К 2000-ЛЕТИЮ РОЖДЕСТВА ХРИСТОВА

Православная Энциклопедия

XLIV

Рождество Христово.
Двусторонняя икона-таблетка. 2-я пол. XVI в. (ГВСМЗ)

ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

Под редакцией
Патриарха Московского и всея Руси
Кирилла

Том XLIV
МАРКЕЛЛ II — МЕРКУРИЙ И ПАИСИЙ

Церковно-научный центр
«ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ»

Наблюдательный совет по изданию
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

Председатель совета —
Патриарх Московский и всея Руси Кирилл

А. Э. Вайно,
Руководитель Администрации Президента РФ
Варсонофий,
Митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский, Управляющий делами МП РПЦ
О. Ю. Васильева,
Министр образования и науки РФ
В. В. Володин,
Председатель Государственной Думы Федерального Собрания РФ, Председатель Общественного совета
С. В. Лавров,
Министр иностранных дел РФ
В. Р. Мединский,
Министр культуры РФ
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 Компании «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
Г. В. Солдатенков,
Президент-председатель правления ПАО «БМ-Банк»
В. П. Шанцев,
Губернатор Нижегородской области
Ю. Е. Шеляпин,
Президент ЗАО «Эко-Тепло»
В. И. Сучков,
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 —
Вячеслав Викторович Володин, 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,
Член Совета Федерации
Федерального Собрания РФ
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
Банка России
М. Е. Швыдкой,
Специальный представитель
Президента РФ
по международному
культурному
сотрудничеству

При подготовке тома научно-информационную поддержку ЦНЦ «Православная энциклопедия» оказали:
Московская Православная Духовная Академия, Санкт-Петербургская Православная Духовная Академия, Московский государственный университет, Институт российской истории РАН, Институт всеобщей истории РАН, Институт восточных рукописей РАН, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Российский православный университет св. Иоанна Богослова, Свято-Троицкая Джорданвилльская Духовная семинария РПЦЗ, Троице-Сергиева лавра, Киево-Печерская лавра, Церковно-археологический кабинет МДА, Гродненская епархия Белорусской Православной Церкви, Новгородская епархия, Елецкий Знаменский монастырь, Зеленецкий Троицкий монастырь, Ферапонтов Белозерский монастырь, Государственный архив Российской Федерации, Национальный центр рукописей Грузии, Российский государственный исторический архив, Библиотека Российской академии наук (БАН), Муниципальная библиотека города Ираклио (остров Крит, Греция), Научная библиотека Государственного музея искусства народов Востока, Научная библиотека Государственного музея изобразительных искусств имени А. С. Пушкина, Национальная парламентская библиотека Грузии, Российская государственная библиотека, 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 Грузии, Государственный музей истории религии, Государственный Русский музей, Государственная Третьяковская галерея, Государственный Эрмитаж, Кирилло-Белозерский историко-архитектурный и художественный музей-заповедник, Музей изобразительных искусств Республики Карелия, Угличский государственный историко-архитектурный и художественный музей, Центральный музей древнерусской культуры и искусства имени Андрея Рублёва, иконописная мастерская Е. Ильинской, Департамент национальной политики, межрегиональных связей и туризма города Москвы, Московский государственный университет печати.

При подготовке тома оказали содействие в предоставлении иллюстраций —
З. Абашидзе, И. Долидзе, диак. Павел Ермилов, Я. Э. Зеленина, А. Ю. Казарян, Н. В. Квливидзе, Ф. Р. Комаров, Л. А. Корнюкова, Л. К. Масиель Санчес, свящ. Игорь Палкин, К. А. Панченко, О. С. Попова, О. В. Силина, митр. Шио (Муджири).

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*
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*
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)
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

М

МАРКЕ́ЛЛ II [Марцелл; до избрания папой Римским Марчелло Червини] (6.05.1501, Монтефано, совр. пров. Мачерата, Италия — 1.05.1555, Рим), папа Римский (с 9 апр. 1555). Происходил из достаточно влиятельного тосканского рода; его отец,

Маркелл II, папа Римский. Гравюра из кн.: Platina B. Historia. 1600. P. 354 (РГБ)

Рикардо Червини (1454–1534), чиновник Апостольской пенитенциарии (см. *Трибуналы Римско-католической Церкви*), также был на службе у семьи сиенских банкиров Спаннокки; мать — Кассандра ди Доменико Бенчи да Монтепульчано († 1509). У Марчелло Червини было 2 сводных брата (от 2-го брака отца с Леонорой Эджиди) — Алессандро, который впосл. составил жизнеописание М. (ркп.: *Cervini A.* Vita di Marcello II // Archivio di Stato di Firenze. Carte Cervini. Filza 52), и Ромоло, который после изучения права в Падуанском ун-те участвовал в издательских проектах Паоло Мануцио, а также 2 родные сестры и 5 сводных. Одна из сводных сестер, Чинция, вышла замуж за Винченцо Беллармино; в этом браке род. Роберто Беллармино (см. *Беллармин*), католич. богослов-полемист, деятель *Контрреформации* (в 1930 канонизирован Римско-католической Церковью). Марчелло Червини получил хорошее и разностороннее образование: отец давал ему уроки грамматики, риторики, основ философии, астрономии, а также архитектуры, агрономии, знакомил с литьем металлов, производством книг. Ок. 1520 г. продолжил обучение в Сиене, где занимался гл. обр. греческим языком, математикой (в к-рой продемонстрировал изрядные способности) и астрономией; он заручился покровительством кард. Джованни Пикколомини, архиеп. Сиены (1503–1529). В нач. 1524 г. Червини в составе делегации из Флоренции отправился в Рим, чтобы поздравить с избранием в нояб. 1523 г. на Папский престол кард. Джулио Медичи (папа Римский *Климент VII* в 1523–1534). Слухи о Червини как о талантливом математике получили широкое распространение (этому способствовали рекомендательные письма его отца — см.: *Piacentini Scarcia.* 1997. P. 1431–1432), его привлекли к проведению разнообразных вычислений при подготовке реформы календаря (впосл. реформу провел папа Римский *Григорий XIII* (1572–1585); подробнее см. ст. *Календарь*). В мае 1525 г. из-за начавшейся эпидемии чумы Червини уехал из Рима. В 1531 г. он получил покровительство кард. Алессандро Фарнезе (папа Римский *Павел III* в 1534–1549), к-рый был знаком с его отцом, но только после смерти отца (2 апр. 1534), урегулирования дел, связанных с наследством, и избрания папы Павла III Червини вернулся в Рим. Он стал секретарем у племянника нового понтифика Алессандро Фарнезе, кардинала-непота (подробнее см. ст. *Кардинал*), с 1 янв. 1538 г. возглавившего папскую канцелярию. В Риме Червини получил возможность общаться с гуманистами — писателями, поэтами, переводчиками, учеными: Анджело Колоччи (1474–1549), Бернардино Маффеи (1514–1553), Карло Гвальтеруцци (1500–1577), Джованни делла Каза (1503–1556), Аннибале Каро (1507–1566), Франческо Мольца (1489–1544); переписывался с Бенедетто Варки (1503–1565), Пьетро Бембо (1470–1547), Пьеро Веттори (1499–1585).

В 1535 г. Червини был рукоположен во пресвитера. В 1536 г. назначен писцом (scriptor) Ватиканской б-ки, а ок. 1538 г. получил должность апостольского протонотария. Он выполнял дипломатические поручения папы Павла III, целью которых было прекращение Итальянских войн, противостояния франц. кор. Франциска I (1515–1547) и имп. *Карла V* (1519–1556). В июне 1538 г. Червини находился в Ницце, где участвовал в переговорах, закончившихся подписанием перемирия между Францией и Испанией (18 июня 1538). В мае—июне 1539 г. он сопровождал кард. А. Фарнезе в Испанию (на встрече с императором обсуждалась возможность заключения династического союза между Габсбургами и Валуа). В нояб. того же года Червини помогал кард. А. Фарнезе в организации встречи франц. монарха и императора (встреча состоялась 12 дек. 1539 в замке Лош (совр. деп. Эндр и Луара, Франция)). Установление мира было главным условием созыва Собора католич. Церкви, вопрос о котором оставался актуальным в связи с попытками императора найти компромисс с нем. протестантами и созвать Собор без санкции папы Римского. Червини был убежденным сторонником церковных реформ, к-рые

должны были обсуждаться на Соборе (см. ст. *Контрреформация*).

17 авг. 1539 г. папа Павел III возвел Червини на епископскую кафедру Никастро (Калабрия). Епископского рукоположения проведено не было, Червини исполнял только функции администратора диоцеза (о подобной практике подробнее см.: *Menniti Ippolito A.* Il governo dei papi nel' età moderna: Carriere, gerarchie, organizzazione curiale. R., 2007. P. 73; *Faggioli M.* La disciplina di nomina dei vescovi prima e dopo il concilio di Trento // Società e storia. Mil., 2001. Vol. 24. N 92. P. 221–256). 19 дек. 1539 г. он был возведен в достоинство кардинала. В июне 1540 г. был назначен легатом a latere при дворе наместника императора, его брата Фердинанда I Габсбурга, эрцгерцога Австрии и короля Чехии (император в 1556–1564). Червини прибыл в Хагенау (Агно); 12 июня там началось «духовное собеседование» католических богословов с протестантами (см. ст. *Коллоквиумы*). В отличие от нунция кард. Джованни Мороне, присутствовавшего на этой встрече в качестве наблюдателя, Червини должен был находиться при дворе и сообщать в папскую курию сведения о целях имп. политики и о возможных способах решения проблем, связанных с распространением протестантизма в нем. княжествах. В своих донесениях легат, выступавший как противник подобных «собеседований», отмечал, что император любой ценой стремится не допустить раскола в своих владениях, не обращая должного внимания на религ. разногласия. Червини советовал отправить на следующий богословский коллоквиум в Вормсе, к-рый должен был открыться в окт. 1540 г. (офиц. открытие заседаний состоялось 25 нояб.), кард. Гаспаро *Контарини*, влиятельного деятеля Контрреформации. Его кандидатуру поддержали имп. Карл V и, по-видимому, папа Павел III, но в итоге вместо Контарини, к-рого подозревали в сочувствии лютеранам, на коллоквиум поехал не очень опытный нунций Томмазо Кампеджи, еп. Фельтре (подробнее см.: *Gleason E. G.* Gasparo Contarini: Venice, Rome and Reforme. Berkeley etc., 1993. P. 197–201, 247–250; также см.: *Dykmans.* 1991).

В сент. 1540 г. Червини вернулся в Рим. 24 сент. того же года он был переведен на епископскую кафедру Реджо-нель-Эмилия (совр. обл. Эмилия-Романья) (также без епископского рукоположения). Поскольку епископ находился гл. обр. при папской курии или в поездках, в которых выполнял различные поручения, он возложил обязанности по проведению реформ, касавшихся духовенства диоцеза, на викария Лудовико Беккаделли и назначенного ему в помощь Антонио Лоренцини. Им надлежало проводить регулярные визитации приходов и монастырей, требовать от священников не покидать место служения, носить церковное одеяние, вести достойный образ жизни и заниматься активной пастырской работой, заботиться о состоянии церквей и хранящихся в них литургических предметах. В окт. того же года Червини был дарован титул кардинала-пресвитера римской ц. Санта-Кроче-ин-Джерузалемме. В февр. 1544 г. он был переведен на епископскую кафедру Губбио (Умбрия), в 1546 г. стал членом Конгрегации инквизиции. Будучи кардиналом, Червини покровительствовал занятиям гуманистов (подробнее см.: *Mouren R.* La lecture assidue des classiques: Marcello Cervini et Piero Vettori // Humanisme et Église en Italie et en France méridionale (XVe siècle — milieu du XVIe siècle) / Éd. P. Gilli. R., 2004. P. 433–463).

Червини сыграл важную роль в организации переговоров имп. Карла V и папы Римского Павла III в Лукке (12–18 сент. 1541), а также провел встречу с представителями французского короля и императора в Болонье (осень 1541). Он отказался поддержать проект по передаче Миланского герцогства внуку папы Павла III Оттавио Фарнезе, сеньору Камерино, и попытался отговорить понтифика от этого плана, грозившего ухудшением отношений с императором. Это стало причиной конфликта с кард. А. Фарнезе, однако Павел III сохранил свое расположение к Червини. После объявления буллой от 22 мая 1542 г. о созыве *Тридентского Собора* (1545–1563) и подписания мирного договора в Крепи (18 сент. 1544) между Франциском I и Карлом V осенью 1544 г. папа Римский Павел III назначил кардиналов М. Червини, Реджиналда *Пола* и Джованни Марию Чокки дель Монте (папа Римский *Юлий III* в 1550–1555), активных сторонников реформы католич. Церкви, легатами на Собор; они должны были руководить его работой.

Червини принял активное участие в обсуждении догматических документов, принятых Собором в 1546–1547 гг.: о статусе Свящ. Писания и Свящ. Предания, о библейском каноне и признаваемых католич. Церковью переводах Библии (декрет от 8 апр. 1546), о католическом понимании первородного греха (декрет от 17 июня 1546), о равнозначной роли благодати и веры в деле спасения, источником к-рого является искупительная Жертва Христа (т. о. отвергался тезис Мартина *Лютера* об оправдании только верой) (декрет от 13 янв. 1547). Практически в редакции Червини (с минимальной правкой) был принят декрет о таинствах (3 марта 1547); Собор подтвердил католич. учение об их необходимости для спасения как главных источников Божественной благодати. В дискуссиях по догматическим вопросам кардинал настаивал на том, что задача Собора состоит не в формулировании нового учения, а в фиксации уже имеющихся богословских определений. При обсуждении соборного определения об оправдании, когда стала очевидна невозможность компромисса с протестант. богословами (это среди прочего вызвало недовольство имп. Карла V), Червини предложил прекратить работу Собора, но не допускать изменения в католич. учении. Выступая за реформу католич. духовенства, он стал одним из разработчиков соборных декретов о расширении проповеднической деятельности приходских священников (епископам вменялось в обязанность организовать их обучение догматике и Свящ. Писанию; декрет от 17 июня 1546), об обязательном пребывании епископов в своих диоцезах и о выполнении ими пастырских обязанностей (декрет от 13 янв. 1547). Важным направлением церковных преобразований Червини считал реформу папской курии, исправление нравов представителей высшего католич. духовенства; по его настоянию 18 февр. 1547 г. было принято решение о запрете епископам занимать 2 или более кафедры. В марте 1547 г. по причине давления, к-рое на работу Собора оказывал император, а также из-за начавшейся эпидемии чумы было принято решение о переносе соборных заседаний в находившуюся на территории Папской области Болонью. Карл V запретил епископам из Свящ. Римской империи ехать туда, и нек-рые участники Собора

остались в Тренто. Червини полагал, что Тридентский Собор должен решать задачи, стоявшие перед католич. Церковью в целом, тогда как распространение протестантизма в Германии он считал локальной проблемой, заниматься которой, по его мнению, должны были провинциальный Собор и местные правители (см.: *Criscuolo V.* Marcello Cervini legato pontificio al Concilio di Trento // Papa Marcello II Cervini. 2003. P. 120–122).

В нояб. 1547 г. Червини был назначен папским легатом в Парме и Пьяченце: герц-ство, специально созданное для незаконного сына папы Павла III Пьера Луиджи Фарнезе, после его убийства (10 сент. 1547) практически сразу заняли имп. войска. В апр. 1548 г. кардиналы М. Червини и Дж. М. Чокки дель Монте по настоянию имп. Карла V были назначены легатами в Германию. Император, к тому времени одержавший победу в войне (1546–1547) с протестант. *Шмалькальденским союзом*, на рейхстаге в Аугсбурге провозгласил т. н. Аугсбургский интерим (15 мая 1548), предписывавший протестантам признать главенство папы Римского, вернуться к соблюдению католич. таинств, не оспаривать католическую концепцию пресуществления и т. д. Папские легаты выразили недовольство сделанными протестантам уступками (брак для священников, причащение хлебом и вином для мирян и др.), а также тем, что в документе не были учтены догматические декреты Тридентского Собора. Вскоре Червини был вызван в Рим для участия в комиссии кардиналов по вопросу о возможном перерыве в соборных заседаниях. Только 13 сент. 1549 г. папа Павел III принял решение о приостановке работы Собора. В это время Червини находился в Губбио, где по его инициативе собрался диоцезальный синод (сент. 1549), на котором были приняты конституции (Sinodales Constitutiones Eugubinae), регулировавшие жизнь приходского священства (документ в целом отражал представления Червини о церковной реформе; подробнее см.: *Giombi.* 2010. P. 161–239).

На конклаве, собравшемся после смерти Павла III (10 нояб. 1549), Червини был в числе возможных претендентов на Папский престол, но его кандидатуру заблокировала проимперская партия членов конклава. 7 февр. 1550 г. папой избрали кард. Дж. М. Чокки дель Монте, принявшего имя *Юлий III*.

Маркелл II, папа Римский. Скульптура в кафедральном соборе Сиены. 2-я пол. XVI в., окт. 1680 г.

В марте 1550 г. новый папа создал комиссию кардиналов для разработки программы реформ Римской курии; в состав комиссии вошли кардиналы М. Червини, Р. Пол, Дж. Мороне, Джованни Пьетро Караффа (папа Римский *Павел IV* в 1555–1559), Б. Маффеи. Спустя некоторое время Червини возглавил комиссию. Результаты работы получили отражение в булле «Varietates temporum» (1552, не обнародована). 24 мая 1550 г. папа назначил Червини кардиналом-библиотекарем Римской Церкви (должность была введена специально для него, до этого с окт. 1548 Червини являлся хранителем Ватиканской б-ки). На этой должности он собирал старинные рукописи; впосл. коллекция перешла к его секретарю Гульельмо Сирлето, к-рый сменил Червини на посту хранителя Ватиканской б-ки (1554–1557), а с 1572 г. был кардиналом-библиотекарем (см.: *Luca S.* Guglielmo Sirleto e la Vaticana // Storia della Biblioteca Apostolica Vaticana. Vat., 2012. Vol. 2: La Biblioteca Vaticana tra riforma cattolica, crescita delle collezioni e nuovo edificio (1535–1590) / A cura di M. Ceresa. P. 146–188; о поддержке Червини издательской деятельности см.: *Paschini.* 1959).

В мае 1551 г. возобновилась работа Тридентского Собора. Червини, сославшись на ухудшение здоровья, удалился в еп-ство Губбио (о епископской деятельности Червини см.: *Costi G.* L'azione pastorale di Marcello Cervini vescovo // Papa Marcello II Cervini. 2003. P. 51–101). Как считают исследователи, кардинал т. о. продемонстрировал несогласие с политикой непотизма, проводимой папой Юлием III, к-рого Червини считал своим соратником в деле церковной реформы (*Hudon.* 1992. P. 129–130; *Giombi.* 2010. P. 44). В это время в Губбио были проведены работы по перестройке кафедрального собора и изменению его убранства. Будучи кардиналом-протектором ордена регулярных каноников-августинцев (с 1551), Червини позаботился о его реорганизации. В июле 1552 г. кардинал был назначен протектором Германской коллегии в Риме (см. ст. *Коллегии папские*), что способствовало его сближению с католич. св. Игнатием *Лойолой* и др. *иезуитами* (начало его сотрудничества с членами Об-ва Иисуса относится к 1545–1547 — на Тридентском Соборе Диего *Лайнес* и Альфонсо *Сальмерон* принимали участие в разработке декрета о таинствах).

В день смерти папы Юлия III (23 марта 1555) Червини находился в Губбио. На открывшемся 6 апр. конклаве наиболее реальной считалась кандидатура кард. Ипполито д'Эсте, к-рого поддерживал франц. кор. Генрих II. Однако уже 9 апр. при поддержке декана коллегии кардиналов Дж. П. Караффы, сторонника церковных преобразований, кард. М. Червини был избран папой Римским. Он стал последним в истории папства понтификом, не сменившим после избрания свое имя. В тот же день в Сикстинской капелле кард. Дж. П. Караффа, архиеп. Кьети, совершил епископское рукоположение избранного папы. М. настоял на том, чтобы в базилике св. Петра была сразу же проведена церемония папской коронации, объясняя это желанием сэкономить деньги. Половина суммы, к-рая обычно тратилась на церемонию (ок. 20 или 30 тыс. скуди), была роздана нищим и беднякам.

С 1-го дня своего понтификата М. демонстрировал рвение в реализации принципов церковной реформы. Он не стал приближать к папскому двору никого из родственников, за исключением 2 представителей сво-

ей семьи — Джованни Баттисты Червини и Бьяджо Червини, к-рые в соответствии с обычаями того времени получили должности, связанные с охраной понтифика,— капеллана замка Св. ангела и командующего папской гвардией. Возглавить папскую канцелярию он предложил своему бывш. покровителю кард. А. Фарнезе, однако тот отказался; эту должность занял кард. Себастьяно Пигино, церковная карьера к-рого была сходна с продвижением по службе самого М.: при Юлии III Пигино был папским легатом при имп. дворе, в этом же качестве участвовал в Тридентском Соборе. Папа поручил вновь принять к рассмотрению проекты реформ, подготовленные в понтификат Юлия III, в т. ч. проект реформы Римской курии (булла «Varietates temporum»). Он настаивал на скорейшем реформировании всех основных дикастерий (служб) Римской курии: *Датарии апостольской,* Верховного суда апостольской сигнатуры, суда *Rota Romana,* Апостольской пенитенциарии. Стремление нового папы к церковной реформе, начиная сверху (in capite), и его борьба со злоупотреблениями в курии были с одобрением восприняты европ. правителями, которых понтифик заверил в своем политическом и дипломатическом нейтралитете, заявив, однако, о намерении способствовать общему примирению.

Практически сразу после избрания М. серьезно заболел. Он умер на 22-й день своего понтификата. Папа был похоронен в рим. базилике св. Петра. В 1606 г. его останки перенесли в Ватиканские гроты.

В 1562 г. в честь М. композитор Дж. П. Палестрина написал многоголосную мессу (Missa Papae Marcelli).

Лит.: *Polidori P.* De vita, gestis ac moribus Marcelli II. R., 1744; *Neri B.* Marcello II. Alba, 1937; *Paschini P.* Un cardinale editore: Marcello Cervini // *Idem.* Cinquecento romano e riforma cattolica. R., 1958. P. 185–217; *Alberigo G.* I vescovi italiani al concilio di Trento (1545–1547). Firenze, 1959; *Tarugi G.* Contributo di Marcello II cardinale di S. Croce alla riforma tridentina e al rinnovamento della cultura cattolica // Bull. senese di storia patria. Ser. 3. Siena, 1965. Vol. 24. P. 138–157; *Hudon W. V.* Papal, Episcopal and Secular Authority in the Work of Marcello Cervini // Cristianesimo nella storia. Bologna, 1988. Vol. 9. P. 493–520; *idem.* Marcello Cervini and Ecclesiatical Government in Tridenine Italy. Dekalb (Ill.), 1992; *Dykmans M.* Quatre lettres de Marcel Cervini cardinal-légat auprès de Charles Quint en 1540 // AHPont. 1991. Vol. 29. P. 113–171; *Piacentini Scarcia P.* La giovinezza di Marcello Cervini nella lettere al padre (1519–1524) // Filologia umanistica per G. Resta / Ed. V. Fera, G. Ferraù. Padova, 1997. T. 2. P. 1421–1463; *eadem.* La biblioteca di Marcello II Cervini: Una ricostruzione dalle carte di J. Bignami Odier: I libri a stampa. Vat., 2001. (ST; 404); *Greco G.* La Chiesa in Italia nell'età moderna. Bari; R., 1999. P. 29–42; *Brunelli G.* Marcello II // Enciclopedia dei papi. R., 2000. Vol. 3. P. 121–128; *idem.* Marcello II // DBI. 2007. Vol. 69. P. 503–510; Papa Marcello II Cervini e la Chiesa della prima meta del '500: Atti del Convegno di Studi Storici: Montepulciano, 4 maggio 2002 / A cura di C. Prezzolini, V. Novembri. Montepulciano, 2003; *Giombi S.* Un ecclesiastico tridentino al governo diocesano: Marcello II Cervini (1501–1555) e la riforma della Chiesa fra centro e pereferia. Ancona, 2010.

Н. И. Алтухова

МАРКЕ́ЛЛ И АНТО́НИЙ [греч. Μαρκέλλος καὶ Ἀντώνιος], мученики (пам. 1 марта). Краткое Житие мучеников содержится лишь в нек-рых списках визант. Синаксарей. Согласно рукописи Ath. Laur. I 70, XIV в., М. и А. предстали перед наместником Палестины и исповедали Христа истинным Богом. Они были схвачены и брошены в темницу. Затем мучеников подвергли пыткам: прижигали ноги, скребли спины железными когтями и, наконец, обезглавили. Точное время мученической кончины неизвестно. В визант. стишных Синаксарях (напр., Paris. Coislin. 223, 1301 г.— SynCP. Col. 499–500) тем не менее подчеркивается, что М. и А. «скончались в огне». В большинстве визант. источников память святых указана без Жития (напр., Синаксарь К-польской ц.— SynCP. Col. 500), и в таком виде она перешла в более поздние греч. и славяно-рус. агиографические памятники: в «Синаксарист» прп. *Никодима Святогорца* (*Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 4. Σ. 15), нестишные Прологи (*Павлова Р., Желязкова В.* Станиславов (Лесновски) Пролог от 1330 г. Вел. Търново, 1999. С. 172), стишные Прологи (*Петков, Спасова.* Стиш. Пролог. 2012. Т. 7. С. 8), ВМЧ митр. Макария (ВМЧ. Март. Дни 1–11. Стб. 17а, 18d), Четьи-Минеи свт. Димитрия Ростовского (*Димитрий Ростовский, свт.* Книга Житий святых. К., 1764. Кн. 3. Л. 15 об.), «Жития святых, на русском языке изложенные по руководству Четьих Миней свт. Димитрия Ростовского» (ЖСв. Март. С. 41). В «Новом Синаксаристе» иером. Макария Симонопетрита А. назван Антонином.

Ряд исследователей объединяют в одну группу с М. и А. мучеников Сильвестра и Софрония, память которых также празднуется 1 марта. Однако каждой паре святых посвящено отдельное двустишие.

Лит.: ActaSS. Mart. 1668. T. 1. P. 22–23; *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 60; *Sauget J.-M.* Marcello, Antonino, Silvestro e Sofronio, santi, martiri // BiblSS. Vol. 8. Col. 677; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 299; *Μακάρ. Σιμων.* Νέος Συναξ. 2006. Т. 7. Σ. 15.

О. В. Л.

МАРКЕ́ЛЛА [греч. Μαρκέλλα] († 300 или ок. 1500), прмц. или мц. Хиосская, дева (пам. греч. 22 июля). Предание о М. долгое время существовало в устной форме. В кратком Житии в Синаксаре К-польской ц. (архетип кон. X в.) говорится, что

Преподобные Симеон, Христа ради юродивый, и Иоанн, равноап. Мария Магдалина, прмц. Маркелла. Роспись нартекса ц. св. Апостолов, Печская Патриархия. 1561 г.

автор не смог найти ни канона, посвященного М., ни ее Жития, но во имя этой святой на Хиосе «с древних времен» стоит храм, и ее особо почитают на острове благодаря многочисленным чудесам. Составитель Жития упоминает о камешках кровавого цвета, к-рые верующие собирают на берегу недалеко от храма, соскабливают с них кровь и помещают ее в сосуды, используя как лекарство. Автор Жития приходит к выводу, что т. н. кровавые камешки указывают на мученическую кончину М., а ее явления верующим в монашеском облачении — на преподобнический чин (SynCP. Col. 836). Ряд греч. исследователей (Г. Золотас, Г. Фотинос, К. Сгурос, протопресв. М. Василакис и др.) считали, что М. пострадала в первые века христианства.

При составлении сб. «Новый Лимонарь» в него были включены служба М. и синаксарное Житие, написанные прп. *Никифором Хиосским*

(ок. 1750–1821), к-рый использовал в качестве источника некое анонимное Житие. Прп. Никифор полагал, что М. пострадала ок. 1500 г. и происходила из сел. Волисос в сев.-зап. части Хиоса. После смерти матери ее воспитывал отец. Девочка с детства отличалась красотой и христ. добродетелями. Когда М. подросла, отец воспылал к ней плотской страстью. М. убежала из дома и скрывалась в горах. Отец стал разыскивать М. и однажды напал на ее след. Девушка спряталась в прибрежной местности в зарослях колючего кустарника. Отец поджег их, но М. успела выскочить и бросилась бежать к морю. Отец ранил девушку, выстрелив из лука. Когда он стал приближаться, М. обратилась с горячей молитвой к Богу, чтобы Тот разверз скалу и скрыл ее от отца. Чудесным образом утес, на котором находилась М., раскололся надвое, и ее тело оказалось по грудь скрытым каменной породой. Ослепленный страстью и гневом, отец, не будучи в состоянии вытащить М. из скалы, отсек ей груди и голову и бросил в море. Существует тем не менее предание, что ее честная глава была увезена в Рим генуэзцами, владевшими в то время Хиосом. Из скалы с телом святой забил чудотворный источник, вода к-рого исцеляет от болезней. Хотя все зап. побережье острова устлано только черной галькой, в море рядом с местом кончины М. встречаются камешки, покрытые коркой красного цвета; по местному преданию, она символизирует кровь святой. Когда здесь совершается служба, вода в море начинает нагреваться и закипать. Недалеко от источника находится церковь во имя М. В день памяти святой сюда приходило множество паломников. Незадолго до написания Никифором Хиосским службы и Жития М. на месте старого здания был построен более просторный храм. Автор рассказывает о чудесах М., нек-рые из них имеют дату 1770 г.— исцеление женщины с о-ва Псара, 1782 г.— явление священникам из Волисоса и исцеление их больных детей, 1785 г.— спасение женщины, оставленной зимой в горах при ц. вмч. Георгия, и исцеление жителя Волисоса. Более поздние по времени чудеса, в т. ч. в XX в., опубликованы после Жития святой (Ασματική ακολουθία. 1993. Σ. 20–26). М. считается покровительницей Хиоса.

Ист.: ΝΛ. 1873. Σ. 261–276; Νέον Χιακὸν Λειμωνάριον. Ἀθῆναι, 1930; Ασματική ακολουθία: Βίος και παρακλητικός κανών της Αγίας Παρθενομάρτυρος Μαρκέλλης της Χιοπολιτίδος. Βολισσός, 1993, 2004.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 221–222; Т. 3. С. 281–282; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 297–298; *Μακάρ. Σιμων.* Νέος Συναξ. 2008. Т. 11. Σ. 245–246.

О. В. Л.

МАРКЕ́ЛЛА [Марцелла; лат. Marcella] († 410), св. Римская (пам. зап. 31 янв.), вдова. Блж. *Иероним Стридонский* в 413 г. написал эпитафию М. (*Hieron.* Ep. 127 // CSEL. 56. P. 145–156), в к-рой содержатся основные сведения о жизни святой. М. происходила из знатного рим. рода. Она рано потеряла отца, а через 7 месяцев после свадьбы лишилась и мужа. Эти трагические события отразились на духовном становлении М. Во многом также на нее повлияло общение со свт. *Афанасием I Великим,* к-рый, спасаясь от нападок ариан, прибыл в Рим в 339 г. Благодаря Александрийскому епископу вдова узнала о Фиваиде и населяющих ее отшельниках, а также об основателе правосл. монашества на Востоке прп. *Антонии Великом.* М. не захотела вторично вступать в брак и, несмотря на уговоры матери Альбины, отвергла выгодное предложение консула Кереала (Цереала), аргументировав отказ стремлением посвятить себя целомудренной жизни. М. затворилась в своем доме на Авентинском холме в Риме, откуда она лишь изредка выходила в сопровождении матери, все время проводя в молитве и чтении Свящ. Писания. Постепенно вокруг М. стали собираться знатные девы и вдовы Рима для совместных молитв, пения псалмов и чтения Библии. Одной из первых последовательниц святой стала Принципия, к-рая поселилась с ней в одной комнате; к М. приходили прп. Павла с 5 дочерьми, в т. ч. старшими — Блезиллой и прп. *Евстохией,* а также Лея, Азелла, Фурия, Фабиола, Маркеллина, Фелиция и др. Вскоре благочестивая и высокодуховная жизнь М. и ее единомышленниц стала привлекать внимание жителей Рима, к-рые удивлялись тому, что знатные и богатые молодые женщины, имеющие столько возможностей, ведут строгий образ жизни и претерпевают лишения. Дом М. не был мон-рем в полном смысле слова и не имел четкого монашеского устава; основными принципами жизни являлись воздержание и презрение ко всему мирскому, а примером для подражания — вост. подвижники благочестия, в то время часто посещавшие Рим, как, напр., Петр, еп. Александрийский, побывавший в 373 г. в доме М. Возможно, именно с этого времени обитель святой стала центром распространения аскетических идеалов: нестяжания, поста, покаяния, усердной молитвы, уклонения от праздных бесед и т. д.

С осени 382 и до сер. 385 г. прибывший в Рим блж. Иероним Стридонский был духовным наставником и учителем М. и ее сподвижниц (*Hieron.* Ep. 45. 2). Пресвитер объяснял женщинам смысл псалмов и с этой целью обучил их основам евр. языка. Он комментировал Свящ. Писание, излагал правила отшельнической жизни, прославлял девство. М. часто обращалась в письмах к своему духовному наставнику, задавая вопросы, касающиеся толкования Свящ. Писания, ответы на к-рые сохранились в 16 посланиях блж. Иеронима, написанных в 384–385 гг. (напр.: *Idem.* Ep. 23–29, 32, 34, 37–38, 40–44). Между ними установилась крепкая духовная дружба, не прекратившаяся и после отъезда блж. Иеронима в Палестину. Преподобные Павла и Евстохия последовали за учителем на Восток и после долгого путешествия прибыли в Вифлеем. М. оставалась в своем доме на Авентинском холме, подавая пример монашеской жизни жителям и гостям Рима. После 385 г. она вместе с Принципией уединилась в пригородном имении. Сохранилось 3 письма блж. Иеронима к М., датируемые 386–402 гг. (*Idem.* Ep. 46, 59, 97), на основании к-рых очевидно, что в этот период между святой и блж. пресвитером проходила постоянная переписка (*Idem.* Ep. 127. 8). В 410 г. женщины вернулись в Рим из-за угрозы нападения готов. Во время захвата Рима Аларихом I его солдаты жестоко избили М., надеясь найти в ее доме богатства, вскоре после этого святая скончалась.

В средневек. зап. церковных календарях имя М. не обозначено. Впервые память святой появляется под 31 янв. в Римском Мартирологе, подготовленном П. Галезини (Martyrologium S. Romanae Ecclesiae usui / Ed. P. Galesinius. Venetiis, 1578. Fol. 19). В 80-х гг. XVI в. кард. Ц. Бароний внес память М. под этим же числом в Римский мар-

тиролог (MartRom. P. 42), отметив при этом в «Анналах», что 31 янв. является днем погребения, а не смерти святой (*Baronius C.* Annales ecclesiastici. Lucae, 1740. T. 6. Col. 585). День памяти М. под 31 янв. сохраняется и в совр. редакции Мартиролога (MartRom (Vat.). P. 119).

Ист.: BHL, N 5222–5222b; ActaSS. Ian. T. 2. P. 1105–1109; *Hieron.* Ep. 127 // CSEL. 56. P. 145–156.

Лит.: *Pauthe L.* Histoire de sainte Marcelle: La vie religieuse chez les patriciennes de Rome au IVe siècle. P., 1884[2]; *Cavallera F.* St. Jérôme: Sa vie et son œuvre. Louvain, 1922. Vol. 1. P. 84–89; *Leclercq H.* Marcella // DACL. 1932. T. 10. Pt. 2. Col. 1760–1762; *Favez Ch.* Trois disciples de St. Jérôme: Marcella, Fabiola, Paula // Bull. de la Société des Études de Lettres. 1938. Vol. 12. P. 218–232; *Metz R.* La consecration des vierges dans l'Église romaine. P., 1954. P. 41–93; *Gordini G. D.* Origine e sviluppo del monachesimo a Roma // Gregorianum. 1956. T. 37. P. 220–260; *idem.* Marcella // BiblSS. Vol. 8. Col. 644–645; *Paoli E.* Autour de Paula (347–404): Subsidia prosopographica // ZfPE. 1994. Bd. 103. S. 241–249; *Laurence P.* Marcella, Jérôme et Origene // REAug. 1996. Vol. 42. P. 267–293; *Sághy M.* The Master and Marcella: Saint Jerome Retells the Bible to Women // Retelling the Bible: Literary, historical, and social contexts. Fr./M., 2012. P. 127–137.

А. Н. Крюкова

МАРКЕЛЛИ́Н [Марцеллин; лат. Marcellinus; греч. Μαρκελλῖνος] († 303/4), сщмч. (пам. 7 июня), еп. (папа) Римский (с 295/6). О М. сохранились противоречивые сведения, степень достоверности к-рых трудно определить. Во многом это связано с тем, что М. занимал Римскую кафедру во время «великого» гонения на христиан (см. ст. *Гонения на христиан в Римской империи*), к-рое, по-видимому, привело к дезорганизации и внутренним конфликтам в Римской Церкви. Впосл. поведение епископа во время гонений было предметом дискуссий. Также в ранних источниках М. ошибочно отождествляли с его преемником *Маркеллом I.*

Сщмч. Маркеллин. Гравюра из кн. Platina B. Historia. 1600. P. 38 (РГБ)

«Великое» гонение на христиан началось с издания имп. эдикта о конфискации молитвенных зданий и церковного имущества, об уничтожении священных книг и о запрете христ. собраний (23 февр. 303). Впосл. было издано еще неск. законов против христиан, но в зап. части Римской империи скорее всего действовал только 1-й эдикт, в соответствии с к-рым христиан судили в Италии и Африке, подконтрольных августу *Максимиану Геркулию* (286–305) (*Ste. Croix.* 2006; ср.: *Clarke.* 2005. P. 647–665). Вероятно, на Западе гонения были менее жестокими, чем на Востоке (напр.: *Green.* 2010. P. 212–213). По свидетельству *Евсевия* Кесарийского, в зап. регионах империи христиан преследовали только 2 года, после чего там воцарился мир (*Euseb.* De mart. Palaest. XIII 12–13). В более поздних агиографических сказаниях сообщается о мучениках, погибших в Риме во время «великого» гонения (напр., о Панкратии, Себастиане, увенчанных мучениках), но историческая ценность этих источников невелика. Однако в древнейшем рим. календаре «Depositio martyrum» упоминается, что в 304 г. погибли мученики Парфений и Калокер (19 мая) и Базилла (22 сент.) (Das Kalenderhandbuch. 2014. S. 503, 512–513; ср.: *Curran.* 2000. P. 49–50).

В «Церковной истории» Евсевия Кесарийского М.— последний из упомянутых Римских епископов, преемственность к-рых прослеживается в сочинении. По свидетельству историка, его «настигло» или «захватило» гонение (ὃν καὶ αὐτὸν ὁ διωγμὸς κατείληφεν — *Euseb.* Hist. eccl. VII 32. 1). Возможно, Евсевий намеренно использовал двусмысленное выражение, т. к. знал о предполагаемом отступничестве М. (*Castelli.* 2013. P. 806). В лат. переводе Руфина Аквилейского сказано, что Римского епископа «застала эпоха гонения» (persecutionis tempus invenit), а *Феодорит* Кирский утверждал, что М. «отличился» во время гонения (*Theodoret.* Hist. eccl. I 3. 1).

Согласно Каталогу Либерия (сер. IV в.), М. занимал кафедру 8 лет 3 месяца и 25 дней в годы правления императоров Диоклетиана и Максимиана. Понтификат его предшественника Гая (см. ст. *Гаий*) завершился 22 апр. 296 г.; М. был возведен на кафедру 30 июня 296 г. и скончался в 304 г., «в консульство Диоклетиана 9-е и Максимиана 8-е, когда произошло гонение и преемственность епископов прервалась (cessauit episcopatum) на 7 лет, 6 месяцев, 25 дней». О дне кончины или погребения М. в Каталоге не говорится. В рим. календаре «Depositio episcoporum» память М. указана под 15 янв., однако в более поздних источниках (Иеронимов мартиролог, *Liber Pontificalis,* рим. литургические книги) 16 янв.— день памяти Маркелла I, преемника М. По мнению Л. *Дюшена,* в «Depositio episcoporum» содержится ошибка, в действительности речь идет о поминовении Маркелла I (LP. T. 1. P. LXXIII; *Duchesne.* 1898. P. 389–390; *Kirsch.* 1924. S. 100–101, 121; MartHieron. Comment. P. 42–43). Это объяснение было принято большинством исследователей, в т. ч. Й. П. Киршем, И. *Делеэ,* Р. Дейвисом и А. Ди Берардино. Только А. Аморе считал, что 15 янв. в Риме совершалось поминовение М. (*Amore.* 1957; *Idem.* 2013. P. 65–66), но его аргументы были признаны неубедительными (напр.: *Episcopo.* 2003. P. 16–17).

В источниках содержатся противоречивые датировки понтификата М. Так, в «Хронике» Евсевия—Иеронима о «Марцеллиане» говорится как о 28-м епископе Рима, занявшем кафедру в 297 г. (Die Chronik des Hieronymus / Hrsg. R. Helm. B., 1956. S. 226. (Eusebius Werke; 7)). Эти сведения повторяются в «Хронике» Проспера Аквитанского. Перечисляя Римских епископов, *Оптам* Милевский упоминал М., но не Маркелла I (*Optatus.* Contra Parmenianum Donatistam. II 3 // *Optat de Milève.* Traité contre les donatistes / Éd. M. Labrousse. P., 1995. T. 1. P. 246, 309. (SC; 412)), а в списке блж. Августина, напротив, назван только Маркелл I (*Aug.* Ep. 53. 2), хотя в др. сочинениях Августина есть упоминания о М. В Индекс-каталоге и большинстве других перечней Римских понтификов преемником Гая назван Маркелл I, имя М. отсутствует (см.: LP. T. 1. P. 13–41). Тем не менее изображение М. было среди фресковых папских портретов (V в.?) в римской базилике св. Павла (Сан-Паоло-фуори-ле-Мура) (см.: *Ladner G. B.* I ritratti dei Papi nell'Antichità e nel Medioevo. Vat., 1941. P. 34). Согласно Liber Pontificalis, М. занимал епископскую кафедру 8 лет 4 (или 2) месяца

и 16 дней в годы правления императоров Диоклетиана и Максимиана. Его понтификат начался 1 июля 296 г. и завершился в 304 г.; затем Римская кафедра вдовствовала 7,5 года (LP. T. 1. P. 72–73, 162).

Хронологические указания в Каталоге Либерия и в более поздних источниках содержат неточности и нередко имеют расхождения между продолжительностью понтификатов и датами их начала и завершения, а также вакаций Римской кафедры. Датировки Каталога Либерия между гибелью *Сикста II* (6 авг. 258) и кончиной *Мильтиада* (11 янв. 314) невозможно проверить по другим источникам. Согласно самой распространенной хронологии, предложенной Дюшеном, понтификат Гая завершился 22 апр. 296 г.; М. занимал епископскую кафедру с 30 июня 296 по 25 окт. 304 г. (эта дата была рассчитана с учетом длительности понтификата М.— 8 лет 3 месяца и 25 дней). Его преемник Маркелл I был возведен на кафедру 27 мая (или 26 июня) 308 г. (LP. T. 1. P. CCXLVIII–CCL, CCLXI). Т. *Моммзен,* опираясь на акты Собора в Синуэссе, полагал, что М. скорее всего был низложен 23 авг. 303 г.; год его кончины неизвестен, погребение состоялось 15 янв. (Liber Pontificalis. 1898. P. LIII–LIV, LIX). По мнению К. Г. Тёрнера, М. был возведен на кафедру 30 июня 295 или 31 мая 296 г., но дату его кончины, а также правления его преемников установить трудно (*Turner.* 1916). Согласно Х. Лицманну, понтификат М. продолжался с 30 июня 295 или 296 по 16 янв. 304 г. (*Lietzmann H.* Petrus und Paulus in Rom: Liturgische und archäologische Studien. B.; Lpz., 1927. S. 9). Э. Каспар в целом согласился с хронологией Дюшена, отметив, что указание на 7-летнее вдовство Римской кафедры после кончины М. ошибочно (*Caspar.* 1928. S. 326). Согласно Т. Д. Барнсу, М. был низложен в мае 303 г. и скончался 25 окт. 304 г.; кафедра вдовствовала более 3 лет, до избрания Маркелла I в нояб. или дек. 306 г. (*Barnes.* 1981. P. 38, 303). Дейвис предложил пересмотреть хронологию Дюшена, отметив, что даты в Каталоге Либерия скорее всего были рассчитаны составителем перечня на основании сведений о продолжительности каждого понтификата и о днях поминовения Римских епископов. Об ошибочности хронологических указаний свидетельствует, в частности, их несоответствие «правилу воскресного дня» (с IV–V вв. рукоположение Римских понтификов обязательно совершалось в воскресенье; см.: *Davis.* 1997. P. 454–459). По расчетам Дейвиса, М. был возведен на кафедру в воскресенье 30 июня 295 г.; данные о длительности его понтификата позволяют датировать его кончину 24 или 25 окт. 303 г. (Ibid. P. 461–462).

Сведения об отступничестве М. во время гонения исходили от африкан. сторонников *донатизма,* которые причисляли его к церковным иерархам, выдавшим властям священные книги («предатели» — traditores). В отличие от вост. регионов Римской империи на Западе выдача книг Свящ. Писания рассматривалась как тяжкий грех, фактически отречение от Христа (отказ выдать книги мог повлечь смертную казнь). С т. зр. донатистов, епископы-«предатели» были нелегитимными, а совершаемые ими таинства — недействительными (см.: *Turek W.* Traditor (Traitor) // Encyclopedia of Ancient Christianity. Downers Grove (Il.), 2014. Vol. 3. P. 824–825). Участие «предателя» в рукоположении Карфагенского еп. Цецилиана стало причиной донатистской схизмы (311–312). Общение между епископами рим. Африки и др. регионов империи привело к тому, что донатисты стали считать всех кафолических епископов лишенными благодати. В 80-х гг. IV в. Парменион, донатистский еп. Карфагена, заявил, что *Осий* Кордубский и папа Мильтиад, к-рые участвовали в осуждении донатизма, были «предателями». Блж. Августин называл эти утверждения безосновательными (*Aug.* Contra epistolam Parmeniani. I 5. 10 // *S. Aureli Augustini* Scripta contra Donatistas / Ed. M. Petschenig. W.; Lpz., 1908. Pars 1. P. 29–30. (CSEL; 51)). Обвинения в адрес М. впервые высказал Петилиан, донатистский еп. Константины (ок. 400): он заявил, что М. первым сжег священные книги во время гонения при имп. Максимиане; вслед за ним это сделали Карфагенские епископы Мензурий и Цецилиан, к-рых осуждали донатисты (*Aug.* Contra litteras Petiliani. II 92. 202 // Ibid. 1909. Pars 2. P. 125. (CSEL; 52)). Позднее в полемике с Августином Петилиан обвинил в «предательстве» не только М., но и его пресвитеров Мильтиада, Маркелла и Сильвестра, каждый из к-рых впосл. занимал Римскую кафедру. Блж. Августин назвал обвинения Петилиана голословными и бездоказательными, отметив, что при жизни папы Мильтиада донатисты не называли его «предателем». Т. о., по мнению Августина, схизматики пытались оклеветать епископов Рима и Карфагена как иерархов Вселенской Церкви, с к-рой они разорвали отношения. Однако блж. Августин, по-видимому, не знал, насколько обоснованными были обвинения: даже если М. и др. иерархи действительно впали в грех, это не могло оправдать раскол донатистов (*Aug.* De unico baptismo. XVI 27–30 // Ibid. 1910. Pars 3. P. 28–32. (CSEL; 53)). На диспуте в Карфагене в 411 г. донатисты повторили обвинение в адрес Мильтиада (Breviculus conlationis cum Donatistis. III 18. 34 // Gesta conlationis Carthaginiensis anno 411 / Ed. S. Lancel. Turnhout, 1974. P. 299. (CCSL; 149A)). В донатистской хронике «Liber genealogus» (нач. V в.) говорится, что императоры-гонители заставили М. и еп. Мензурия Карфагенского, а также рим. диаконов Стратона и Кассиана и карфагенского диак. Цецилиана публично сжечь Свящ. Писание на Капитолии (MGH. AA. T. 9. P. 196).

Предание об отступничестве М. получило отражение в рим. сочинениях 1-й пол. VI в.— актах Собора в Синуэссе (CPL, N 1679) и Liber Pontificalis. Соборные акты являются одной из т. н. Симмаховых фальшивок, составленных во время противостояния между папой *Симмахом* (498–514) и антипапой *Лаврентием.* Основная тема сочинения — высшая юрисдикция папы Римского, к-рого никто не вправе судить (prima sedes non iudicabitur a quoquam). В актах говорится, что суеверные императоры Диоклетиан и Максимиан предлагали всем людям деньги за то, чтобы они поклонились языческим богам. Капитолийский жрец Урбан уговаривал М. совершить жертвоприношение, но ничего не добился и донес императорам, что епископ хулит богов Юпитера и Геркулеса. Во время беседы с М. Диоклетиан убедил епископа воскурить благовония на алтаре Весты и Исиды, полагая, что все христиане последуют его примеру. Присутствовавшие при этом диаконы Гай и Иннокентий и пресвитеры Урбан, Касторий и Ювенал бежали в Ватикан

и рассказали всем клирикам об отступничестве епископа. Христиане собрались у храма и убедились в том, что М. действительно поклонился языческим богам и удостоился милости императоров. Для решения вопроса об отступничестве папы мн. епископы тайно собрались в Синуэссе, «в крипте Клеопатры». М. все отрицал, однако епископы заявили, что не намерены его судить, но желают засвидетельствовать приговор, к-рый он сам себе вынесет. 300 епископов, 30 рим. пресвитеров и 3 диакона выслушали показания мн. свидетелей, не оставившие сомнений в виновности понтифика. После длительного разбирательства М., ранее отрицавший свою вину, пал ниц и признался, что воскурил благовония на языческом алтаре, соблазнившись посулами императора. Когда М. заявил, что недостоин быть епископом, присутствующие утвердили приговор и предали его анафеме. Узнав об этом, имп. Диоклетиан велел схватить и казнить всех участников Собора. Согласно актам, это произошло 23 авг. 303 г. (PL. 6. Col. 11–20; см.: *Hefele, Leclercq.* Hist. des Conciles. T. 1. Pt. 1. P. 207–208).

В Liber Pontificalis сообщается, что М., сын римлянина Проекта, занимал кафедру в то время, когда началось «великое» гонение и за месяц было казнено 16 или 17 тыс. христиан. По приказу гонителей М. воскурил благовония идолам, но вскоре раскаялся в отступничестве. Имп. Диоклетиан велел обезглавить его вместе с мучениками Клавдием, Кирином и Антонином и оставить тела казненных без погребения. Лишь через 25 или 26 дней пресв. Маркелл ночью забрал останки мучеников и похоронил их в катакомбах Присциллы на Соляной дороге (26 апр.) (LP. T. 1. P. 72–73, 162). Во многих рукописях 2-й редакции Liber Pontificalis добавлено, что М. перед казнью заставил Маркелла, своего будущего преемника, поклясться, что он не отступит от Христа (Ibid. P. CCIX). По мнению Дюшена, эти сведения были заимствованы из агиографического сказания о М., составленного в кон. V в. и впосл. утраченного (Ibid. P. LXXIV, XCIX; ср.: *Caspar.* 1930. S. 97; *Amore.* 2013. P. 66). Это сказание, в котором М. был представлен как мученик, стало «ответом» донатистам, к-рые обвиняли Римских епископов в «предательстве».

По мнению Дюшена, противоречивые сведения о М. свидетельствуют о том, что донатисты в IV в. и римляне в V в. считали его отступником, но неясно, насколько обоснованным было это мнение. Состояние источников позволяет полагать, что в Римской Церкви деятельность М. намеренно замалчивалась в качестве своеобразной damnatio memoriae (LP. T. 1. P. LXXIV; *Duchesne.* 1898. P. 391–392; *Idem.* 1910. P. 93–95). Более определенно об этом высказался Каспар, считавший, что поминовение епископа могло быть прекращено по указанию его преемника Маркелла I (*Caspar.* 1930. S. 98–101). После М. христ. община Рима была «деморализована» и расколота на враждующие фракции, возможно, в результате «предательства» епископа, выдавшего гонителям книги Свящ. Писания (*Ste. Croix.* 2006. P. 76–77; ср.: *Barnes.* 1981. P. 38, 303–304; *Curran.* 2000. P. 49–50; *Green.* 2010. P. 213). Хотя М. мог быть казнен в связи с празднованием 20-летия правления императоров Диоклетиана и Максимиана, к-рое состоялось в Риме в нояб. 303 г., его не почитали как мученика (*Caspar.* 1930. S. 99; ср.: *Davis.* 1997. P. 461–462, 466). Высказывалось мнение, что епископ был низложен (напр.: *Green.* 2010. P. 213). Только Аморе последовательно отстаивал его невиновность (см.: *Amore.* 1957). Др. исследователи считали, что М. и его преемник Маркелл I — один и тот же человек: его образ мог быть «дублирован» из благочестивых соображений, так что М. был представлен как отступник от Христа, Маркелл I — как праведный понтифик (*Röttges.* 1956; *Schwarz.* 1962; *Pietri.* 1976. Vol. 1. P. 392–393). Против этой гипотезы высказался Делеэ (MartRom. Comment. P. 157).

Ко времени понтификата М. относится стихотворная надпись на мраморной трансенне из усыпальницы диак. Севера в катакомбах Каллиста. Надпись является эпитафией 10-летней Северы, дочери диакона; в ней говорится, что Север устроил «двойной кубикул с аркосолиями и луцернарием... тихий и мирный приют для себя и своих близких» «с разрешения своего папы Марцеллина» (iussu p[a]p[ae] sui Marcellini). Надпись Севера — самый ранний пример использования титула «папа» применительно к Римскому епископу (ICUR. N. S. T. 7. N 10183; см.: *Testini P.* Archeologia cristiana. Bari, 1980. P. 213, 384–385). Кубикул Севера расположен в той части катакомб, к-рая была обустроена скорее всего в кон. III в. Поблизости находятся усыпальницы епископов Гая и *Евсевия,* а также мучеников Парфения и Калокера, погибших в 304 г. Т. о., в нач. IV в. в этой части катакомб Каллиста хоронили видных представителей Римской Церкви.

М. скорее всего был погребен не в катакомбах Каллиста, где по традиции хоронили Римских епископов, а в катакомбах Присциллы на Соляной дороге. Возможно, это было связано с гонением: катакомбы Каллиста, известные рим. властям как важнейшее христ. кладбище, могли быть закрыты для христиан в соответствии с 1-м эдиктом императоров Диоклетиана и Максимиана (*Picard.* 1969. P. 733–736; *Spera L.* Les tombes des papes // Dossiers d'Archéologie. Dijon, 2000. N 255: Rome de Constantin à Charlemagne. P. 52–53). Об усыпальнице М. впервые упоминается в Liber Pontificalis: епископ был похоронен «в кубикуле, который сохранился до сего дня... в крипте рядом с телом св. Кресцентиона» (LP. T. 1. P. LXXIV, XCIX, CCIX, 72, 162). О гробнице мч. Кресцентиона говорится в неск. паломнических итинериариях VII в., но только в соч. «О гробницах св. мучеников в окрестностях города Рима» среди святых, похороненных в катакомбах Присциллы, назван М. (Itineraria et alia geographica. Turnhout, 1965. P. 320. (CCSL; 175)). Помещения к северо-западу от ипогея Ацилиев, служившие усыпальницей мч. Кресцентиона, идентифицированы благодаря паломническим граффити и упоминанию в эпитафии (ICUR. N. S. T. 9. N 24853–24854, 25165), но локализация гробницы М. остается под вопросом. По мнению О. Марукки, епископ был похоронен в самом большом кубикуле ипогея Ацилиев (*Marucchi.* 1907). Однако большинство исследователей полагают, что погребение М. находилось в одном из 2 кубикулов усыпальницы Кресцентиона. В этом помещении находится единственная гробница в аркосолии, в к-рой мог быть захоронен либо М., либо мученик. Среди фресок на стенах кубикула — изображение 3 отроков, к-рые отказываются поклониться идолу Навуходоносора (1-я пол. IV в.); этот сюжет мог быть

связан с воспоминаниями о действительном или мнимом отступничестве М. (*Tolotti*. 1970. P. 283–301; см.: *Pohlkamp*. 2008. S. 267–268; *Amore*. 2013. P. 60, 67). Однако Дюшен осторожно высказал сомнение в том, что М. и Марцеллин, гробницу которого почитали в катакомбах Присциллы,— одно лицо (об этом сообщается только в Liber Pontificalis — см.: LP. T. 1. P. 163; *Caspar*. 1930. S. 99). В пользу отождествления Марцеллина, похороненного в катакомбах, с М. косвенно свидетельствует тот факт, что при папе *Сильвестре I* на поверхности земли над ипогеем Ацилиев была построена небольшая базилика, ставшая папской усыпальницей (в частности, там был похоронен Маркелл I, умерший в изгнании).

В ранних источниках, за исключением Liber Pontificalis, нет данных о том, что М. принял мученическую кончину. Скорее всего этот факт был придуман в V–VI вв., чтобы снять с епископа обвинения в отступничестве (*Green*. 2010. P. 213; *Amore*. 2013. P. 66). Нет сведений и о почитании М. в Риме (*Caspar*. 1930. S. 99; *Episcopo*. 2003. P. 16–17). Однако М., возможно, изображен на медальоне 2-й пол. IV в., выполненном в технике «золотое стекло» (профильный бюст мужчины средних лет с курчавыми волосами и короткой бородой; медальон обнаружен в 1767 на кладбище Калеподия на Аврелиевой дороге; см.: *Ladner G. B.* I ritratti dei Papi nell'Antichità e nel Medioevo. Vat., 1941. P. 48).

Поминовение М. с кратким сказанием, составленным на основе Liber Pontificalis, было впервые указано в мартирологе Беды Достопочтенного под 26 апр. (день погребения епископа). После этого память М. и пострадавших с ним Клавдия, Кирина и Антонина была внесена в некоторые другие средневековые календари и мартирологи (см., напр.: *Quentin*. 1908. P. 103–104, 320, 425, 471, 482; Der karolingische Reichskalender und seine Überlieferung bis ins 12. Jh. / Hrsg. A. Borst. Hannover, 2001. Tl. 2. S. 817–818. (MGH. Mem.; 2/2)). В Риме литургическое поминовение М. засвидетельствовано с XI в. (*Jounel*. 1977. P. 137, 196, 233–234). Согласно описаниям рим. святынь XVI–XVII вв., глава епископа хранилась в базилике Санта-Мария-Маджоре; в наст. время в ризнице храма находится серебряный бюст-реликварий М. (1807). По другой версии, святыня почиталась в мон-ре Санта-Круш в *Коимбре* (ActaSS. Apr. T. 3. P. 414). Память М. 26 апр. была внесена кард. Цезарем *Баронием* в Римский Мартиролог (MartRom. Comment. P. 156–157). Поминовение М. и Клета (см. *Анаклет I*), понтификов и мучеников, было указано в календаре Римского Миссала, изданного после *Тридентского Собора*. Во время литургической реформы после *Ватиканского II Собора* литургическое поминовение М. и Клета было исключено из Римского календаря, т. к. праздник имел позднее происхождение, а достоверных сведений об этих понтификах почти не было (Calendarium Romanum ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. Vat., 1969. P. 71, 121). Память М. отсутствует в действующей редакции Римского Мартиролога (2001). Т. о., его почитание в Римско-католической Церкви прекращено. Однако в РПЦ 7 июня совершается память сщмч. М., папы Римского, мучеников Клавдия, Кирина и Антонина (*Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 172). По-видимому, поминовение М. было введено свт. *Димитрием*, митр. Ростовским, который под этой датой привел сказание в качестве дополнения к сказанию о папе Маркелле I («О священномученике Маркеллине папе» — Книга Житий святых. Июнь—август. К., 1764. Л. 47–47 об). Повествуя о М., к-рый «оставил образ покаяния» нетвердым в вере христианам, свт. Димитрий в основном пересказал соответствующий раздел «Житий святых Ветхого и Нового Завета» Петра Скарги (*Skarga P.* Żywoty Świętych Starego y Nowego Zakonu na każdy dzień przez cały rok. Kraków, 1934. T. 2. S. 171–173).

Среди *Лжеисидоровых декреталий* есть 2 послания М. (*Jaffé*. RPR. N †158–†159). Первое направлено против арианской ереси; во 2-м послании, адресованном епископам Востока, содержатся призывы прекратить распри и не повиноваться имп. указам, противоречащим Божественному праву.

Ист.: BHL, N 5223b, 5223d, 5223f–g; ActaSS. Apr. T. 3. P. 412–414; LP. T. 1. P. LXXIII–LXXIV, XCIX, CCIX, 72–73, 162–163; T. 3. P. 4–5, 75–76; Liber Pontificalis. Pars 1 / Ed. Th. Mommsen. B., 1898. P. 41–42, 242. (MGH. Gest. Pont. Rom.; 1); Das Kalenderhandbuch von 354: Der Chronograph des Filocalus / Hrsg. J. Divjak, W. Wischmeyer. W., 2014. Bd. 2. S. 517–520, 528–529, 557–560.

Лит.: *Duchesne L.* La nouvelle édition du «Liber Pontificalis» // MArHist. 1898. T. 18. P. 381–417; *idem*. Histoire ancienne de l'Église. P., 1910[4]. T. 2. P. 92–97; *Marucchi O.* Il sepolcro di papa Marcellino nel cimitero di Priscilla // NBAC. 1907. Vol. 13. P. 115–145; *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. 1927. Bd. 46. S. 321–355; *idem*. Geschichte des Papsttums. Tüb., 1930. Bd. 1. S. 97–99; *Leclercq H.* Marcellin // DACL. T. 10. Pt. 2. Col. 1762–1773; *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*. Marcellino, papa, Claudio, Cirino e Antonino // BiblSS. Vol. 8. Col. 651–653; *idem*. I Martiri di Roma / Ed. A. Bonfiglio. Todi, 2013. P. 65–67; *Schwarz W.* Marcellus I // ZKG. 1962. Bd. 73. S. 327–334; *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. 2 vol.; *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; *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; *Di Berardino A.* Marcellino, santo // Enciclopedia dei papi. R., 2000. Vol. 1. P. 303–307; *idem*. Marcellinus, pope // Encyclopedia of Ancient Christianity / Ed. A. Di Berardino. Downers Grove (Il.), 2014. Vol. 2. P. 670–671; *Episcopo S.* Il titulus Marcelli sulla via Lata: Nuovi studi e ricerche archeologiche (1990–2000). R., 2003; *Clarke G. W.* Third-Century Christianity // The Cambridge Ancient History. Camb., 2005[2]. Vol. 12: The Crisis of Empire, A. D. 193–337 / Ed. A. K. Bowman et al. P. 589–671; *Ste. Croix G. E. M., de.* Aspects of the «Great» Persecution // *Idem*. Christian Persecution, Martyrdom, and Orthodoxy / Ed. M. Whitby, J. Streeter. Oxf.; N. Y., 2006. P. 35–78; *Pohlkamp W.* 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; *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. 795–811.

А. А. Королёв

МАРКЕЛЛИ́Н, сщмч. Римский (пам. 18 дек.), диак.— см. в ст. *Севастиан,* мч., и др. мученики.

МАРКЕЛЛИ́Н, мч. (пам. 24 мая) — см. в ст. *Мелетий Стратилат, Стефан, Иоанн, Серапион Египтянин, Каллиник волхв, Феодор, Фавст* и др. мученики.

МАРКЕЛЛИ́Н ИСПА́НСКИЙ, ЛУКИА́Н, САТУРНИ́Н, МАКСИА́Н И ИУЛИА́Н (I в. (?)), священномученики (пам. 3 июня; пам. зап. 8 янв.). Сохранилось неск. лат. Мученичеств Л. (в миру Лукий), Максиана и И., в которых упомянуты М. и С. (BHL, N 5008–5012). Все эти святые, вероятно, были уроженцами Рима. Их наставником в христ. вере был сщмч. *Дионисий Ареопагит.* Согласно одному из преданий, сщмч. *Климент,* еп. Римский, рукоположил сщмч. Дионисия во епископы и направил в Галлию для проповеди христианства, с ним отправились М., С., Л., Максиан и И.

Основные сведения Мученичеств относятся к миссии Л., Максиана и И. Л. назван учеником ап. Петра, с к-рым он был знаком до прихода в Рим сщмч. Дионисия Ареопагита. Л. был рукоположен во епископы сщмч. Климентом. По пути в Галлию через Италию святые проповедовали слово Божие, невзирая на лишения и противодействия местных жителей, и обратили ко Христу множество язычников. Затем они переправились на корабле в г. Арелат (ныне Арль, Франция) и там разделились: М. отправился в Испанию, С.— в Галлию, Дионисий Ареопагит, Л., Максиан и И.— в Лютецию (ныне Париж), но вскоре Л., Максиан и И. оставили Дионисия и отбыли в Белгику (Бельгийскую Галлию). Их миссия была очень успешной, однако вскоре вышел приказ имп. Домициана (81–96) о гонении на христиан. Началось преследование проповедников. Сначала арестовали Максиана и И., и после отказа поклониться идолам их зарубили мечами на глазах у престарелого Л. Палачи думали, что смерть сподвижников устрашит старца, но он мужественно исповедовал свою веру и назвал палачей идолопоклонниками, приносящими жертву диаволу. После жестоких пыток ему отсекли голову. Обезглавленный Л. на глазах у всех присутствующих поднялся, взял свою голову в руки и прошествовал по водам реки к месту, определенному им для своего погребения, где лег на землю и предал дух Господу. Это чудо несомненно вызывает ассоциации с таким же чудесным явлением во время мученичества Дионисия Ареопагита.

Л. нек-рое время считался епископом г. Бове и даже фигурировал в епископских списках. Однако это ошибочная информация. В Мученичестве упоминается г. Белловак (ныне Бове, деп. Уаза, Франция), но не сказано, что Л. был в нем епископом. По предположению Р. Васселинка, предание о епископстве возникло из-за того, что св. *Элигий,* еп. Новиомагский (Нуайонский; VI–VII вв.), перенес в церковь во имя Л., построенную им в Белловаке, мощи Л.

В мон-ре *Корби* хранилась рукопись VIII в., в к-рой Л. назван священником, казненным за исповедание христианства со своими сподвижниками, М. и С., в III в. в Белловаке, где в VII в. была построена посвященная ему базилика. Трудно установить долю легендарного и исторического материала в преданиях о Л., поскольку начало его широкого почитания относится только к IX в.

О М. никаких дополнительных сведений нет. Подробности его проповеди в Испании и обстоятельства кончины неизвестны. С. широко почитается в католической Церкви, подробнее о нем см. в ст. *Сатурнин,* сщмч., еп. Толозский (Тулузский).

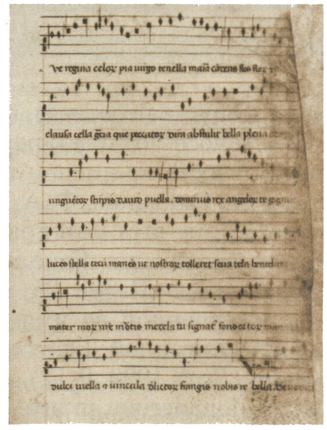
Мученичество Л., автором которого был Адон, еп. Бове (IX в.; BHL, N 5009), помещено в «Житиях святых, на русском языке изложенных по руководству Четьих Миней свт. Димитрия Ростовского» (ЖСв. Июнь. С. 62–74). В визант. и др. вост. агиографических источниках память этой дружины неизвестна. В греч. Церквах она также отсутствует.

Ист.: BHL, N 5009–5014; ActaSS. Ian. T. 1. P. 459–470; MartRom. Comment. P. 11.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 3. С. 207; *Renet H.* S. Lucien et les autres saints du Beauvaisis. Beauvais, 1892–1895. 3 t.; *Wasselynck R.* Luciano, Massimiano e Giuliano // BiblSS. Vol. 8. Col. 268–269.

МАРКЕ́ТТО ПАДУА́НСКИЙ [итал. Marchetto da Padova; лат. Marchetus de Padua] (ок. 1275, Падуя — 1-я пол. XIV в.), итал. муз. теоретик и композитор. Автор трактатов «Lucidarium in arte musice plane» (Разъяснение в искусстве плавной музыки), «Pomerium in arte musice mensurate» (Фруктовый сад в искусстве размеренной музыки) и его конспекта «Brevis compilatio» (Краткое изложение). Несмотря на широкую известность теоретического наследия М. П., о его жизни сохранилось мало сведений. Род. в семье падуанского портного. В 1305–1307 гг. он был кантором в кафедральном соборе Падуи.

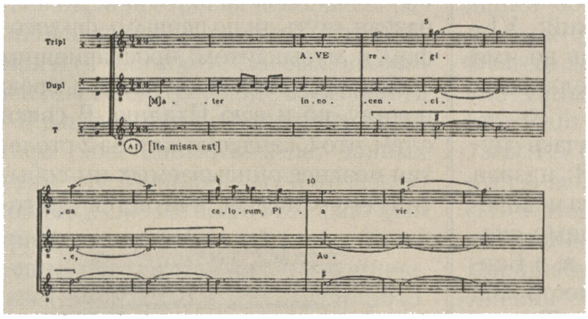
Небольшая биографическая заметка о М. П. содержится в книге Б. Скардеоне «О древнем городе Падуя» (*Scardeone.* 1560), где в главе «О знаменитых музыкантах Падуи» (De claris musicis Patavini) он был назван «чуть ли не первым» философом и музыкантом, прославившим своим искусством не только свою родину, но и всю Италию. В связи с тем, что Скардеоне жил на 2 столетия позднее описываемых им событий, его книга не считается достоверным источником информации о жизни М. П. Тем не менее документ, опубликованный К. Виварелли (*Vivarelli.* 2007. P. 284), подтверждает сообщение Скардеоне о пребывании М. П. при дворе кор. Неаполя Роберта Анжуйского, просвещенного и образованного монарха, к-рого ценили Дж. Боккаччо и Ф. Петрарка, посвятивший ему поэму «Африка». Отношения М. П. с неаполитанским двором подтверждают посвящения трактатов, на основе к-рых выявлено приблизительное время их создания. Так, «Lucidarium...», начатый М. П. в Чезене и законченный в Вероне (согласно колофону трактата), посвящен Раньери ди Дзаккария из Орвието, викарию Романьи и брату



Мотет Маркетто Падуанского «Ave Regina caelorum». Фрагмент рукописи (Bode. Canon. Class. Zat. 112. Fol. 61v). XIV в.

кор. Роберта Анжуйского Иоанна (графа Гравины). Раньери стал викарием Романьи после 20 мая 1317 г., а 11 июля 1318 г. Иоанн женился на Матильде д'Эно и стал князем ахейским (или морейским). Титул ахейского князя не указан в посвящении, следов. трактат был создан между этими двумя датами. Трактат «Pomerium...», посвященный кор. Роберту Анжуйскому, был написан вскоре после «Lucidarium...», не позже 1319 г.

М. П. считают автором 3 мотетов. Среди них мотет на текст богородичного антифона «Ave Regina caelorum»



Мотет Маркетто Падуанского «Ave Regina caelorum». Фрагмент расшифровки по изд.: Beck E. M. Marchetto da Padova. 1999. P. 14

(Радуйся, Царица небесная), в дуплуме (2-м голосе мотета) к-рого содержится акростих с именем теоретика: Marcum Paduanum. Ф. А. Галло предполагает, что этот мотет был написан для освящения Капелла-дельи-Скровеньи в Падуе 25 марта 1305 г., построенной во имя Девы Марии и расписанной Джотто и его учениками (*Beck*. 1999. P. 12).

Трактат «Lucidarium in arte musice plane» состоит из 16 частей, названных М. П. трактатами (tractatus), половина из к-рых разделена на главы (capitula). М. П. старается охватить максимально широкий круг тем, связанных с *григорианским пением* (musica plana, или cantus planus). При этом, несмотря на заявленную в названии направленность трактата на одноголосие григорианики, «Lucidarium...» знаменит своим учением о гармонии (конкретнее, об интервалах) и связанной с ним теорией хроматики — 1-й целостной концепцией этого явления в средневек. трактатах. По замечанию С. Н. Лебедева, М. П. первым в истории музыки обозначил взаимозависимость интервалов друг от друга, выраженную в тяготении (tendendum) диссонанса к консонансу. Украшенный хроматизмом диссонанс еще ярче оттеняет «более совершенный и красивый» консонанс. Для более тесного сопряжения интервалов (т. е. не просто «ради красоты» (causa pulchritudinis), но и «ради необходимости» (causa necessitatis)) М. П. представил новый способ соединения полутонов в тоне, связанный с его необычной теорией деления тона на 5 частей ($^1/_5$ тона М. П. называл диесой). Помимо традиционного пифагорейского разделения тона на большой (апотома, «диатонический полутон», 3 диесы) и малый (лимма, «энармонический полутон», 2 диесы) полутоны М. П. вводит новое деление на «хроматический полутон» ($^4/_5$ тона) и «диесу». Для обозначения хроматизмов в музыке М. П. предлагает новый термин «пермутация» (permutatio), а для введенного им способа разделения тона — знак «ложная музыка» (falsa musica), графическое начертание к-рого он объяснил позже в трактате «Pomerium...».

Трактатом «Lucidarium...» М. П. внес значительный вклад в теорию модальных ладов. Пытаясь разрешить актуальную для средневек. теории проблему ладовой атрибуции песнопений, М. П. предложил ряд ее оригинальных решений. При определении лада песнопения М. П. большее внимание уделяет т. н. видам (species) кварты и квинты (по-разному заполненные, они составляют звукоряды ладов), чем финалису и *амбитусу* песнопений. При этом в зависимости от ориентации видов кварты и квинты на финалис или конфиналис (5-я ступень вверху от финалиса) он разделяет лады песнопений на «правильные» (regularis, заканчивающиеся в финалисе, т. е. нетранспонированные), «неправильные» (irregularis, заканчивающиеся в конфиналисе, т. е. транспонированные на квинту вверх) и «выстроенные» (acquisitus, заканчивающиеся на др. звуках, т. е. не в финалисе и конфиналисе, а транспонированные на др. высоту, напр., как в причастном антифоне «Beatus servus», на кварту вверх). Исходя из амбитуса песнопений, зачастую не соответствующих заданным теоретической традицией параметрам *автентических ладов* и *плагальных ладов*, М. П. создает разветвленную классификацию, разделяя лады на «совершенные» (perfectus), «несовершенные» (imperfectus), «сверхсовершенные» (plusquamperfectus), «объединенные» (mixtus), «смешанные» (commixtus). Категория «смешанного» лада (tonus commixtus) связана уже не с внешними изменениями границ амбитуса лада, а с внутренними переменами в звукоряде. На примере разных способов «разбивки» (термин Лебедева) — interruptio — одного из видов квинты М. П. показал возможность появления этого интервала в границах разных ладов (*Сторчак*. 2016).

Трактат «Pomerium in arte musicae mensuratae», посвященный проблемам мензуральной нотации и ритмики, состоит из 3 книг, разделенных на главы. Вклад М. П. (входящего в «большую тройку» мензуралистов XIV в. наряду с *Филиппом де Витри* и *Иоанном де Мурисом*) в теорию музыки состоит в систематизации мензурального учения периода *Франко Кёльнского* и его последователей, переносе этого учения на итал. почву и установлении принципов итал. мензуральной нотации. Подобно Филиппу де Витри, М. П. уравнял в правах двойное и тройное деления бревиса, а также выстроил оригинальную систему делений темпуса (divisiones), фактически представляющую собой возможные сочетания мензур собственно темпуса и уже существующей de facto пролации (т. е. деления семибревиса), которая, однако, не имеет еще статуса самостоятельной мензуры (нет у М. П. и термина prolatio). Музыкально-теоретическая традиция трактата «Pomerium...», ставшая основой итальянской мензуральной теории эпохи Треченто, была подхвачена и в каком-то смысле завершена другим значительным итальянским теоретиком — Просдочимо де Бельдоманди — в XV в.

Среди др. последователей идей М. П. (прежде всего в ладовой теории) такие известные теоретики XV–XVI вв., как Уголино из Орвието, Иоанн *Тинкторис*, Иоанн Галльский, Николо Бурцио, Франкин *Гафурий*, Бонавентура да Брешиа, Джованни Ланфранко, Пьетро Арон и др. По мнению Дж. Герлингера, М. П. можно назвать самым влиятельным муз. теоретиком в Италии в период между *Гвидо Аретинским* и Иоанном Тинкторисом.

Муз. соч.: «Ave Regina celorum» // Bodl. Canon. Class. lat. 112. Fol. 61v–62v (изд.: Polyphonic Music of the 14th Cent. / Ed. K. von Fischer, F. A. Gallo. Monaco, 1976. Vol. 12: Italian Sacred Music. N 37).
Соч.: Lucidarium in arte musicae planae // *Gerbert.* Scriptores. 1784. T. 3. P. 64–121; Idem / A Critical ed., transl., and comment. J. W. Herlinger. Chicago, 1985; Idem / Introd., trad. e comment. M. della Sciucca // Lucidarium. Pomerium. Firenze, 2007. P. 19–207; Pomerium in arte musicae mensuratae // *Gerbert.* Scriptores. 1784. T. 3. P. 121–187; Idem // *Vecchi J.* Corpus scriptorum de musica. R., 1961. Vol. 6. P. 31–210; Idem / Introd. e comment. T. Sucato, trad. C. Vivarelli // Lucidarium. Pomerium Firenze, 2007. P. 209–457; Brevis compilatio in arte musicae mensuratae // *Coussemaker.* Scriptorum. 1869, 1963r. Vol. 3. P. 1–12; Idem // *Vecchi G.* Su la composizione del «Pomerium» di Marchetto da Padova e la «Brevis Compilatio». (Quadrivium. Bologna, 1956. Vol. 1. P. 177–205).
Лит.: *Scardeone B.* De antiquitate Urbis Patavii et claris civibus Patavinis libri tres. Basileae, 1560. P. 262; *Pirotta N.* Marchettus de Padua and the Italian Ars Nova // Musica Disciplina. R., 1955. Vol. 9. P. 57–71; *Gallo F. A.* Marchetus in Padua und die «franco-venetische» Musik des frühen Trecento // Archiv für Musikwissenschaft. Stuttg., 1974. Jg. 31. H. 1. S. 42–56; *Strunk O.* On the Date of Marchetto da Padova // *Idem.* Essays on Music in the Western World. N. Y., 1974. P. 39–43; *Herlinger J. W.* Marchetto's Division of the Whole Tone // JAMS. 1981. Vol. 34. N 2. P. 193–216; *Лебедев С. Н.* Учение о хроматике Маркетто из Падуи // Проблемы теории западноевроп. музыки (XI–XVII вв.). М., 1983. С. 34–59; *Berger K.* «Musica ficta»: Theories of Accidental Inflections in Vocal Polyphony from Marchetto da Padova to Gioseffo Zarlino. Camb., 1987, 2004r. P. 22–29, 86–87, 141–143; *Rahn J.* Marchetto's Theory of Commixture and Interruptions // Music Theory Spectrum. Oxf. etc., 1987. Vol. 9. P. 117–135; *idem.* Practical Aspects of Marchetto's Tuning // Music Theory Online: J. of the Society for Music Theory. 1998. Vol. 4. N 6 (www.mtosmt.org/issues/mto.98.4.6/mto.98.4.6.rahn.html [Электр. ресурс]); *Beck E. M.* Marchetto da Padova and Giotto's Scrovegni Chapel Frescoes // Early Music. L., 1999. Vol. 27. N 1. P. 7–23; *Vivarelli C.* «Di una pretesa scuola napoletana»: Sowing the Seeds of the Ars nova at the Court of Robert of Anjou // J. of Musicology. Berkley (Calif.), 2007. Vol. 24. N 2. P. 272–296; *Сторчак Н. С.* Многоликость лада в трактате Маркетто Падуанского «Lucidarium in arte musice plane» // Старинная музыка. М., 2014. № 4. С. 4–8; *она же.* Учение о ладовой переменности в трактате «Lucidarium» Маркетто Падуанского // Науч. вестн. Моск. консерватории. 2016. № 1(24). С. 58–71.

Н. С. Сторчак

МАРКИА́Н [греч. Μαρκιανός] († между 471–474), прп. (пам. 10 янв.), пресв. и эконом храма Св. Софии в К-поле.

Источники. Житие М., написанное неким Сергием, полагавшимся на рассказы очевидцев, сохранилось в неск. версиях. Впрочем, не все исследователи поддерживают раннюю датировку этого памятника (напр., к кон. VIII в. его создание относит Дж. Уэртли — *Wortley.* 2011. S. 728). Оно было издано в краткой редакции А. И. Пападопуло-Керамевсом по рукописи Hieros. Sab. 242, X в., и в пространной — М. Гедеоном по рукописи Ath. Cutl. 37, XI в. (содержит дополнительные сюжеты: о серебряных дел мастере, обманывавшем М., о дарах готов Аспара и Ардавурия, о посещении М. домов терпимости, о строительстве ц. св. Иоанна Предтечи в квартале Даниила). Критическое издание осуществлено Уэртли (*Wortley.* 2011. S. 735–771). В X в. Житие М. было переработано *Симеоном Метафрастом* (BHG, N 1034). Редакция Жития (BHG, N 1034b), вошедшая в Императорский Минологий 1034–1041 гг., опубликована Ф. Алькеном. В Житии М. содержатся интересные описания архитектурных сооружений и приводятся важные детали жизни К-поля V в. Сведения о М. также содержатся в «Церковной истории» *Феодора Чтеца* и в Житии прп. Авксентия Вифинского.

Житие. Родители святого были знатного происхождения и состояли в родстве с имп. семьей. В правление имп. *Маркиана* (450–457) и его супруги св. *Пульхерии* они переселились из Рима в К-поль. М. получил прекрасное образование. В Житиях подчеркивается, что М. был воспитан родителями в правосл. вере и в христ. добродетелях, но не сообщается, что в юности он принадлежал к секте *новациан* (*Theod. Lect.* Eccl. hist. I 13 // PG. 86. Col. 172), к-рая отличалась аскетическим образом жизни. Этот факт дал повод исследователям задаться вопросом, не являлся ли М. последним новацианским епископом К-поля (*Wortley.* 2011. S. 733). Однако уже в молодые годы М. обратился в православие, во многом благодаря прп. *Авксентию Вифинскому* (PG. 114. Col. 1380). М. полюбил посещение храмов Божиих и церковных служб, К-польский патриарх (видимо, свт. *Анатолий* (449–458)) заметил благочестивого и скромного молодого человека и сделал его клириком. Немного позднее свт. *Геннадий I* (458–471) счел М. достойным пресвитерского сана, а потом поставил и экономом Великой ц. (т. е. Св. Софии); в его обязанности входило заведование церковным имуществом, в т. ч. недвижимым. Полученное после смерти родителей богатое наследство М. потратил на сооружение и благоукрашение церквей, а также на милостыню нищим. М. вел строгую аскетическую жизнь, носил простую одежду и не имел даже второго хитона на смену.

Прп. Маркиан. Эмалевая вставка на Мартвильской иконе Пресв. Богородицы «Одигитрия». X–XI вв. (ГМИГ)

М. построил новую прекрасную церковь во имя вмц. Анастасии Узорешительницы у Домниновых портиков. В 459 г. в день ее освящения патриарх Геннадий I со всем клиром и император с синклитом и народом совершали торжественное шествие, перенося мощи вмц. Анастасии из малой ветхой церкви в новую большую. Во время шествия к М. подошел убогий, прося милостыню. Не имея при себе ничего, М. незаметно отошел в укромное место, снял хитон и отдал его нищему, оставшись только в фелони. После освящения церкви и положения мощей вмц. Анастасии патриарх велел М. совершать вместе с ним Божественную литургию. М. всячески старался, чтобы присутствующие не заметили, что фелонь одета прямо на тело, но все чудесным образом увидели, что под фелонью у М. блестит имп. одеяние. Нек-рые из пресвитеров смутились и пожаловались на М. патриарху Геннадию. По окончании службы он призвал к себе М. и начал укорять его за то, что тот носит столь роскошные вещи. Но преподобный припал со смирением к ногам патриарха, уверяя, что никогда не носил императорских одежд. Патриарх открыл фелонь и увидел нагое тело. М. был вынужден рассказать о том, как отдал нищему ради Христа хитон. Все, кто слышали это и видели под фелонью М. имп. одежду, прославили Бога. Преподобный продолжал терпеть добровольную нищету. Однажды, промокнув под дождем, он начал сушить одежду дома

над углями, не имея сменной, и запер за собой двери. В это время патриарху понадобилось позвать к себе эконома. Когда посланные пришли к М., тот не отпер им, но обещал вскоре прийти. Эконом задерживался, один слуга решил выяснить, что происходит, и, подсмотрев в щель, увидел сохнущую над углями одежду М.

За подвижническую жизнь Бог даровал М. дар чудотворений — он мог изгонять бесов и исцелять больных. Однажды на праздник в ц. вмц. Анастасии собралось много народа, одна беременная женщина поднялась из-за тесноты в храме на хоры, но случайно упала оттуда и умерла. После усердной молитвы М. женщина ожила и оказалась здоровой и невредимой. В 471 г. в К-поле случился сильный пожар и, когда огонь уже окружил ц. вмц. Анастасии, М. поднялся на крышу храма и молился о его спасении. Чудесным образом огонь не повредил церковное здание (*Theod. Lect.* Eccl. hist. I 23 // PG. 86. Col. 177).

У моря вместо ветхого храма во имя вмц. Ирины М. возвел новую церковь. Во сне М. было видение о том, на каком месте построить новую церковь, как она должна выглядеть и какие размеры иметь. М. принялся за строительство с великим усердием, помогая чернорабочим. В Житии рассказывается, как враг рода человеческого долгое время мешал строителям установить колонну слева от св. престола, и только после особой молитвы М. им удалось это сделать. Он также обновил церкви вмч. Феодора в Тенетре, мч. Исидора Хиосского, мч. Стратоника в Регии.

М. имел обыкновение ходить ночью по улицам и раздавать милостыню, а если находил умершего бедняка, омывал и одевал его. При этом он говорил: «Встань, брат, яви мне свою любовь во Христе!» Покойник, повинуясь слову святого, в знак благодарности поднимался и целовал М., а затем снова становился недвижим. Когда это увидел решивший проследить за святым серебряных дел мастер, у к-рого М. разменивал золотые монеты на мелочь для подаяния, он раскаялся в том, что регулярно обсчитывал его. М. увещаниями и щедрой помощью наставил на путь истинный множество блудниц. Услышав о М., из Рима в К-поль приехала кровоточивая женщина, супруга одного из сенаторов. Едва коснувшись М., она исцелилась от многолетней болезни.

Согласно Житию, перед М. «благоговели императоры, народ был поражен изумлен, и синклит почитал его» (*Wortley.* 2011. S. 753). Полководцы, готы Аспар и Ардавурий, хотя и были арианами, из уважения к М. делали значительные вклады в ц. вмц. Анастасии, и тот в знак благодарности в определенные дни читал богослужебные тексты на готском языке.

М. преставился незадолго до окончания строительства и освящения ц. вмц. Ирины. Его тело было с почестями погребено в построенном им мон-ре св. Иоанна Предтечи в квартале Даниила, близ ц. мч. Мокия. О завершении сооружения ц. вмц. Ирины позаботилась Верина, супруга имп. *Льва I* Великого (457–474), которая украсила купол золотом и внутри отделала храм в память о М. Это произошло до 474 г., т. к., по Житию, Верина окончила строительство церкви при жизни мужа. Т. о., последнее историческое событие, в котором участвовал М.,— это пожар 471 г., в 474 г. его уже не было в живых, т. е. святой скончался между 471 и 474 гг.

Высказывалось предположение, что церковное поминовение М. первоначально совершалось 9 янв. (Житие в Синаксаре К-польской ц.— SynCP. Col. 379–380; служба в *Евергетидском Типиконе* 1-й пол. XII в.— *Дмитриевский.* Описание. Т. 1. С. 389), но было перенесено на 10 янв. (*Mateos.* Typicon. T. 1. P. 194).

Пространная редакция Жития М. (BHG, N 1033) была переведена на русский язык (*Творогов О. В.* Переводные жития в рус. книжности XI–XV вв.: Кат. М.; СПб., 2008. С. 82) и включена в древнерус. домакариевские Четьи-Минеи (напр., РГБ. Вол. № 593, посл. четв. XV в.) и в ВМЧ (ВМЧ. Янв. Дни 6–11. Стб. 450–469).

Ист.: BHG, N 1032–1034b; PG. 114. Col. 429–456; ActaSS. Ian. T. 1. P. 609–619; *Παπαδόπουλος-Κεραμεύς Ἀ.* Ἀναλέκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας. Πετρούπολις, 1897. Τ. 4. Σ. 258–270; *Γεδεών.* Ἑορτολόγιον. Σ. 272–277; *Halkin F.* Le Ménologe Impérial de Baltimore. Brux., 1985. P. 99–124. (SH; 69); *Νικόδημος.* Συναξαριστής. 2002. Т. 3. Σ. 57–58; *Wortley J.* Vita Sancti Marciani Oeconomi // BZ. 2010. Bd. 103. S. 735–771 [текст].

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 9–10, 57; Т. 3. С. 19–20; *Janin R.* Marciano, prete di Costantinopoli, santo // BiblSS. Vol. 8 P. 689; *Stiernon D.* Marcian the Presbyter // EEC. Vol. 1. P. 523; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 300; *Saradi H.* Notes on the Vita of St. Markianos // Bsl. 1996. Vol. 57. N 1. P. 18–25; *Wallraff M.* Markianos: Ein prominenter Konvertit vom Novatianismus zur Orthodoxie // VChr. 1998. Vol. 52. N 1. S. 1–29; *Mango C.* Le terme antiforos et la Vie de S. Marcien économe de la Grande Église // Mélanges J.-P. Sodini. P., 2005. P. 317–328; *Μακάρ. Σιμων.* Νέος Συναξ. 2005. Т. 5. Σ. 116–118; *Wortley J.* Vita S. Marciani Oeconomi // BZ. 2011. Bd. 103. N 2. S. 715–734 [исслед.].

О. В. Л.

Иконография. Изображение М. известно по миниатюрам, сопровождающим минейные тексты в византийских рукописях XI–XII вв. На композиции, предваряющей Житие святого в Императорском минологии на янв. из Музея Уолтерс в Балтиморе (Baltim. 521. Fol. 61r, 2-я четв. XI в.), святой стоит перед фасадом здания, центр которого выделен 3-угольным портиком, по сторонам — окна с нарядными переплетами. Он сед, с короткими волосами и бородой. Его священническое облачение составляют длинная синяя туника, коричневая фелонь, из-под нижнего края к-рой виднеется епитрахиль с золотым шитьем. Обеими руками святой прижимает к себе Евангелие. Эта композиция восходит к миниатюре в Минологии Василия II (Vat. gr. 1613. P. 107, 1-я четв. XI в.). На единственной миниатюре из рукописи Минология за 1-ю половину янв. (Sinait. gr. 512. Fol. 2v, 1055–1056 гг.) он стоит в верхнем ряду у правого края за мч. Полиевктом. Из-за плохой сохранности красочного слоя различимы лишь иерейские одежды — светлое платье, короткая коричневая фелонь, епитрахиль с шитьем на конце; на левой покровенной руке он держит кодекс, правая — перед грудью в жесте благословения. На маргинальной миниатюре из Евангелия с минологием на год (Vat. gr. 1156. Fol. 294 r, 3-я четв. XI в.) М. представлен рядом со свт. Григорием Нисским, облачен в одежды, более похожие на монашеские,— темно-коричневый плащ, охристое платье, черный подрясник, параман. Он сед, с длинной бородой, в правой руке крест, левая раскрыта в жесте орации; в рост — на миниатюре из Минология (Marc. 585. Fol. 6v, XII в.). Как монах с крестом в руках и Евангелием с подписью ὁσιος М. изображен на эмалевой пластинке X–XI вв., украшающей Мартвильский триптих. Тот же тип был унаследован поствизант. искусством. Образ М. присутствует в росписи кафоликона мон-ря Дионисиат, в куполе юго-вост. алтарного компартимента (1546/47, мастер Дзорзис Фукас). Он облачен в белый подрясник, розовую короткую фелонь.

В рус. иконописных подлинниках сводной редакции XVIII в. святой упоминается в одном случае как пресвитер и «иконом Великой церкви» и описан старцем: «Брада покороче Афанасиевой, риза поповская, в руках Евангелие» (*Филимонов.* Иконописный подлинник. С. 247); в другом — назван по-

сле всех святых, память которых приходится на 10 янв., как «преподобный отец наш... пресвитер», с прежними особенностями внешности и одеяний, но с добавлением: «Без амфора» (*Большаков.* Подлинник иконописный. С. 64). В прилагающихся к подлиннику в редакции С. Т. Большакова лицевых святцах М. стоит рядом со свт. Григорием Нисским, на М. плащ, похожий на монашескую мантию, в руках свернутый свиток. Волосы короткие, борода недлинная, широкая, без заострения на конце. В руководстве В. Д. Фартусова (1910) кратко пересказывается эпизод Жития, в к-ром дается объяснение, почему М. следовало писать без подрясника: во время патриаршей литургии святой поделился исподним с нищим, но патриарх и др. иереи увидели его не нагим, а в блестящих одеждах (*Фартусов.* Руководство к писанию икон. С. 148). Вероятно, помня об этом эпизоде, следует атрибутировать как М. одну из фигур в Минологии на весь год Димитрия Палеолога (Bodl. gr. theol. f. 1. Fol. 24v, 1322–1340 гг.): на листовой 4-частной миниатюре в 1-м клейме по сторонам выше изображения свт. Григория Нисского представлены еще 2 святых, один из к-рых, в правом верхнем углу,— старец в розовой ризе, без омофора, но с крестом в руках; утраты живописи на лике и отсутствие идентифицирующих этих святых надписей затрудняют атрибуцию.

Лит.: *Мијовић.* Менолог. С. 195, 199, 200; The Monastery of St. Catherine at Mount Sinai: The Illustrated Greek Manuscripts / Ed. G. Galavaris, K. Weitzmann. Princeton, 1990. Vol. 1. Cat. 27. Pl. 15. Fig. 198. P. 70–73.

М. А. Маханько

МАРКИА́Н († 392), прп. Кирский (пам. 18 янв., 2 нояб.). Сведения о М. содержатся в «Истории боголюбцев» блж. *Феодорита* Кирского (*Theodoret.* Hist. rel. 3. 1–23), где ему посвящена отдельная глава, представляющая подробное и красноречивое описание его подвигов и чудес. М. род. в г. Кир (Кирр) в благородной семье. С раннего детства он был окружен роскошью; отличался могучим и красивым телосложением. Но, оставив богатство и презрев все мирские блага, М. избрал местом жительства «самое сердце пустыни» (Ibid. 3. 2). Он затворился в несоразмерной своему высокому росту хижине, где нельзя было выпрямиться из-за низкой крыши, а в лежачем положении — вытянуть ноги. М. питался хлебом только 1 раз в день, вечером, разделяя кусок, весивший 1 литру (256 г), на 4 дня, чтобы тело получало лишь самое необходимое для жизни и плоть всегда алкала. Он считал, что для подвижника лучше всего принимать пищу каждый день, но не есть досыта. Истинным постом М. называл постоянную нехватку чего-либо (διηνεκής ἔνδεια). Нек-рое время спустя после полного воздержания от к.-л. общения с людьми М. взял к себе 2 учеников — Евсевия, ставшего его преемником, и Агапита, буд. епископа, открывшего впосл. в сел. Никерты близ Апамеи 2 уч-ща.

Когда вокруг М. стали собираться и др. последователи, на Евсевия были возложены управление общиной и забота об учителе: он один имел право навещать М. Однажды ночью Евсевий заметил в его келье свет, заглянул в окно и увидел нерукотворное сияние над головой учителя, к-рое позволяет ему читать Свящ. Писание. Евсевий также стал свидетелем того, как заползший в хижину М. змей распался на мн. части, словно сожженный огнем, от крестного знамения и дуновения уст святого.

М., удостоенный Господом дара чудотворения, старался скрыть его и неохотно творил чудеса (напр., исцеление бесноватой дочери благородного жителя Верои). Точно так же, как правило, не показывал М. и духовную мудрость, когда после Пасхи он позволял приходить к нему всем желающим. Среди посетителей М. были и архиереи: свт. *Флавиан I,* еп. Антиохийский, Акакий Веройский, Евсевий Халкидонский, Исидор Кирский, Феодот Иерапольский (Ibid. 3. 11), однако из смирения подвижник не стал беседовать с ними, передав через прислужника, что слова простого отшельника ничто по сравнению со словом Божиим, к-рое можно каждый день читать в Свящ. Писании. Блж. Феодорит рассказывает о том, как М. для духовной пользы посетил отшельник Авит из соседней пустыни (Ibid. 3. 12). Сначала он отказался от угощения из специально сваренных по этому случаю бобов и репы, т. к. не имел обыкновения принимать пищу до наступления вечера. Однако М. сумел убедить Авита в том, что «дело любви дороже поста» (Ibid. 3. 13). М. отверг дары своему мон-рю, привезенные сестрой и племянником, велев раздать их др. обителям, т. к. те «захотели облагодетельствовать нас, движимые чувством естественного родства, а не ради служения Богу» (Ibid. 3. 14).

Блж. Феодорит отмечал, что М. «всегда был строг в Божественных догматах», отвергая еретические учения *Ария, Аполлинария, Савеллия* и евхитов (Ibid. 3. 16). Он привел в согласие с Церковью мн. подвижников в этой местности (в т. ч. добродетельного старца Авраамия), к-рые пребывали в неведении о правиле I Вселенского Собора относительно дня празднования Пасхи и придерживались древнего местного обычая.

Т. к. нек-рые благочестивые христиане заранее приготовили в своих церквах ковчеги для погребения святого, надеясь стать обладателями его мощей, из-за чего между ними начали возникать распри, М. завещал Евсевию похоронить его тело в тайном месте, о к-ром никто не должен был знать, кроме него и 2 ближайших учеников, пока не пройдет значительное число лет. Когда М. скончался, Евсевий сначала похоронил святого, сровняв поверхность земли, а затем объявил о его смерти. Даже спустя более 50 лет съехавшиеся в мон-рь многочисленные верующие не смогли найти могилу и мощи М. Через нек-рое время последний из остававшихся в живых свидетелей погребения М. указал его могилу; мощи святого были обретены и перенесены в каменную гробницу.

Рассказ блж. Феодорита о М. кратко изложен в византийских Синаксарях под 18 янв. и 2 нояб. Под 18 янв. краткое Житие М. содержится в Синаксаре К-польской ц. и в большинстве других Синаксарей (SynCP. Col. 400–401, в т. ч. включает 2 чуда: о светильнике и змее; М. назван чудотворцем), в стишных Синаксарях более пространное Житие М. помещено под 2 нояб. (SynCP. Col. 189–190). Оба варианта текста известны славянской агиографической традиции в составе стишного Пролога (*Петков, Спасова.* Стиш. Пролог. 2009. Т. 3. С. 10–11; 2010. Т. 5. С. 44–45). В последнем случае М. ошибочно назван не Кирским, а Киринейским. С этим заглавием данный текст вошел в ВМЧ под 18 янв. (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 404 (1-я паг.)). В Четьих-Минеях свт. Димитрия Ростовского под 2 нояб. приведена краткая житийная заметка, а под 18 янв.— только память М. с отсылкой на 2 нояб. (*Димитрий Ростовский, свт.* Книга жития святых. К., 1764. Кн. 1. Л. 193 об.; Кн. 2. Л. 353 об.). В «Житиях святых, на русском языке изложенных по руководству Четьих Миней свт. Димитрия Ростовского»

под 2 нояб. помещено Житие М. из стишного Пролога (ЖСв. Нояб. С. 30–31), а под 18 янв. к.-л. сведения о М. отсутствуют.

В XVI в. кард. Ц. Бароний внес память М. в Римский Мартиролог под 2 нояб. (MartRom. Comment. P. 492).

Время смерти М. обычно относят примерно к 388 г., но болландисты предложили уточненную дату этого события — 392 г. (BHG. P. 135. Nov. auct.).

Сочинения. В средневековой рукописной традиции под именами Маркиана Подвижника, или Маркиана Аскета, известен корпус из 11 небольших произведений аскетического содержания, сохранившихся на греч. и сирийском языках в 17 рукописях. Из этих произведений 2 известны в греч. оригинале, еще 2 — в греч. и в сир. переводе и 7 — только по сир. переводу. Кроме того, как в греческой, так и в сирийской версии «Апофтегм» (см.: *Apophthegmata Patrum*) есть фрагменты из этих произведений. Еще 3 фрагмента сохранилось в сирийском «Эдесском флорилегии» (сер. VI в.).

В 1959 г. Ж. Кирхмайер исследовал греч. часть этой группы сочинений (*Kirchmeyer.* Le moine Marcien. 1962); вероятным автором этих текстов он предложил считать Маркиана Вифлеемского (ок. 410–492), палестинского монаха, активного участника антихалкидонской оппозиции в Палестине во 2-й пол. V в., после 480 г. примкнувшего к правосл. партии. Об этом Маркиане упоминают *Захария Ритор* в «Церковной Истории» (*Zach. Rhet.* Hist. eccl. III 3; нач. VI в.) и агиограф *Кирилл Скифопольский* в «Житии прп. Евфимия Великого» (сер. VI в.).

Ж. Лебон, изучавший сирийскую часть этого корпуса сочинений, пришел к выводу, что они созданы в 60–80-х гг. IV в. (*Lebon.* 1968). Круг ересей, которыми интересуется автор (ариане, аполлинаристы, евхиты), был актуален для Сирии 2-й пол. IV в., но не для Палестины V в. Лебон также предложил отождествить автора с М., который упоминается в трудах блж. Феодорита Кирского. Вместе с тем Лебон исключил из предполагаемого корпуса М. 2 сочинения, известных только по-гречески: «Паноплию к монахам» и трактат «О различных нравственных вопросах». Вместо них он включил в корпус фрагменты «Эдесского флорилегия» сер. VI в.

Сир. часть этого корпуса охватывает сочинения: 1) трактат «О покаянии»; 2) трактат «О совершенном учении о душе», посвящен теме нападок сатаны и борьбе со страстью сребролюбия. В среднюю часть текста включено также отступление о цели воплощения Христа; 3) «Наставление о крещении», рассуждение о великих дарах, к-рых мы сподобляемся в этом таинстве, и призыв к тем, кто совершил грехопадение после крещения, возложить свою надежду на покаяние; 4) «Увещательное слово о вере Церкви», произведение догматического содержания, направленное на утверждение правосл. никейского вероучения против ариан и аполлинаристов; 5) трактат «Против последователей учения Аполлинария и Виталия», посвящен опровержению этих ересей. Виталий — епископ общины аполлинаристов Антиохии, современник М.; 6) «О смерти за истину»; 7) «О покаянии»; 2-е сочинение на ту же тему сохранилось с большими лакунами. Кроме этих работ в «Эдесском флорилегии» есть 3 фрагмента: «О вере», «Об учении Церкви о вере в Св. Троицу» и «О воплощении».

По-сирийски и по-гречески сохранилось 2 сочинения М.: 8) трактат «О подвижнической жизни» (вариант названия по-гречески) или «О смирении» (вариант в сир. переводе). Сир. вариант известен в краткой и пространной редакциях, и обе они несколько отличаются от греч. варианта. Сир. версия этого трактата также известна в рукописной традиции под именем *Евагрия Понтийского;* 9) «О посте» (PG. 65. Col. 1109–1117); небольшой фрагмент из этого сочинения присутствует также в греч. и сир. версиях «Апофтегм».

Только по-гречески известны: 10) «Паноплия к монахам», произведение из корпуса сочинений, приписываемых прп. *Ефрему Сирину.* В состав корпуса М. оно включено Кирхмайером; 11) «О различных нравственных вопросах», условное название этому трактату дано по его первым словам: «Многочисленный и разнообразный...» (Πολυμερὴς καὶ πολύτροπος...). Это сочинение находилось в корпусе трудов, приписываемых прп. *Нилу* Синайскому, и было ранее уже хорошо известно исследователям. Существует также его средневек. араб. перевод, в котором оно также приписано Нилу (*Graf.* Geschichte. Bd. 1. S. 400).

Кирхмайер также обнаружил под именем М. 3 фрагмента в сборнике «Пандекты» визант. канониста *Никона Черногорца* (XI в.) (*Kirchmeyer.* Le moine Marcien. 1962. P. 351–353). Автором 1-го фрагмента назван Маркиан Вифлеемский; фрагмент представляет собой теоретическое рассуждение о том, что легче совершить видимый грех, нежели внутренний. Автором 2 др. указан просто «святой Маркиан» или «Маркиан пустынник». Во 2-м фрагменте речь идет о запрете монашествующим иметь к.-л. общение с женщинами. 3-й касается темы покаяния и обнаруживает близость к соч. «О покаянии» из корпуса М. Краткость фрагментов и их связь с общим контекстом труда прп. Никона не дают возможности провести их стилистический анализ. Однако принадлежность по крайней мере 3-го из этих фрагментов М. представляется весьма вероятной.

Соч.: PG. 65. Col. 1109–1117; 79. Col. 1279–1286; *Bejan.* Acta. T. 7. N 150; Florilegium Edessenum anonymum: Syriace ante 562 / Hrsg. I. Rucker. Münch., 1933. S. 60–64; *Muyldermans J.* Evagriana Syriaca. Louvain, 1952. P. 109–114, 146–150; *Guy J. C.* Recherches sur la tradition grecque des Apophthegmata Patrum. Brux., 1962. P. 168; *Kirchmeyer J.* Le «Περὶ ἀσκητικοῦ Βίου» de l' abbé Marcien // Le Muséon. 1962. Vol. 75. P. 357–365; *Lebon J.* Le moine St. Marcien. Leuven, 1968.

Иcт.: BHG, N 1031; PG. 82. Col. 1324–1340; ActaSS. Nov. T. 1. P. 535–542; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 2. Σ. 16–18.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 17, 341; *Sauget J.-M.* Marciano, eremita di Ciro, santo // BiblSS. Vol. 8. 687–688; *Baumstark.* Geschichte. S. 90, 165; *Kirchmeyer J.* Le moine Marcien (de Bethléem) // StPatr. 1962. Vol. 5. P. 341–359. (TU; 8); *Lebon J.* Le moine St. Marcien. Louvain, 1968; *Cavalcanti E.* Marcian the Ascetic // EEC. Vol. 1. P. 523; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 300; *Μακάρ. Σιμων.* Νέος Συναξ. 2004. Т. 3. Σ. 25–28.

О. В. Лосева, Д. В. Зайцев

МАРКИА́Н († I в.), сщмч. (пам. 30 окт., пам. визант. 31 окт.), еп. Сиракузский. Этому святому посвящен ряд источников, наиболее ранним из к-рых является кондак гимнографа Григория, жившего во 2-й пол. VII в. Вторым по времени создания произведением в честь М. служит Похвальное слово (BHG, N 1030). Его обычно датируют периодом между нач. VIII и сер.— кон. IX в. (*Longo.* 2003. P. 78; *Re.* 2011. P. 232); гипотеза А. Мессины о появлении этого текста в норманнский период, в кон. XI — нач. XII в., не получила широкого распространения.

Легенды об апостольском происхождении Сицилийской Церкви возникли довольно поздно, по крайней мере о них не упоминается ранее кон. VII в., когда было составлено Житие свт. Зосимы Сиракузского († 662). В этом произведении говорится о почитании на острове мц. *Лукии,* но сведений о М. и его апостольской миссии нет. Впервые эта легенда появляется в Похвальном слове М. (BHG, N 1030) и в Житии сщмч. Панкратия Тавроменийского (BHG, N 1410).

В Похвальном слове говорится, что из Антиохии ап. *Петр* послал учеников на проповедь в разные страны. М. был рукоположен им во епископа и отправлен в Сиракузы на Сицилию. Он поселился на краю города в пещере Пелопия, «где ныне находится драгоценная гробница святого и источает множество чудесных исцелений» (ActaSS. 1698. P. 789). Недалеко от пещеры, к югу, в сторону моря, была расположена синагога. М. выбрал эту пещеру для жительства, считая, что соседство поможет обращению иудеев. Послушать его собиралось множество народа, и он творил чудеса именем Христовым. М. обратил жителей-язычников в христианство, разрушил идольские капища и воздвиг христ. храмы. Однако проповедь М. вызвала ненависть местных иудеев, к-рые убили епископа. Автора Похвального слова не смущает, что ученик ап. Петра пострадал при императорах *Валериане* (253–260) и *Галлиене* (260–268, соправитель отца с 253), начавших гонения христиан ок. 258 г. (ActaSS. 1698. P. 790). Он отмечает, что при Валериане пострадал и Либертин, еп. Акрагантский (BHL, N 4909; пам. зап. 3 нояб.). Много лет спустя Сиракузский еп. Феодосий (упом. в источниках в 680–681), собрав народ и духовенство, отправился крестным ходом в пещеру, где был похоронен М., воздвиг там св. престол, освятил его и совершил Божественную литургию.

М. также упоминается в Житии сщмч. Панкратия Тавроменийского, относительно датировки которого имеются большие расхождения. С. Дж. Сталлманн считает, что оно было написано в кон. VII — нач. VIII в. (*Stallmann.* 1990. P. 353, 363), А. Акконча Лонго — в иконоборческий период, не ранее 815 и до 964 г., когда был создан список Vat. gr. 1591, М. Ре — в кон. IX в. (*Re.* 2011. P. 231). Согласно данному Житию, ап. Петр крестил М. в Антиохии вместе с Панкратием (*Stallman.* 1986. P. 17) и отправил их на разных кораблях на Сицилию: М.— в Сиракузы, Панкратия — в Тавромений (Таормину) (Ibid. P. 20). Перед отплытием он вручил М. и Панкратию по Евангелию и по кн. Деяний св. апостолов, по кресту из кедра, по серебряному дискосу с потиром, а также по иконе Спасителя (Ibid. P. 35–36; согласно др. варианту текста — по тому церковной истории с изображениями, причем отмечается, что иллюстрирование ВЗ и НЗ было выполнено по повелению апостолов — *Веселовский.* 1886. С. 75–76).

Далее в Житии сщмч. Панкратия описан конфликт между 2 Сицилийскими кафедрами. Спустя 2 года к сщмч. Панкратию явились священники, просившие его освятить новопостроенные церкви, что он и сделал. Голос свыше велел сщмч. Панкратию поставить пресвитером диак. Епафродита и послать его в Торакинейскую обл. (Τορακινέας — *Stallman.* 1986. P. 295). Однако в этой области проповедовал Христа М., который, услышав о деятельности пресв. Епафродита, посланного сщмч. Панкратием, был удивлен нарушением границ своей епархии (Ibid. P. 326). М. написал сщмч. Панкратию жалобу (Ibid. P. 327–328), но тот ответил, что ему было повеление свыше послать в эту область пресв. Епафродита (Ibid. P. 330), и отправил к М. с этим письмом своего ученика Евагрия. В это время М. находился к западу от города, у моря, недалеко от мест собрания монтанов и иудеев (Ibid. P. 334). Еще до прихода Евагрия с письмом М. было откровение об особой миссии пресв. Епафродита, поэтому М. сказал Евагрию, что сожалеет о своем письме Панкратию и что уже оказал пресв. Епафродиту поддержку (Ibid. P. 336). М. пожаловался Евагрию на досаждавших ему монтанов и иудеев (Ibid. P. 337). Вместе с Евагрием М. посетил пресв. Епафродита (с этого момента началась их духовная дружба — Ibid. P. 357–358), а потом отплыл в Тавромений к сщмч. Панкратию (Ibid. P. 360). Тот обрадовался прибытию собрата, и они вместе сослужили воскресную литургию (Ibid. P. 362). Тавроменийский епископ в ответ проводил М. на корабле обратно до Сиракуз (Ibid. P. 366). Там сщмч. Панкратию было чудесным образом открыто о намерении калабрийского правителя Аквилина Анфона разрушить Тавромений (Ibid. P. 369). Перепоручив паству пресв. Епафродита М. (Ibid. P. 370–371), сщмч. Панкратий поспешил домой, чтобы сообщить о надвигающейся опасности игемону Вонифатию (Ibid. P. 372–373). После победы над калабрийцами сщмч. Панкратий послал в Калабрию неск. пресвитеров для проповеди, затем прибывший в Италию ап. Петр рукоположил в Регии Калабрийского еп. Стефана (Ibid. P. 405–406). Сщмч. Панкратий поручил Евагрию отплыть в Сиракузы и сообщить обо всем случившемся М. (Ibid. P. 407). Узнав о распространении христ. веры в Калабрии, М. возблагодарил Господа (Ibid. P. 407–408) и сообщил Евагрию, что он тоже рукоположил 12 пресвитеров и 12 диаконов, подчинил их пресв. Епафродиту и освятил ц. св. Ирины (Ibid. P. 408). На этом дополнительные сведения о М. в Житии сщмч. Панкратия Тавроменийского исчерпываются.

В кратких синаксарных Житиях, в т. ч. в Синаксаре К-польской ц., повествуется о том, как после вознесения Господня ап. Петр отправил М. на проповедь на зап. земли Италии, а именно в Сиракузы, рукоположив его во епископа. В общих чертах упоминается об успешной проповеди М. и о его гибели от рук иудеев (SynCP. Col. 179–181).

Позднее над могилой М. была воздвигнута величественная базилика Сан-Джованни. Крипта М. не является частью расположенных рядом катакомб Сан-Джованни IV–VI вв. Существующая в наст. время крипта представляет собой сооружение XII в. (норманнского периода), перестроенное в более позднее время. Мощи М. были перенесены из Сиракуз в Гаэту.

В славяно-рус. агиографической традиции известен только перевод краткого Жития М. и двустишия этому святому в составе стишного Пролога (*Петков, Спасова.* Стиш. Пролог. 2009. Т. 2. С. 93), тогда как в составе нестишного Пролога память М. была переведена без Жития (Славяно-русский Пролог по древнейшим спискам. М., 2010. Т. 1. С. 280). Из Прологов эти данные впосл. были перенесены в ВМЧ митр. Макарием (ВМЧ. Дни 19–31. Стб. 2042, 2045). В Четьи-Минеи свт. Димитрия Ростовского включена только память М. (*Димитрий Ростовский, свт.* Книга житий

святых. К., 1764. Кн. 1. Стб. 285), а в «Житиях святых, на русском языке изложенные по руководству Четьих Миней свт. Димитрия Ростовского» — краткое Житие (ЖСв. Окт. С. 637). Житие сщмч. Панкратия Тавроменийского было переведено в 1-й пол. X в. в Болгарии книжником пресв. *Иоанном* и получило довольно широкое распространение в славяно-рус. книжности, несмотря на большой объем текста (*Иванова.* Biblioth. hagiogr. 2008. С. 581–582; *Милтенов Я.* Славянская рукописная традиция Жития Панкратия Тавроменийского // Wiener Slawistischer Almanach. W., 2013. Bd. 82. S. 135–143).

Ист.: BHG, N 1030; ActaSS. 1698. Iun. T. 2. P. 788–795; 3 ed. P. 277–283; *Веселовский А. Н.* Эпизод о Тавре и Мении в апокрифическом житии св. Панкратия // *Веселовский А. Н.* Из истории романа и повести: Мат-лы и исслед. Вып. 1: Греко-визант. период. СПб., 1886. С. 65–128. (СбОРЯС; Т. 40. № 2); *Mioni E.* I «kontakia» di Gregorio di Siracusa // BollGrott. N. S. 1947. Vol. 1. P. 204–206; *Amore A.* San Marciano di Siracusa. Vat., 1958. P. 75–91; *Stallman C. J.* The Life of S. Pancratius of Taormina: Diss. Oxf., 1986; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 1. Σ. 451.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 337, 340; Т. 3. С. 449–450; *Amore A.* Marciano, vescovo di Siracusa, santo, martire // BiblSS. Vol. 8. Col. 693–695; *Stallmann C. J.* The Past in Hagiographic Texts: S. Marcian of Syracuse // Reading the Past in Late Antiquity. Canberra, 1990. P. 347–365; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 300; *Messina A.* L'encomio di S. Marciano (BHG 1030) e la basilica di S. Giovanni Evangelista a Siracusa // Byz. 1995. Vol. 65. P. 17–23; *Longo A. A.* L'encomio per S. Marciano di Siracusa (BHG 1030): Un'opera di età normanna? // *Eadem.* Ricerche di agiographia italogreca. R., 2003. P. 75–84; *Μακάρ. Σιμων.* Νέος Συναξ. 2009². Т. 2. Σ. 331; *Re M.* Italo-Greek Hagiography // The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography / Ed. S. Efthymiadis. Farnham, 2011. Vol. 1. P. 231, 232, 239, 240, 246, 251.

О. В. Л.

Иконография. Древнейшим изображением М. считается фрагмент фресковой росписи в оратории, посвященном 40 Севастийским мученикам, в катакомбах св. Лукии в Сиракузах на о-ве Сицилия (VIII в.; *Massara.* 2012. P. 283). В верхней части стены, у правого края, отдельно от др. святых и от крупной композиции на своде, прославляющей подвиг воинов-мучеников, изображен святой в красной фелони (по красному фону складки положены охрой) и в омофоре. Он сед, борода короткая, типом прически с короткими волосами напоминает облик свт. Климента, папы Римского. На левой руке держит кодекс, правой благословляет. Благодаря цветной опуши и изображению подвесной пелены на кольцах его образ воспринимается как настенная икона. Надпись не сохранилась.

С 2 др. учениками ап. Петра, епископами Кипра Филагрием и г. Тавромении Панкратием, образ М. представлен на миниатюре в Минологии имп. Василия II, созданном в К-поле (Vat. gr. 1613. P. 388, 1-я четв. XI в.). В подписи к миниатюре М. назван первым, его значимость подчеркнута и расположением фигуры в центре: святые стоят под сенью портика, под центральной полукруглой аркой — М., его соратники — под арками 3-угольной формы. М.— седовласый старец с небольшой заостренной бородой, волосы короткие, надо лбом небольшой локон. Он облачен в зеленую фелонь, охристое платье, белый омофор. На левой прижатой к груди руке он держит закрытый кодекс с красным обрезом и в пурпурном переплете, к к-рому прикасается перстами правой руки. Святые изображены на фоне сложно декорированной архитектуры: разноцветные балки портиков орнаментированы, за ними — пурпурный велум, из пятнистого пурпурного камня высечены колонны с богатыми лиственными капителями, их круглые широкие базы — из пестрого мрамора, позади портиков видна невысокая стенка. В святительских одеждах М. изображен в рукописи Евангелия с Минологием на год (Vat. gr. 1156. Fol. 263v, 3-я четв. XI в.) рядом с мч. Епимахом; М. облачен в розовую фелонь, синее платье с епигонатием (энхерион) на поясе, с омофором; он сед, волосы короткие, борода средней длины, на покровенной левой руке держит Евангелие. Как святитель, по облику близкий свт. Клименту, папе Римскому, он изображен в мозаиках собора в Монреале (между 1183 и 1189). Седые короткие волосы М. пышным венцом окаймляют голову с тонзурой, у него короткая седая борода; его облачение составляют белая длинная туника с золотым шитьем на поручах и оплечье, золотой епигонатий на боку, серая фелонь, омофор, длинный конец которого с золотым шитьем спускается по центру. На вытянутой руке святой держит кодекс, благословляющая рука поднята перед грудью.

Образу М. как старца соответствуют описания рус. иконописных подлинников, напр. сводной редакции по списку Г. Д. Филимонова (XVIII в.): «...подобием сед, власы аки Климента, папы Римскаго, брада аки Власиева, риза поповская, оплечье вохра, испод лазорь с белилом, обема рукама держит Евангелие» (*Филимонов.* Иконописный подлинник. С. 268). В лицевом подлиннике его изображали позади фигур святых под 9 февр., описание повторяло прежние: святой облачен в омофор, в руках — Евангелие, волосы пышные, короткие, борода недлинная, острая (*Большаков.* Подлинник иконописный. С. 72). У акад. В. Д. Фартусова (1910) дополнено, что М. был «типом римлянин... волосы просты, борода большая» (*Фартусов.* Руководство к писанию икон. С. 182).

Лит.: *Barreca C.* Le catacombe di Siracusa alla luce delgi ultimi scavi e recenti scoperte. [Siracusa], 1924. Il. VIII, 3; *Kaftal G.* Saints in Italian Art. Florence, 1965. [Vol. 2;] Iconography of the Saints in Central and South Italian Schools of Painting. N. 239; BiblSS. Vol. 8. Col. 693–696; LCI. Bd. 7. Sp. 493; *Massara F. P.* Marciano di Siracusa nell'iconografia siciliana // Vescovi, Sicilia, Mediterraneo nella tarda anticitá / A cura di V. Messana, V. Lombino. Palermo, 2012. P. 275–290.

М. А. Маханько

МАРКИА́Н, мч. (пам. греч. 10 марта). Сведения о нем содержатся только в визант. стишных Синаксарях, где сообщается, что М. был «раздавлен древами» (напр., Paris. Coislin. 223, 1301 г.— SynCP. Col. 527–528). Память М. и посвященное ему двустишие перешли в греч. печатную Минею (Венеция, 1596), в «Синаксарист» прп. *Никодима Святогорца* (*Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 4. Σ. 65), в слав. стишные Прологи (*Петков, Спасова.* Стиш. Пролог. Пловдив, 2012. Т. 7. С. 37; двустишие «Удивившуся земнии тебе видяще древом сокрушенаго, аминь, глаголю тебе, Маркиане, небесныя мысли») и в ВМЧ митр. Макария (ВМЧ. Март. Дни 1–11. Стб. 101b). Однако его имя не вошло в Четьи-Минеи свт. Димитрия Ростовского, в «Жития святых, на русском языке изложенные по руководству Четьих Миней свт. Димитрия Ростовского» и в совр. календарь РПЦ.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 70; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 300–301; *Μακάρ. Σιμων.* Νέος Συναξ. 2006. Т. 7. Σ. 105.

О. В. Л.

МАРКИА́Н, мч. (пам. греч. 8 июня) — см. в ст. *Никандр и Маркиан,* мученики.

МАРКИА́Н († ок. 258), мч. Иконийский (пам. 13 июля; пам. греч. 11 июля). Краткое Житие М. содержится в визант. Синаксарях. Согласно Синаксарям семейства B (по классификации И. Делеэ), М. происходил из г. Икония в М. Азии, в юности он уверовал во Христа и принял крещение. После этого он стал пламенным проповедником, обличавшим языческие заблуждения. М. был схвачен и приведен к наместнику, к-рый ни уговорами, ни угрозами не смог его заставить принести жертвы идолам. М. поместили в темницу и подвергли мучениям: изуродовали лицо, перерезали жилы, отсекли язык,

поместили на раскаленную решетку, а после отрубили голову (PG. 117. Col. 533–536). В Синаксаре К-польской ц. мучение М. изложено более кратко, но указывается имя наместника Икония — Периний. Согласно этой версии, за дерзновенное исповедание Христа наместник велел строгать тело М., бросить его на жаровню, отрезать ему язык, а затем отсечь голову (SynCP. Col. 813). Житие в Синаксаре Lips. R II 25, 1172 г. (семейства C) лишь незначительно отличается перечислением пыток (Ibid. Col. 812–814). В стишных Синаксарях (семейство M) приводится только память М., к-рый «от ножа скончался», и посвященное этому святому двустишие (Ibid. Col. 813–814).

Болландисты считают, что М. происходил из Икония, но пострадал в Каппадокии. Они датируют кончину святого 258 г., основываясь на имени презида (консула) Перенния (Периния), упоминаемого в других источниках, напр. в Мученичестве Кодрата, мч. Никомидийского (пам. 10 марта), в Мученичестве сщмч. Курнута (Короната), еп. Иконийского (см. ст. *Корнут*, сщмч.). Известно, что эти мученики пострадали в гонение рим. императоров Деция (249–251) и Валериана (253–260). Мч. М. упомянут в синаксарной заметке о сщмч. Корнуте Никомидийском (Иконийском) как пострадавший в то же время от того же правителя.

Краткое Житие М. было переведено на слав. язык в составе нестишного Пролога (*Павлова Р., Желязкова В.* Станиславов (Лесновски) Пролог от 1330 г. Вел. Търново, 1999. С. 289), а память М. и двустишие ему — в составе стишного Пролога (*Петков, Спасова*. Стиш. Пролог. 2013. Т. 11. С. 30). В ВМЧ сведения из нестишного Пролога были помещены под 13 июля, а из стишного Пролога — под 11 июля (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 309, 310 (2-я паг.)). Под 13 июля краткая житийная заметка о М. была включена в Четьи-Минеи свт. Димитрия Ростовского (*Димитрий Ростовский, свт.* Книга житий святых. К., 1764. Кн. 4. Стб. 326), краткое Житие — в «Жития святых, на русском языке изложенные по руководству Четьих-Миней свт. Димитрия Ростовского» (ЖСв. Июль. С. 349), а память — в совр. календарь РПЦ.

Делеэ предположил, что М. можно отождествить с Маркианом и с 47 мучениками из Том в Мёзии (*Delehaye H.* Saints de Thrace et de Mésie // AnBoll. 1912. Vol. 31. P. 258), память к-рых отмечена 5 июня в Сирийском Бревиарии 411 г. (Breviarium Syriacum: seu Martyrologium Syriacum saec. IV iuxta Cod. SM. Musaei Britannici Add. 12150 / Ed. B. Mariani. R., 1956. P. 40) и 10 июля в Иеронимовом Мартирологе (MartHieron. Comment. P. 365).

Ист.: MartRom. P. 281; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. 1998⁴. Т. 6. Σ. 55.

Лит.: ActaSS. 1747. Iul. T. 3. P. 185; *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 210, 212; MartRom. Comment. P. 282; *Sauget J.-M.* Marciano, santo, martire di Iconio // BiblSS. Vol. 8. P. 690–691; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 301; *Μακάρ. Σιμων.* Νέος Συναξ. 2008. Т. 11. Σ. 114.

МАРКИА́Н, мч. К-польский (пам. 9 авг.) — см. в ст. *Иулиан, Маркиан, Иоанн, Григорий, Иаков, Алексий, Димитрий, Леонтий, Фотий, Петр и Мария,* мученики К-польские.

МАРКИА́Н [Флавий Маркиан Август; лат. Flavius Marcianus Augustus; греч. Μαρκιανός] (392, Фракия — 27.01.457, К-поль), имп. Восточной Римской (Византийской) империи (с 24 авг. 450). М. был сыном военного; начал военную службу в гарнизоне Филиппополя во Фракии (ныне Пловдив, Болгария). Там же еще в молодости был ложно обвинен в убийстве, но его невиновность вскоре была доказана, и он был восстановлен в звании (*Evagr. Schol.* Hist. eccl. II 1). Во время византийско-персидской войны 421 г. М. был еще стратиотом, рядовым солдатом. После войны, вернувшись в К-поль, М. поступил на службу в качестве доместика (командирский чин) в частную дружину Ардабурия, сына могущественного готского полководца Аспара. В 431 г. Аспар был отправлен в Карфагенскую Африку, чтобы оказать помощь магистру армии Зап. империи Бонифацию в войне с вандалами, осаждавшими г. Гиппон Регий. Вандалы сняли осаду, но им удалось разбить Аспара в сражении, и М. среди мн. воинов попал в плен. С пребыванием М. в плену визант. историки VI в. Прокопий Кесарийский и Евагрий Схоластик связывают историю о чудесном видении, предвещавшем М. имп. трон. Нек-рое время пленников содержали во дворе резиденции короля вандалов Гейзериха. Во время полуденного зноя, когда пленные дремали во дворе, Гейзерих из окна своей резиденции увидел, как над М. парит орел. Призвав его к себе и узнав, кто он такой, Гейзерих рассказал ему об увиденном и предположил, что М., возможно, предстоит стать императором. Гейзерих отпустил М., взяв с него обещание, что когда он станет императором, то не будет воевать с вандалами (*Procop.* Bella. III 4; *Evagr. Schol.* Hist. eccl. II 1; *Theoph.* Chron. P. 104; *Zonara.* Epit. hist. XIII 24). Второй вариант похожей истории о видении содержится в «Хронографии» Феофана Исповедника (нач. IX в.). Еще во время персид. войны 421 г. М. заболел и был оставлен на лечение в ликийском г. Сидиме. Здесь он сблизился с местными молодыми людьми — братьями Юлием и Тацианом. Однажды на охоте, когда все трое легли отдохнуть и задремали, Юлий, проснувшись прежде других, увидел чудесное явление: над М. парил орел, закрывая его крыльями от солнца. Братья сочли, что знамение предвещает М. стать императором, и рассказали ему об этом. На обратный путь в К-поль они дали ему 200 номисм и попросили отблагодарить их, когда он достигнет величия. Впосл. М. назначил Тациана префектом (эпархом) К-поля, а Юлия — правителем Ликии (*Theoph.* Chron. P. 105). Вероятно, обе легенды возникли уже в период правления М., чтобы объяснить неожиданный карьерный взлет провинциалов Юлия и Тациана, а также тот факт, что М. действительно воздерживался от военных действий против вандалов. М. прослужил при Аспаре 15 лет и стал трибуном думестиков (*Theod. Lect.* Eccl. hist. I 2; Chron. Pasch. P. 590; *Theoph.* Chron. P. 104).

Золотой солид имп. Маркиана. Аверс. Реверс. Сер. V в.

Возведение М. на имп. престол произошло по инициативе августы *Пульхерии,* к-рая оказалась единственной наследницей династии Феодосия

Великого после внезапной смерти имп. *Феодосия II* 28 июля 450 г. Согласно большинству визант. источников, Пульхерия указала на уже престарелого М. как на своего буд. супруга и соправителя. Впрочем, ситуация избрания М. недостаточно ясна. Между смертью Феодосия II и коронацией М. прошел почти месяц, и подробности политической борьбы за визант. престол в этот период неизвестны. Возможно, что кандидатуру М. поддержал (или даже первоначально выдвинул) Аспар, желая видеть на престоле человека, связанного с его кланом. Согласно версии хрониста Иоанна Малалы (VI в.), якобы сам Феодосий II на смертном одре указал Пульхерии на М. как на своего преемника и получил в этом поддержку синклита и содействие Аспара (*Ioan. Malal.* Chron. P. 267; Chron. Pasch. P. 589). Церемония провозглашения М. императором состоялась 24 авг. 450 г. в военном лагере в Евдоме близ К-поля, в присутствии представителей синклита и народа (цирковых партий димов). С этой церемонией было связано также заключение брака между М. и Пульхерией. К-польский патриарх *Анатолий* разрешил Пульхерию от обета безбрачия. Впрочем, этот брак оставался лишь политическим союзом. Ряд исследователей Византии кон. XIX–XX в. предполагали, что патриарх Анатолий проводил также церемонию церковной коронации М. в базилике Св. Софии в К-поле (*Sickel.* 1898). Об этом есть свидетельство в поздней хронике Псевдо-Симеона Логофета (X в.), и оно представляет собой анахронизм. В настоящее время признано, что в эпоху М. церковной коронации в империи еще не существовало. Со смертью Пульхерии в 453 г. М. остался единоличным императором.

Важнейшие события правления М. произошли в церковной политике. М. стал императором в период острого конфликта в Церкви вокруг событий II Эфесского («разбойничьего») Собора 449 г. Вскоре после коронации М. Пульхерия выдвинула инициативу созыва нового Вселенского Собора для рассмотрения эфесского дела. Был также отстранен от власти евнух Хрисафий, распоряжавшийся в последние годы правления Феодосия всеми делами и покровительствовавший монофизитам, архим. *Евтихию* и архиеп. *Диоскору* Александрийскому. Впосл. Хрисафий был казнен, вероятно с санкции М. Уже в 450 г. на поместном Соборе в К-поле патриарх Анатолий восстановил в диптихах память свт. *Флавиана* К-польского, низложенного «разбойничьим» Собором, осудил Евтихия и принял Томос папы Римского *Льва I* Великого. В столицу было перенесено тело свт. Флавиана и помещено в соборе св. Апостолов. Из ссылок на свои кафедры по распоряжению М. были возвращены все епископы, осужденные Эфесским Собором. В то же время М., Пульхерия и патриарх Анатолий начали консультации с папой Львом о новом Вселенском Соборе. Папа предлагал устроить Собор в Италии или вообще от него отказаться, считая достаточным одобрение его Томоса на поместных Соборах. Однако М. и Пульхерия с этим не согласились; распоряжением от 17 мая 451 г. М. назначил новый Вселенский Собор в Никее на 1 сент. Однако, поскольку М. хотел лично контролировать ход Собора, а дела удерживали его в столице, Собор открылся 8 окт. 451 г. в Халкидоне, пригороде К-поля, в базилике св. Евфимии (см. ст. *Вселенский IV Собор*). В то же время Пульхерия потребовала от правителя пров. Вифиния не допускать на Собор не приглашенных на него монахов; чтобы предотвратить беспорядки, на Соборе должны были присутствовать 17 имп. чиновников из синклита. М. лично посетил заседание Собора 25 окт., на к-ром был зачитан Халкидонский орос. До этого М. одобрил осуждение Диоскора Александрийского и дал распоряжение о его ссылке в Гангры в Пафлагонии. По завершении Собора 1 нояб. М. утвердил все его постановления. Уже после Собора завязалась активная переписка между Римом, М., Пульхерией и патриархом Анатолием по поводу 28-го канона Собора, к-рым епископу К-поля давалось первенство чести после Рима и права церковной юрисдикции над диоцезами Фракия, Асия и Понт. Папа Лев возражал против этого решения, считая его неуместным расширением власти К-польской кафедры. Согласия в этом вопросе К-полю и Риму добиться не удалось, но обе стороны не пошли на обострение отношений. Папа по-прежнему не признавал этого канона, однако с одобрения императора канон вступил в действие в Восточной империи.

7 февр. 452 г. М. издал эдикт, обращенный к жителям К-поля, в котором заявил, что все религ. вопросы окончательно разрешены Халкидонским Собором. В будущем воспрещалось устраивать к.-л. публичные прения о вере под угрозой наказания: клирику — в виде изгнания из клира, состоявшим на гос. службе лицам — лишения поста и изгнания со службы, простым гражданам — изгнания из города. 13 марта последовало такое же распоряжение на имя префектов претория, и т. о. действие этого эдикта было распространено на всю территорию империи. Однако волнения и недовольство Халкидонским Собором остановить не удалось. Поэтому это распоряжение еще раз понадобилось повторить в сакрах М. от 6 и 28 июля 452 г.

Вскоре после Халкидонского Собора, уже в кон. 451 г., началось восстание в Палестине. Его руководителем стал мон. Феодосий, присутствовавший в свите архиеп. *Иувеналия* Иерусалимского на Соборе. По окончании Собора он поспешил в Иерусалим, опередив Иувеналия, обвинил его в вероотступничестве. Его поддержали множество палестинских монахов, а также вдовствующая имп. *Евдокия*, проживавшая в Палестине. Архиеп. Иувеналий не смог вернуться в Иерусалим; он был остановлен бунтовщиками в Кесарии Палестинской и вскоре бежал обратно в К-поль просить у М. помощи. Феодосий был поставлен патриархом и оставался на престоле *Иерусалимской Православной Церкви* 20 месяцев, низлагал верных Иувеналию епископов и ставил вместо них своих людей. М. долгое время не решался вмешиваться в эту ситуацию. В 453 г. он дал распоряжение дуксу Палестины Дорофею подавить движение, возглавляемое Феодосием. Близ г. Неаполя (ныне Наблус, Палестинская автономия) произошло сражение войска с монахами, и восставшие были быстро разгромлены. Архиеп. Иувеналий прибыл в Иерусалим и занялся восстановлением церковной иерархии. Однако в оппозицию перешла имп. Евдокия, до 455 г. она отказывалась признавать Иувеналия. М. и Пульхерия обращались с воззваниями к жителям Палестины и монашествующим, но они не имели успеха. Тем не менее после примирения имп. Евдокии и архиеп. Иувеналия ситуация в Палестине постепенно нормализовалась.

Отрицательную реакцию Халкидонский Собор вызвал и в Египте. Еще на Соборе епископы *Александрийской Православной Церкви* попросили отсрочки, когда архиеп. Анатолий требовал от них подписи под Томосом папы Льва и соборным оросом. Епископы ссылались на то, что после низложения Диоскора они лишены патриарха и не могут выработать единогласное решение. В 452 г., сразу же после поставления в Александрии нового патриарха *Протерия*, произошел бунт. По указанию М. в наказание жителям префект Египта Феодор отменил хлебные выдачи, запретил проводить ристания на ипподроме и закрыл общественные термы. Однако это только озлобило жителей. Новый префект Флор имел в своем распоряжении военные гарнизоны и пытался использовать солдат против недовольных. В 452 и 453 гг. в Александрии произошли стычки — неск. солдат были сожжены заживо толпой на площади разрушенного храма Сераписа. В Александрию послали дополнительные войска. В 453 г. свидетелем этих событий стал историк Приск Панийский. По его уверению, именно он дал совет Флору воздействовать на народ иными мерами. Флор выступил перед народом на ипподроме, обещал открыть термы, вернуть хлебные выдачи и разрешить общественные увеселения (*Priscus Panites.* 1851. P. 101; *Evagr. Schol.* Hist. eccl. II 5). Это привело к некоторому успокоению, однако религ. разногласия не были устранены. Большинство александрийцев отказывались признавать Протерия патриархом. М. послал в Александрию силенциария Иоанна, чтобы примирить народ с патриархом, но Иоанн успеха не достиг. К тому же из-за сурового нрава Протерия Иоанн вскоре сам разорвал с ним отношения и, вернувшись в К-поль, обвинил его перед М. в том, что патриарх тратит необоснованно огромные суммы на личную военную охрану и тем раздражает александрийцев. Смерть М. привела к новым волнениям и насилию в Александрии. Горожане избрали патриархом лидера монофизитов *Тимофея Элура;* вскоре противостояние двух патриархов завершилось убийством Протерия на Пасху 457 г.

31 июля 455 г. М. издал эдикт об ограничении в гражданских правах еретиков, противников Халкидона и др. Вселенских Соборов: они не могли получать старшие воинские чины выше звания когорталинов, им запрещалось устраивать тайные религ. собрания, в противном случае предусматривалось либо публичное наказание палками для простолюдинов, либо штраф для привелигированных сословий. Репрессии также не имели серьезных последствий и, как показали дальнейшие события, не смогли изменить отрицательное отношение Египта и ряда др. вост. провинций к Халкидонскому Собору.

В 456 г. в К-поле произошли беспорядки, не связанные с религ. вопросом. Причиной столкновений послужили распри цирковых партий димов. М. был патроном венетов (голубых), а зачинщиками столкновений выступили оппозиционные ему прасины (зеленые). В ответ на это выступление М. издал распоряжение о запрете прасинам на 3 года занимать как гражданские, так и военные служебные посты (Chron. Pasch. P. 592); достоверность этого запрета сомнительна. В кон. лета 456 г. М. тяжело заболел и 5 месяцев был прикован к постели. Тем не менее, даже будучи болен, 26 янв. 457 г. М., как обычно, прошел с крестным ходом из К-поля в Евдом, а на следующий день скончался.

О законодательной деятельности М. известно мало. В одном из первых своих распоряжений он отказался взимать налоговые недоимки за 430–447 гг. (CTh. II 2). М. отменил обязательные взносы при вступлении на адм. должности (CJ. I 39.2) и древний обычай консулов при вступлении в должность разбрасывать деньги в народ. Сэкономленные суммы предписывалось передавать на ремонт водопровода и общественных строений в К-поле (*Marcell. Com.* Chron. AD. 452).

Внешняя политика. Положение Вост. Римской империи было стабильным. Столкновения с соседями происходили только на отдаленных вост. границах: в Аравии с сарацинами, в Египте с блеммиями, в Лазике с иберами. Как правило, краткие периоды военных действий завершались мирными переговорами. Ко времени правления М. относится значительная часть сохранившихся фрагментов сочинения визант. дипломата Приска Панийского «О посольствах». В 452 г. арабы (сарацины) вторглись в провинции Аравия и Финикия Ливанская, но были разбиты Ардабурием, магистром армии Востока. Для заключения мира М. направил на Восток Максимина, к которому был прикомандирован Приск (*Priscus Panites.* 1851. P. 100). В 453 г. Максимин был назначен с дипломатической миссией к блеммиям и набадам, к-рые незадолго до этого совершили набег на Юж. Египет. Максимину удалось заключить с ними мир на выгодных условиях: варвары согласились вернуть награбленное, без выкупа отпустить пленных и выдать заложников. Вероятно, Максимин обещал возобновить им выплаты, положенные еще со времен имп. Диоклетиана (кон. III в.). Кроме того, набадам было разрешено беспрепятственно служить в древнем храме Исиды на о-ве Филе (Ibidem). Договор оказался недолговечным. Вскоре по возвращении в Александрию Максимин умер, после чего варвары сочли себя свободными от обязательств, заключенных с ним, отбили своих заложников и вновь стали совершать грабительские рейды в Египет. В 455 г. М., стремясь расширить влияние империи в Закавказье, вмешался в вопрос о престолонаследии в Лазике, царь к-рой Губаз I без согласия М. провозгласил соправителем своего сына. В 456 г. М. начал сосредоточивать войска в Армении для вторжения в Лазику, но по совету магистра оффиций начал переговоры с Губазом. Вскоре царь согласился отречься от власти при условии сохранения трона за его сыном. М. обещал ему выполнить это условие, однако требовал прибытия Губаза в К-поль и отправил к нему сопровождающим чиновника Дионисия (Ibid. P. 102–103). Тем не менее Губаз затягивал переговоры и прибыл в К-поль уже после смерти М. Во время этих событий Губаз безуспешно пытался добиться поддержки от персид. царя *Йездигерда II,* к-рый вел войну в Центр. Азии с гуннами-эфталитами и не мог активно вмешиваться в дела в Закавказье. По арм. источникам известно также, что Йездигерд не поддержал и восставших против М. армян.

Зап. Римская империя в те же годы переживала тяжелейший кризис. М. известил о своем восшествии на престол зап. имп. *Валентиниана III* и папу Римского Льва I и стал включать имя Валентиниана как соправителя в свои офиц. документы. На Западе же имя М. вносить в эдикты не торопились. Т. о. зап. правительство,

вероятно, выражало недовольство тем, что М. был избран императором без согласия Равенны. М. как соправитель Валентиниана впервые упомянут только в новелле от 29 июня 452 г. (Novell. Val. 36). 30 марта 452 г. изображение М. было установлено в Риме. В отношениях с Гуннской державой Аттилы М. занял более жесткую позицию, нежели Феодосий II. М. согласился посылать Аттиле ежегодные дары как плату за спокойствие на границах Восточной империи, но отказывался выдавать гуннам огромные откупные суммы, которые им выплачивал Феодосий II с 447 г. В кон. 450 — нач. 451 г., чтобы добиться новых условий соглашения, послом к Аттиле был отправлен Аполлоний, к-рого также сопровождал Приск. Однако Аттила посчитал, что Аполлоний не имеет необходимого статуса как посол, и не принял его. Весной 451 г. Аттила вторгся в Галлию, но потерпел поражение на Каталаунских полях. В 452 г. он разорил Сев. Италию, через год планировал вторжение на Балканы, но скоропостижно скончался в нач. 453 г. (*Priscus Panites.* 1851. P. 98–99). С его смертью держава гуннов распалась; мн. подвластные им племена стали независимы. Часть варварских племен с согласия М. переселились в дунайские провинции М. Скифия и Прибрежная Дакия.

16 марта 455 г. в Риме был убит имп. Валентиниан III, и власть захватил сенатор Петроний Максим, женившийся на вдове Валентиниана Евдоксии, дочери Феодосия II. В июне 455 г. в качестве мстителя за покойного императора под стенами Рима появился флот короля вандалов Гейзериха. По общему мнению, вандалы были призваны Евдоксией. В начавшейся панике Петроний Максим погиб; вандалы взяли Рим, грабили его 2 недели и вернулись в Карфаген, взяв в плен семью Валентиниана III: Евдоксию, сына Гауденция и дочерей Евдоксию и Плацидию. 9 июля 455 г. в Галлии императором был провозглашен местный аристократ Авит, однако его правление завершилось спустя год. Имп. власть в Зап. империи была окончательно дезорганизована, в Италии правил главнокомандующий Рецимер (Рекимер), к-рый ставил императоров из числа своих приближенных. Рецимер признавал формальный сюзеренитет М., а также его преемника Льва I. Официально взаимоотношения между обеими частями империи оставались дружескими. В кон. 455 г. Авит отправил посольство к М. Кроме признания его соправителем он просил также содействия в войне с вандалами. Однако М. ограничился 2 посольствами к Гейзериху и предпочел не вмешиваться в войну. Послы М. просили Гейзериха отпустить в К-поль имп. Евдоксию и ее детей, но пленных не отпустили.

Императоры Маркиан и Лев I. Миниатюра из Хроники Константина Манасси. 1344–1345 гг. (Vat. slav. 2. Fol. 35)

В памяти византийцев М. остался как бережливый и заботившийся о народе правитель, отличавшийся особым благочестием (*Theod. Lect.* Eccl. hist. I 6). С его именем связано торжество правосл. веры. В Синаксаре К-польской ц. (архетип кон. X в.) память М. вместе с памятью Пульхерии указана под 18 февр. (в ряде списков — 17 февр.) с заметкой, что синаксис совершается в Великой ц. (соборе Св. Софии) в ближайшее воскресенье (SynCP. Col. 469–470).

Ист.: *Theodoros Anagnostes.* Kirchengeschichte / Hrsg. G. Ch. Hansen. B., 1995; *Priscus Panites.* Fragmenta // FHG. 1851. Vol. 4. P. 69–110; *Zach. Rhet.* Hist. eccl.; *Procop.* Bella; *Ioan. Malal.* Chron. P. 367–369; *Evagr. Schol.* Hist. eccl. II; Chron. Pasch.; *Theoph.* Chron. P. 103–110; *Georg. Mon.* Chron. P. 610–618.

Лит.: *Sickel W.* Das byzantinische Krönungsrecht bis zum X Jh. // BZ. 1898. Bd. 7. S. 511–557; *Pauly, Wissowa.* Bd. 14. S. 1514–1529; *Ensslin W.* Zur Frage nach der ersten Kaiserkrönung durch den Patriarchen und zur Bedeutung dieses Aktes im Wahlzeremoniell // BZ. 1943/1949. Bd. 42. S. 101–115, 369–372; *Thompson E. A.* The Foreign Policies of Theodosius II and Marcian // Hermathena. Dublin, 1950. Vol. 76. P. 58–75; PLRE. Vol. 1. P. 714–715; *Croke B.* The Date and Circumstances of Marcian's Decease, AD. 457 // Byz. 1978. Vol. 48. P. 5–9; *Burgess R. W.* The Accession of Marcian in the Light of Chalcedonian Apologetic and Monophysite Polemic // BZ. 1993/1994. Bd. 86/87. S. 47–68; *Кулаковский.* История. Т. 1; *Дагрон Ж.* Император и священник. СПб., 2010. С. 111–113, 385; *Острогорский Г. А.* История визант. государства. М., 2011. С. 99–103; *Brodka D.* Priskos von Panion und Kaiser Marcian // Millennium-Jb. B., 2012. Bd. 9. S. 145–162; *Nathan G. S.* Marcian // An Online Encyclopedia of Roman Emperors (www.roman-emperors.org/marcian.htm [Электр. ресурс]).

Д. В. Зайцев

МАРКИА́Н И МАРТИ́РИЙ

[греч. Μαρκιανὸς καὶ Μαρτύριος] († 343 или ок. 355), мученики К-польские (пам. 25 окт.). Обстоятельства мучения этих святых изложены в «Церковной истории» *Созомена* (*Sozom.* Hist. eccl. IV 3). Они были приближенными сщмч. *Павла I,* архиеп. К-польского. Созомен называет Маркиана иподиаконом, а Мартирия — певцом (псалтом) и чтецом (анагностом). После изгнания сщмч. Павла и его мученической смерти К-польский архиеп. *Македоний I* стал расправляться с его сторонниками. Он отдал М. и М. на суд префекту Филиппу, возложив на них ответственность за народное возмущение в К-поле, во время которого был убит магистр конницы Ермоген (342), и за противодействие Македонию. М. и М. были приговорены к казни и обезглавлены. Они были похоронены за стеной К-поля. К этому месту люди боялись приближаться из-за появлявшихся привидений, но после погребения мучеников страхования там прекратились, а возле гробницы М. и М. стали происходить исцеления от недугов и беснования. Свт. Иоанн Златоуст начал строить над их гробницей храм, а завершил строительство архиеп. К-польский Сисиний (соч. Patria Constantinopoleos приписывает возведение этого храма имп. Феодосию II — Patria CP. III 188. T. 2. P. 275).

Агиографическая традиция сохранила Мученичество М. и М. в 2 версиях: пространной и краткой. В обеих дается предыстория мученической кончины святых: церковная борьба в К-поле в правление императора-арианина *Констанция II,* начавшаяся после смерти свт. *Александра I,* архиеп. К-польского, ход к-рой изложен на основе «Безглавой истории» IV в. В краткой версии (BHG, N 1028y; Hieros. Sab. 27, XI в.) оба мученика названы чтецами и говорится, что их жестоко бичевали перед казнью. В отличие от текста Созомена названо место погребения — у Мелантиадисийских ворот (к-рые

Мученики Маркиан и Мартирий. Роспись ц. Христа Пантократора мон-ря Дечаны. Ок. 1348 г.

вели к городку Мелантиада, расположенному к северо-западу от К-поля — *Franchi de' Cavalieri.* 1962. P. 419). Пространная версия (BHG, N 1028z; Paris. gr. 1468, XI в.) добавляет, что М. и М. были еще и нотариями (нотариусами в составе клира Св. Софии). Упоминается, что они поднимали народ против еретиков, а на суде перед епархом смело обличали приверженцев ереси. М. и М. были казнены за городом и похоронены у Мелантиадисийских ворот, где от их мощей начали происходить исцеления. Др. Мученичество М. и М. (BHG, N 1029; ActaSS. Oct. T. 11. P. 575–577; PG. 115. Col. 1289–1293) было создано Симеоном Метафрастом на основе пространной версии, но в нем опущен ряд деталей (напр., указание на Мелантиадисийские ворота). Неизданной остается Похвала диакона и хартофилакса Прокопия (BHG, N 1029c).

Сохранились также краткие синаксарные сказания, к-рые следуют вышеупомянутым источникам. Согласно Синаксарю К-польской ц., М. и М. были чтецами, писцами, нотариями и учениками сщмч. Павла. Ворота в этом тексте названы не Мелантиадисийскими, а Меландисийскими, в качестве строителя храма указан свт. Иоанн Златоуст (SynCP. Col. 161–162). В Минологии имп. Василия II говорится, что М. и М. обличали ариан; подобно своему учителю, были схвачены епархом Филиппом; их мучили и заключили в мрачную темницу, где морили голодом. Затем М. и М. привели на суд и пытались склонить к арианской ереси, но не смогли их убедить и приговорили к казни (зарезали ножами на краю стен) (PG. 117. Col. 125). Это сказание вошло в состав нестишного Пролога (Славяно-рус. Пролог по древнейшим спискам. М., 2010. Т. 1. С. 254–256). Др. вариант сказания представлен в стишных Прологах (*Петков, Спасова.* Стиш. Пролог. 2009. Т. 2. С. 76–77). В домакариевских Четьих-Минеях, напр. в РГБ. Вол. № 591, посл. четв. XV в. (*Творогов О. В.* Переводные жития в рус. книжности XI–XV вв.: Кат. М.; СПб., 2008. С. 82) встречается перевод сокращенной версии греч. Мученичества М. и М. (BHG, N 1028y). ВМЧ включает перевод Мученичества (BHG, N 1028y) и сказания из нестишного и стишного Прологов (ВМЧ. Окт. Дни 19–31. Стб. 1864, 1867–1870). Перевод Метафрастова Мученичества (BHG, N 1029) содержится только в южнослав. рукописях (*Иванова.* Biblioth. Hagiogr. C. 266–267).

Ист.: BHG, N 1028y, 1028z, 1029, 1029c; *Franchi de' Cavalieri P.* Una pagina di storia bizantina del secolo IV: Il Martirio dei santi Notari // *Idem.* Scritti agiografici. Vat., 1962. Vol. 2. P. 434–439 [тексты].

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 330; Т. 3. С. 441; *Franchi de' Cavalieri P.* Una pagina di storia bizantina del secolo IV: Il Martirio dei santi Notari // *Idem.* Scritti agiografici. Vat., 1962. Vol. 2. P. 401–433 [исследование]; *Janin R.* Marciano e Martirio // BiblSS. Vol. 8. P. 695–696; *idem.* Églises et monastères. P. 377–378; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 299–300; *Μακάρ. Σιμων.* Νέος Συναξ. 2009². Τ. 2. Σ. 275.

Иконография святых складывается в кругу художников, создававших книжную иллюминацию для столичного визант. скриптория; их образы появлялись чаще всего в сборниках житий святых.

Мученичество Маркиана и Мартирия. Миниатюра из Минология Василия II. 1-я четв. XI в. (Vat. gr. 1613. P. 137)

Древнейший пример, миниатюра Минология имп. Василия II (Vat. gr. 1613. P. 137, 1-я четв. XI в.), показывает мучение святых. На фоне архитектурного ансамбля, состоящего из купольной церкви с алтарем и портиком-нартексом, а также из портика-галереи, палач закалывает, словно домашний скот одного из святых. Другой святой, видимо М., стоит слева, ожидая своей участи (руки связаны за спиной). Оба святых молоды, у них короткие волнистые русые волосы, небольшие бородки. Облачены в диаконские одежды: на М. длинная туника золотистого цвета, на Мартирии — голубого; плащ наподобие фелони у М. вишневый с золотистыми складками, у Мартирия — сиреневый. Между святыми, чьи лики спокойны и прекрасны, видна композиционная связь, призванная обозначить духовное единство: взгляд М. направлен на мученичество товарища, а погибающий под ножом Мартирий смотрит прямо на М. Художник использует мотивы поздней античности, связанные с темой прославления подвига мучеников как подражателей искупительной Жертвы Христа: М. стоит между 2 ниш, обрамленных порфировыми колоннами и облицованных пурпурными плитами, что делает их похожими на экседры алтарей в христ. базиликах эпохи равноап. имп. Константина Великого. Кровь из раны Мартирия усиливает яркость красок, к-рыми переданы архитектурные детали этого небесного подобия К-польской Вел. Церкви. Образы святых в синих длинных туниках и с черными плащами на плечах парно изображены на маргинальной миниатюре на полях Евангелия с Минологием на год (Vat. gr. 1156. Fol. 263 r, 3-я четв. XI в.). Оба молоды, с темными волосами и короткими бородками, с крестами в руках, у М. одно плечо полностью прикрыто фелонью. В белых диаконских одеждах и в виде безбородых юношей святые изображены на многофигурной минейной миниатюре с рядами святых (Vind. gr. 6. Fol. 2v, XI в.) и при текстах их Житий: в начале житийного текста как стоящие рядом в паре (ГИМ. Син. греч. 175. Л. 217, XI в.) и в его же конце как обезглавленные (Л. 218 об.). В поздневизант. период их фигуры в составе минейных циклов появляются в греко-грузинской рукописи кон. XV в.— в белых диаконских одеждах, с орарями («Афонская книга образцов», РНБ. О. I. 58. Л. 83). В минейных циклах храмовых росписей на Балканах сцена их мучения изображена как усекновение мечом — в ц. вмч. Георгия в Старо-Нагоричино (1317/18). Парное изображение святых есть в ц. Вознесения мон-ря Дечаны (1348). Композиции имп. минологиев средневизант. времени в упрощенной форме повторяются в поздних рукописях для визант. аристократии,

напр. в Минологии деспота Димитрия Палеолога (Bodl. gr. th. f. 1. Fol. 14 v), где на 1-м плане лежат обезглавленное тело и глава. Основу композиции представляет заклание одного из святых. При этом взгляд святого обращен к молящемуся.

В афонских стенописях фигуры М. и М. известны в мон-ре Ватопед (1311/12), где располагаются в наосе кафоликона в среднем ярусе юж. певницы в сонме

Мученичество Маркиана и Мартирия. Миниатюра из Минология деспота Димитрия Палеолога. 1322–1340 гг. (Bodl. gr. th. f. 1. Fol. 14v)

мучеников и воинов; в том же ярусе сев. певницы написаны святые Флор и Лавр; в том же мон-ре в парекклисионе св. Врачей (кон. XIV — нач. XV в.) медальоны с их изображениями расположены на арке, соединяющей сев.-зап. столп и зап. стену. К-польское происхождение мучеников, вероятно, повлияло на их почитание в сонме столичных святых. Поэтому их единоличные образы и сцена мучения в XVI в. встречаются в росписях неск. мон-рей, выполненных критскими мастерами: в старом соборе мон-ря Ксенофонт (ок. 1544), в наосе кафоликона мон-ря Дионисиат, там же в парекклисионе Акафиста (оба — 1546/47, мастер Дзордзис Фукас), в парекклисионе свт. Николая Чудотворца в кафоликоне Вел. Лавры (1559, мастер Франгос Кателанос), в наосе кафоликона мон-ря Дохиар (1567/68), в ватопедском парекклисионе Панагии Парамифии (1677/78). Сцена казни святых входит в состав минейных циклов: в трапезных мон-рей Вел. Лавра (2-я четв. XVI в., мастер Феофан Стрелицас Вафас) и Дионисиат (1602/03, мастер мон. Даниил); в великих папертях (лити) кафоликонов мон-рей: Кутлумуш (1539/40, мастер мон. Макарий), Дионисиат (1546/47, мастер Дзордзис Фукас), Ксенофонт (1564, мастер мон. Феофан), Дохиар (1567/68, мастер Дзордзис Фукас).

В рус. подлинниках у святых могли отмечаться возрастные различия. В иконописных подлинниках сводной редакции XVIII в. сказано: М. «аки Флор рус», в красном плаще, средней тунике темно-красного цвета (багор с белилом), нижняя — синяя; Мартирий «млад аки Димитрий Селунский», в сине-зеленых одеждах, с розовым нижним платьем; левой непокровенной рукой святой указывал на свою главу (*Филимонов.* Иконописный подлинник. С. 179; *Большаков.* Подлинник иконописный. С. 42). У акад. В. Д. Фартусова в руководстве для иконописцев (1910) есть уточнение, что М. был чтецом, средних лет, с небольшой бородой, изображать его следовало в стихаре, в руках мог быть свиток с текстом. Мартирий был в том же возрасте, «иподиакон», облачен в стихарь с перекрещенным на груди орарем (*Фартусов.* Руководство к писанию икон. С. 57).

Лит.: *Мијовић.* Менолог. С. 199, 265, 325; LCI. Bd. 7. Spb. 493; *Евсеева.* Афонская книга образцов. № 87. С. 245; *Τούτος Ν., Φουστέρης Γ.* Ευρετήριον ζωγραφικής του Αγίου Όρους, 10ος–17ος αιώνας. Αθήναι, 2010. Σ. 77, 91, 120, 147, 151, 239, 243, 251, 268, 309, 342, 345, 398, 404.

М. А. Маханько

МАРКИА́Н, НИКА́НДР [греч. Μαρκιανός, Νίκανδρος] († нач. IV в.) и др. мученики Египетские (пам. 5 июня). Согласно Мученичеству (BHG, N 1194–1194a; BHL, N 5260, 5295b), 10 мучеников — М., Н., Иперехий, Аполлон (Аполлоний), Леонид, Арий, Горгий, Селиний, Ириний и Памвон — жили в Египте. Во время гонения на христиан они были схвачены за исповедание Христа и после отказа отречься от своей веры и поклониться идолам приговорены к пыткам: их подвергли побоям, потом прижигали огнем, затем, подвесив, рвали тела железными крюками. Едва живых мучеников бросили в темницу. Там им явился Ангел Господень и исцелил их раны. Когда М., Н. и их сподвижники невредимыми предстали перед правителем области в Египте, вершившим над ними суд, и язычниками, то мн. свидетели этого чуда обратились ко Христу. Мучеников вновь заключили в темницу, где они скончались от холода, голода и жажды.

Точное время и место страдания М., Н. и др. мучеников в сказании не указаны. Возможно, это было гонение имп. *Максимина II Дайи* (Дазы) (305–313), получившего власть над нек-рыми егип. областями, хотя в агиографической традиции время страдания мучеников относят к гонению имп. Максимиана Галерия (293–311).

В греч. агиографических источниках вместо муж. имени Ириний фигурирует имя Ирина; встречается также память М., Н. и др. мучеников под 27 мая. В зап. мартирологах часто указаны только 3 имени: М., Н. и Аполлоний. В Римском Мартирологе кард. Ц. Бария Н. назван Никанором.

Помимо памяти 10 мучеников Египетских в зап. и вост. мартирологах и Синаксарях под 8 и (или) 9 июня указана память мучеников Маркиана и Никандра (см. в ст. *Никандр и Маркиан,* мученики), усеченных мечом. Из мартирологов следует, что их мученичество произошло в г. Томы (Кюстендже, ныне Констанца, Румыния), однако до сих пор нет четкого ответа на вопрос, является ли память Никандра и Маркиана Томских лишь отголоском памяти М., Н. и др. мучеников Египетстких, или, наоборот, в сказание о Томских мучениках попало упоминание о мучениках из Египта. И. Делеэ и болландисты полагали, что не существовало 2 групп мучеников, а М., Н. и др. пострадали в г. Томы при Галерии, но позже в сказании о них появилась информация о Египте, т. о. они составили отдельную дружину с др. днем памяти. Эта версия подтверждается тем, что в древнем Сирийском Мартирологе (IV в.) память Томских мучеников указана под 5 июня, т. е. под тем днем, под каким в более поздних Синаксарях и мартирологах стоит память 10 мучеников Египетских. Кроме того, синаксарное сказание о Египетских мучениках практически не содержит никаких индивидуальных черт.

П. Франки де Кавальери, посвятивший исследованию проблемы 2 дружин, где фигурируют имена Никандр и Маркиан, неск. статей, обращает внимание на то, что мученики-воины Никандр и Маркиан упомянуты в Мученичестве *Иулия* Дуросторского. Им посвящено отдельное Мученичество, сохранившееся на лат. языке (BHL, N 6070–6074). Они пострадали в г. Дуростор (Доростол; ныне Силистра, Болгария), к-рый так же, как и г. Томы, находился в пров. Мёзия. Память мч. Иулия — 27 мая, этот же день иногда указывается как день памяти М., Н. и др. мучеников Египетских в греч. источниках. Франки де Кавальери считает, что М., Н. и др. мученики Египетские и Никандр и Маркиан, пострадавшие в Мёзии,— 2 разные дружины.

Ист.: ActaSS. Iun. T. 1. Col. 419–421, T. 3. Col. 266–278; SynCP. Col. 731–732; PG. 117. Col. 488 [Менологий Василия II]; MartHieron. Comment. P. 305–306; MartRom. P. 249; MartRom. Comment. P. 224–225. Not. 2.

Лит.: ЖСв. Июнь. С. 102; *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 3. С. 209–210; *Franchide'Cavalieri P.* Osservazioni sopra alcuni atti di Martiri da Settimio Severo a Massimo daza // NBAC. 1904. N 10. P. 20–27; *idem.* I santi Marciano e Nicandro d' Egitto e gli omonimi di Mesia // *Idem.* Note agiografiche. 1912. N 24. P. 141–157 (ST; 24); *Delehaye H.* Saints de Thrace et de Mésie // AnBoll. 1912. Vol. 31. P. 268–272; *idem.* Les Martyrs d'Egypte // Ibid. 1922. Vol. 40. P. 54–60, 87, 89, 120–124; *Sauget J.-M.* Marciano, Nicandro, Apollonio // BiblSS. Vol. 8. Col. 696–699; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 5. Σ. 180–181; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 301.

О. Н. А.

МАРКИА́НА, мц. (пам. 24 мая) — см. в ст. *Мелетий Стратилат, Стефан, Иоанн, Серапион Египтянин, Каллиник волхв, Феодор, Фавст* и др. мученики.

МАРКИА́НА [греч. Μαρκιανή], св. (пам. греч. 27 янв.), византийская императрица. 27 янв. в агиографических памятниках, восходящих к Типикону Великой ц. и Синаксарю К-польской ц., отмечена память некой «благочестивой царицы Маркианы, [погребенной] в ц. св. Апостолов» (SynCP. Col. 428; *Mateos.* Typicon. T. 1. P. 214). Визант. хронистам она неизвестна, совр. исследователи склоняются к мысли, что это имя носила Лупакия (Евфимия), жена имп. Юстина I (518–527), причисленная к лику святых за щедрую благотворительную деятельность.

В греч. стишных Синаксарях говорится только то, что она «успе миром» и приводится двустишие «Царицу Маркианию от жития Христос Царь царем изведе» (*Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 3. Σ. 171; *Петков, Спасова.* Стиш. Пролог. 2010. Т. 5. С. 80). Из переведенных с греческого стишных Синаксарей и слав. стишных Прологов сведения о М. были включены в ВМЧ (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 422 (1-я паг.)), но не вошли в совр. календарь РПЦ.

Лит.: *Гедеών.* Ἑορτολόγιον. Σ. 66; *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 26; Т. 3. С. 41; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 299; *Christou P.* Marciana // Enciclopedia dei santi: Le Chiese Orientali. Vat., 1999. Vol. 2. P. 408; *Μακάρ. Σιμων.* Νέος Συναξ, 2005. Т. 5. Σ. 343.

О. В. Л.

МА́РКИЙ И МАРКИ́Я [греч. Μάρκιος καὶ Μαρκία], мученики (пам. греч. 27 июня). Время, место и обстоятельства их жизни неизвестны. В ряде визант. и древнерус. агиографических памятников под 26 июня только память мучеников без к.-л. пояснений: в Типиконе Великой ц. (*Дмитриевский.* Описание. Т. 1. С. 83; *Mateos.* Typicon. T. 1. P. 320), в Синаксаре К-польской ц. (SynCP. Col. 774), в нестишном Прологе (*Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 1. С. 580). Единственная уточняющая деталь содержится под 27 июня в греч. стишных Синаксарях (напр., в Paris. Coisl. 223, 1301 г.), где говорится, что они были усечены мечом (SynCP. Col. 775–776).

Из стишных Синаксарей память М. и М. с посвященным этим святым двустишием была включена в «Синаксарист» прп. Никодима Святогорца (*Νικόδημος.* Συναξαριστής. 1998⁴. Т. 5. Σ. 288), в слав. стишные Прологи (*Петков, Спасова.* Стиш. Пролог. 2013. Т. 10. С. 64), а впосл. и в ВМЧ дважды: память под 26 июля, память с двустишием под 27 июля (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 246 (2-я паг.)). В Четьих-Минеях свт. Димитрия Ростовского, в «Житиях святых, на русском языке изложенных по руководству Четьих Миней свт. Димитрия Ростовского» и в современном календаре РПЦ память этих мучеников отсутствует.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 192–193; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 301; *Μακάρ. Σιμων.* Νέος Συναξ. 2008. Т. 10. Σ. 317.

О. В. Л.

МАРКИО́Н [греч. Μαρκίων; лат. Marcion] (II в.), раннехрист. проповедник и писатель; еретик, ересеарх, основатель ереси маркионитов.

Источники. Об обстоятельствах жизни М. и о содержании его учения известно из полемических и ересеологических трактатов церковных писателей. Сочинения М. и его последователей не сохранились; отрывочные цитаты, приводимые в антимаркионовской лит-ре, во многих случаях сомнительны с т. зр. их достоверности и недостаточны для восстановления на их основе системы взглядов М. Наиболее ранние и в силу этого наиболее надежные свидетельства о ереси М. принадлежат мч. *Иустину Философу* († 165); считается, что он единственный из церковных писателей лично встречался с М. в Риме (см.: *Euseb.* Hist. eccl. IV 11. 8–9). Подробное опровержение ереси М. мч. Иустин представил в несохранившемся трактате «Сочинение против всех появлявшихся ересей» (см.: *Iust. Martyr.* I Apol. 26. 7–8). Предположительно, именно это сочинение сщмч. *Ириней* († кон. II в.), еп. Лионский, цитировал как трактат мч. Иустина «Против Маркиона» (см.: *Iren.* Adv. haer. IV 6. 2). Основные сведения о жизни и учении М., сообщаемые в сочинении сщмч. Иринея «Против ересей» (CPG, N 1306), вероятно, были заимствованы из трактата мч. Иустина, однако сщмч. Ириней пользовался и др. менее надежными источниками. В кон. II в. полемику с учениками и последователями М. в Риме вел церковный писатель Родон, создавший трактат «Против Маркиона», из к-рого сохранились лишь неск. кратких цитат в «Церковной истории» *Евсевия* Кесарийского (см.: *Euseb.* Hist. eccl. V 13. 1–9). В «Церковной истории» упоминаются и др. раннехрист. писатели, к-рые критиковали учение М. в несохранившихся сочинениях: свт. *Феофил,* еп. Антиохийский († ок. 188), к-рый, по свидетельству Евсевия Кесарийского, «написал превосходную книгу против Маркиона» (см.: Ibid. IV 24. 1); *Дионисий,* еп. Коринфский († 171), к-рый «опровергал ересь Маркиона» в «Послании к Никомидийцам» (Ibid. IV 23. 4); Филипп, еп. Гортинский (Ibid. IV 25. 1); церковный писатель Модест († до 192), к-рый, согласно Евсевию Кесарийскому, в трактате против М. «сильнее, чем другие, всем воочию показал заблуждения этого человека» (Ibidem). Из свидетельства блж. *Иеронима Стридонского* можно заключить, что даже в V в. трактат Модеста еще не был утрачен (см.: *Hieron.* De vir. illustr. 32), поэтому это сочинение могло быть источником сведений о М., сообщаемых поздними греческими и латинскими ересеологами. Важные с содержательной т. зр. упоминания о М. и его учении встречаются в «Строматах» (CPG, N 1377) *Климента Александрийского* (II–III вв.). Некоторые сведения о взглядах М. сообщает также *Ориген* († ок. 254). О том, что во II в. об учении М. знали не только христиане, но и полемизировавшие с христианами язычники, свидетельствуют упоминания о М. и критические замечания по поводу его учения, принадлежащие платонику *Цельсу* и сохранившиеся в составе трактата Оригена «Против Цельса» (CPG, N 1476).

Из лат. церковных писателей наиболее подробное опровержение учения М. предложил *Тертуллиан* (II–III вв.), посвятивший полемике с М. и его последователями завершенный ок. 210 г. трактат в 5 книгах «Против Маркиона» (CPL, N 14). Помимо трудов предшествующих церковных писателей, из к-рых он гл. обр. использовал сочинение сщмч. Иринея, Тертуллиану, вероятно, были доступны сочинения М. и маркионовская редакция НЗ. Однако в подавляющем большинстве случаев он предпочитал вместо дословных цитат давать собственный интерпретирующий критический пересказ, что значительно затрудняет задачу восстановления мнений М. на основе его свидетельств. Несмотря на это, трактат Тертуллиана признается достоверным и важным источником сведений о жизни, деятельности, сочинениях и взглядах М.

В греч. ересеологической лит-ре содержащая наибольшее число подробностей версия жизнеописания М., а также изложение и опровержение его учения содержатся в соч. «Панарий» (CPG, N 3745) свт. *Епифания Кипрского* (ок. 315–403). В разделе о ереси М. (см.: *Epiph.* Adv. haer. 42) свт. Епифаний последовательно и внимательно рассматривал сделанную М. редакцию НЗ, перечисляя ее основные отличия от канонического церковного текста НЗ, а также демонстрируя, каким образом редакторская работа М. была связана с его еретическими воззрениями. Вслед. этого наряду с трактатом Тертуллиана сочинение свт. Епифания является основным источником сведений об особенностях маркионовского текста НЗ. Согласно традиц. мнению исследователей, в биографической части свт. Епифаний, а также некий неизвестный автор лат. ересеологического трактата III в. «Против всех ересей» (CPL, N 34) и *Филастрий*, еп. Бриксийский, автор соч. «Книга о различных ересях» (CPL, N 121), использовали некий общий источник, к-рым могло быть несохранившееся сочинение *Ипполита Римского* «Синтагма против ересей» (CPG, N 1897; попытку оспорить эту т. зр. см.: *Moll.* 2008). «Синтагму...» не следует путать с греч. трактатом «Опровержение всех ересей» (CPG, N 1899), автором к-рого также обычно признается Ипполит Римский; в этом трактате представлено 2 разных обзора жизни и учения М. (см.: *Hipp.* Refut. VII 29–31; X 19). В целом ересеологи III–IV вв. опирались на сообщения предшественников, дополняя их данными из др. источников, нередко весьма ненадежных или предвзятых, поэтому отделить в их свидетельствах историческую правду от слухов и легенд во мн. случаях невозможно (традиц. т. зр. см.: *Norelli.* 2013. P. 811–814; попытку переоценки значения нек-рых источников см.: *Moll.* 2010. P. 11–24).

Вслед. достаточно широкого распространения последователей М. в Вост. и Зап. Римской империи до нач. VI в. упоминания об их взглядах, критические обзоры учения М., а также прямая или косвенная полемика с основными положениями маркионитов встречаются у мн. церковных писателей этого периода. Специально полемике с маркионитами посвящены: один из разделов составленного в IV в. греч. «Диалога об истинной вере в Бога» (CPG, N 1726), сохранившегося под именем *Адамантия* и переведенного на лат. язык *Руфином Аквилейским* (анализ содержания см.: *Tsutsui.* 2004); лат. «Поэма против маркионитов» (CPL, 36), датируемая совр. исследователями временем от сер. III (*Moll.* 2010. P. 21–24) до сер. V в. (*Pollmann.* 1991. S. 28–33); сир. антимаркионистские трактаты и поэтические произведения прп. *Ефрема Сирина* (ок. 306–373); трактат арм. богослова и философа *Езника Колбаци* (ок. 380–450) «Опровержение лжеучений». Из-за позднего времени создания эти сочинения не могут использоваться для восстановления содержания первоначального учения М., однако они служат важными источниками, позволяющими проследить, какое развитие идеи М. получили у его последователей, ведших богословскую и проповедническую деятельность в различных областях Римской империи.

Жизнь и деятельность. Хронология жизни М. на основе имеющихся источников может быть восстановлена лишь весьма приблизительно; точные даты его рождения и смерти неизвестны. Наиболее надежным хронологическим свидетельством признается передаваемое Тертуллианом утверждение последователей М., согласно которым М. «явился» через 115 лет и 6 с половиной месяцев после явления Иисуса Христа, т. е. Его выхода на проповедь, к-рый маркиониты, следуя Евангелию от Луки, датировали «пятнадцатым годом правления Тиверия кесаря» (см.: Лк 3. 1), т. е. 29 г. по Р. Х. В этом случае «явление» М. следует отнести к 144 г. Среди исследователей нет единого мнения о том, какое именно событие в жизни М. его последователи рассматривали как это «явление»; наиболее обоснованным представляется отнесение наименования к разрыву М. с рим. христ. общиной и основанию им собственной общины. Т. о., М. начал открыто проповедовать свое учение в Риме ок. 144 г. Такая датировка согласуется со свидетельствами др. источников: 1) согласно Тертуллиану, М. учил при рим. имп. *Антонине Пии* (138–161) (*Tertull.* De praescript. haer. 30. 2); 2) Климент Александрийский относит деятельность М. к периоду правления императоров *Адриана* (117–138) и Антонина Пия (*Clem. Alex.* Strom. VII 17. 106–107); 3) мч. Иустин Философ ок. 155 г. в «Первой апологии» писал о М. как о том, кто «еще и ныне учит» (*Iust. Martyr.* I Apol. 26. 5); 4) сщмч. Ириней Лионский относит расцвет деятельности М. ко времени, когда Римскую кафедру занимал еп. *Аникет* (154/5–165/6) (*Iren.* Adv. haer. III 4. 3). Свидетельства ряда вост. хроник, согласно к-рым М. начал проповедь ок. 136–138 гг., вероятнее всего, связаны с ошибочной интерпретацией отнесения ересеологами его деятельности ко времени правления Антонина Пия; вост. хронисты условно приняли 1-й год правления императора за время отпадения М. от христ. Церкви (см.: *Harnack.* 1924. S. 29*–30*; др. интерпретацию см.: *Moll.* 2010. P. 36–37). Явным анахронизмом является свидетельство Тертуллиана о том, что М. во время епископства *Елевферия* (171–185) еще «признавал учение Римской Церкви» (*Tertull.* De praescript. haer. 30. 2); либо Тертуллиан имел в виду еп. *Телесфора* (127/8–137/8) и хотел сказать, что при этом епископе, т. е. еще до приезда в Рим, М. исповедовал такое же христ. учение, которое исповедовала Римская Церковь, либо упоминание о епископе является более поздней ошибочной вставкой (см.: *Moll.* 2010. P. 32). Вероятнее всего, М. проповедовал в Риме со 144 г. до кон. 50-х гг. II в. и скончался незадолго до начала правления имп. *Марка Аврелия* (161–180). А. *Гарнак* на основании не вполне ясного замечания Климента Александрийского о том, что М., «бу-

дучи уже стариком, сблизился с более молодыми» (ὡς πρεσβύτης νεωτέροις συνεγένετο — *Clem. Alex.* Strom. VII 17. 107. 1) основоположниками гностических течений Василидом и Валентином (см. в ст. *Гностицизм*), предложил датировать его рождение ок. 85 г. (см.: *Harnack.* 1924. S. 14*–15*). Однако высказывание Климента Александрийского можно понять и иначе: М. начал проповедовать в одно время с Василидом и Валентином, которые были моложе его по возрасту, а в старости он сблизился с ними, возможно, встретившись с ними во время их приезда в Рим или узнав об их учении от их рим. последователей. Т. о., датировка Гарнака является чрезмерно ранней; более вероятным представляется мнение, что М. род. ок. 100 г. (см.: *Moll.* 2010. P. 37–39).

Согласно общему свидетельству основных источников (см., напр.: *Tertull.* Adv. Marcion. I 1. 3–5; *Idem.* De praescript. haer. 30. 1; *Iust. Martyr.* I Apol. 26. 5), М. происходил из рим. пров. Понт — сев.-вост. области М. Азии, на севере примыкавшей к Понту Эвксинскому (ныне Чёрное м.). Поздние источники уточняют, что местом рождения М. был г. Синопа (ныне Синоп, Турция), являвшийся в тот период одним из важных центров морской торговли (см.: *Epiph.* Adv. haer. 42. 1. 3). Возможно, в неявной форме на это указывал и Тертуллиан, сравнивая М. с киником Диогеном (см. в ст. *Киники*), также уроженцем Синопы (см.: *Tertull.* Adv. Marcion. I 1. 5). Тертуллиан утверждал, что по роду деятельности М. был судовладельцем (nauclerus — *Idem.* De praescript. haer. 30. 1; *Idem.* Adv. Marcion. I 18. 4; III 6. 3; IV 9. 2; V 1. 2); это подтверждается приводимым Евсевием Кесарийским свидетельством Родона, согласно к-рому М. был мореплавателем (ὁ ναύτης — *Euseb.* Hist. eccl. V 13. 3). Вероятно, М. не только владел одним или неск. кораблями, но и сам принимал участие в плаваниях с торговыми целями (подробнее см.: *May.* 1989; ср.: *Löhr.* 2012. Sp. 147–148). Хорошее знание М. Свящ. Писания позволяет предположить, что он происходил из христ. семьи, а его последующая писательская и редакторская деятельность свидетельствует о том, что он получил начальное классическое образование. Однако источники не дают достаточных оснований для выдвигавшихся нек-рыми исследователями гипотез, что М. был хорошо знаком с античной философией или с евр. библейской экзегезой. Более вероятно, что М. первоначально был состоятельным благочестивым христианином, совмещавшим занятие торговлей с активным участием в деятельности синопской христианской общины (см.: *Moll.* 2010. P. 28–31).

Об обстоятельствах жизни М. до прибытия в Рим известно лишь из поздних источников; совокупность имеющихся в них сведений, не во всем согласующихся между собой, в исследовательской лит-ре получила наименование «второй традиции» жизнеописания М., т. е. традиции, не зависящей от ранних греч. ересеологов и Тертуллиана (см.: *Idem.* 2008. P. 170–172). Эта традиция отражена в дополняющих друг друга сообщениях, содержащихся в трактате «Против всех ересей», в сочинениях Филастрия Бриксийского и свт. Епифания Кипрского, а также в т. н. *антимаркионовском прологе* к Евангелию от Иоанна. Согласно этим источникам, М. был сыном епископа Синопы, первоначально он практиковал аскезу и воздержание, однако затем обесчестил некую деву, за что был навсегда отлучен собственным отцом от христ. церковной общины (см., напр.: *Epiph.* Adv. haer. 42. 1. 3–6). Мн. исследователи отвергали достоверность этих сведений, считая, что рассказ был сочинен христ. авторами с целью дополнительно опорочить М. и продемонстрировать, что еще до разрыва с христ. Церковью по причине ереси М. был отлучен от Церкви за личный тяжкий грех. Однако описанная в рассказе ситуация не является чем-то невозможным; нельзя исключать, что рассказ был заимствован ересеологами из некоего древнего антимаркионовского трактата, который был недоступен сщмч. Иринею и Тертуллиану.

Гораздо более проблематичны сообщения источников «второй традиции» о событиях жизни М. после его отъезда из Синопы и до его прибытия в Рим. В трактате «Против всех ересей» и у свт. Епифания Кипрского ничего не говорится об этом периоде. В сочинении Филастрия Бриксийского сообщается, что М., «будучи побежден и обращен в бегство блаженным евангелистом Иоанном и пресвитерами в городе Эфесе, стал сеять ересь в Риме» (*Filastr.* Divers. haer. 45. 17. 7). Иной рассказ о том же самом событии предлагается в антимаркионовском прологе, где сообщается, что «еретик Маркион» был «отлучен Иоанном» (abiectus/proiectus est a(b) Iohanne), осудившим его за то, что тот принимал нечто противное истинному учению (см.: *Regul.* 1969. S. 34–35). В прологе также говорится, что М. привез писания и послания, отправленные христианами Понта; тем самым объясняется, зачем М. оказался в М. Азии (Эфес как место действия в прологе прямо не упоминается, но подразумевается). Подавляющее большинство исследователей целиком отвергали 1-ю и 2-ю версии рассказа как явно анахроничные (см., напр.: Ibid. S. 100. Not. 2; *Moll.* 2008. P. 172; *Idem.* 2010. P. 36. Not. 53). Однако в действительности они могут быть искаженными пересказами общего источника, отразившего некое реальное событие. Содержание и двусмысленные грамматические конструкции пролога позволяют предположить, что в первоначальном повествовании речь могла идти о том, что М. прибыл с письмами в Эфес к ученику ап. Иоанна *Папию,* еп. Иерапольскому, к-рый прямо упоминается в прологе до рассказа о М. При переработке первоначального повествования Папий оказался спутан с ап. Иоанном. Если М. покинул Синопу после отлучения от местной Церкви в нач. 40-х гг. II в. и направился в Рим на принадлежавшем ему корабле, он действительно мог посетить Эфес, с географической т. зр. располагающийся недалеко от обычного морского пути из Синопы в Рим. Нельзя исключать, что в Эфесе М. не только представил некие письма от понтийских христиан, но и изложил собственные религ. мнения местным пресвитерам, в числе которых могли быть связанные с эфесской общиной Папий и сщмч. *Поликарп,* еп. Смирнский. В этом случае приводимые сщмч. Иринеем Лионским рассуждения некоего пресвитера, «ученика апостолов», посвященные доказательству того, что ВЗ и НЗ не противоречат друг другу и происходят от одного Бога, могут свидетельствовать о том, что учение М. стало известно эфесским пресвитерам еще до начала проповеди М. в Риме и сразу же было ими отвергнуто (см.: *Iren.* Adv. haer. IV 27–32; анализ отрывка см.: *Hill.* 2006; *Moll.* 2010. P. 17–21). Кроме того, эфесские пресвитеры могли предложить

М. в качестве возражений отрывки из принимаемого ими текста Евангелия от Иоанна. Поскольку М. не согласился с ними, они не приняли его в местную общину и обличили как еретика. Это и послужило исторической основой сообщения, впосл. превратившегося в легенду об опровержении и отлучении М. «апостолом Иоанном». Блж. Иероним замечал, что до прибытия в Рим М. направил туда некую женщину, к-рая будто бы «приготовила души для принятия его заблуждений» (см.: *Hieron.* Ep. 133. 4); в др. источниках об этом не сообщается.

Вероятно, сразу же по прибытии в Рим М. пожелал быть принятым в местную христ. Церковь и пожертвовал общине рим. христиан значительную денежную сумму, 200 тыс. сестерциев (см.: *Tertull.* De praescript. haer. 30. 2; совр. исследователи считают, что эта сумма была приблизительно равна цене хорошего дома). Хотя в лит-ре высказывались предположения о том, что эти деньги были получены М. от продажи принадлежавшего ему корабля и составляли все имевшееся у него имущество, источники не дают основания для такого заключения; денежная сумма могла быть лишь частью личного состояния М., заработанного торговлей. Согласно Тертуллиану, после разрыва М. с Римской Церковью внесенная денежная сумма была ему возвращена. Получение М. пожертвованных им денег обратно может свидетельствовать о том, что временной промежуток между его просьбой о принятии в рим. христ. общину и возвратом ему денег был небольшим, т. к. в противном случае деньги были бы уже потрачены на помощь бедным и иные церковные нужды, так что община едва ли могла бы быстро собрать нужную сумму (см.: *Moll.* 2010. P. 44–45). Это косвенно подтверждает и Тертуллиан, отмечая, что отлучение М. состоялось «вскоре» (mox) после его принятия (см.: *Tertull.* Adv. Marcion. IV 4. 3). В исследовательской лит-ре широко обсуждался вопрос о том, сформировались ли у М. некие еретические воззрения еще до его прибытия в Рим или же он в течение нек-рого времени исповедовал ту же веру, что и рим. христиане, и лишь затем начал отстаивать еретические мнения. Традиц. 1-я т. зр. представляется более обоснованной, поскольку в источниках не обнаруживается однозначных свидетельств, что М. во время пребывания в Риме разделял веру местной христ. общины (замечания Тертуллиана двусмысленны и недостаточны для к.-л. определенных выводов). Но даже если М. прибыл в Рим, уже придерживаясь еретических взглядов, он первоначально не выражал их явно, а возможно, и сам не вполне осознавал их неортодоксальный характер (ср.: *Moll.* 2010. P. 40–41). Однако вскоре членам рим. христ. общины стало известно о неправомыслии М.; вероятнее всего, это произошло в ходе беседы рим. пресвитеров с М. Об этой беседе сообщают поздние ересеологи, приводя одинаковые по существу, но несколько расходящиеся в деталях описания событий. М. спросил пресвитеров о смысле нек-рых евангельских изречений; т. к. все они имеются в Евангелии от Луки, М. мог уже в это время считать его единственным каноническим евангельским текстом (в разных источниках называются формально различные, но близкие по смыслу отрывки): 1) доброе дерево не может приносить злые плоды, а злое — добрые (ср.: Лк 6. 43–44; см.: *Filastr.* Divers. haer. 45. 2; Adversus omnes haereses. 6. 2 // CCSL. Vol. 2. P. 1408; ср. также: *Hipp.* Refut. X 19; *Tertull.* Adv. Marcion. I 2. 1–2); 2) молодое вино нельзя вливать в ветхие мехи (ср.: Лк 5. 37; см.: *Filastr.* Divers. haer. 45. 2; *Epiph.* Adv. haer. 42. 2. 1; ср. также: *Tertull.* Adv. Marcion. III 15. 5); 3) не следует к ветхой одежде приставлять новую заплату (ср.: Лк 5. 36; см.: *Epiph.* Adv. haer. 42. 2. 1; ср. также: *Tertull.* Adv. Marcion. III 15. 5). Не приняв предложенного пресвитерами толкования, в к-ром, по-видимому, утверждалось единство ВЗ и НЗ, М. стал защищать собственное дуалистическое объяснение, что и привело к его отлучению от христ. общины. Нельзя исключать, что отлучению дополнительно поспособствовали некие порочащие сведения о М., к-рые были получены в Риме от др. христ. общин, возможно, из Эфеса, где М. ранее был обличен в ереси, или из Синопы, где его отлучил от церковного общения отец (так полагал свт. Епифаний: *Epiph.* Adv. haer. 42. 2. 6–8).

В большинстве ересеологических источников утверждается, что после отделения от общины рим. христиан М. примкнул к учившему в Риме гностику *Кердону* и стал проповедовать и развивать его дуалистические представления. Вопрос об отношении М. к Кердону широко обсуждался в исследовательской литературе, однако не получил к.-л. общепринятого решения. Мч. Иустин вообще ничего не сообщает о Кердоне и о связи между ним и М. Сщмч. Ириней утверждает, что М. «последовал» (succedens) за Кердоном и «распространил» (adampliavit) его учение (*Iren.* Adv. haer. I 27. 1–2; ср.: Ibid. III 4. 3). Это утверждение может быть понято и в смысле простой временно́й последовательности, и в том смысле, что М. воспринял у Кердона нек-рые идеи и развил их. Именно в последнем смысле отношение М. к Кердону интерпретировалось позднейшими ересеологами: так, уже Тертуллиан замечал, что Кердон был для М. «воспитателем в соблазне» (informator scandali — *Tertull.* Adv. Marcion. I 2. 3; ср.: Ibid. IV 17. 11); в нек-рых ересеологических трактатах М. прямо называется учеником Кердона. Приводимые церковными писателями еретические мнения Кердона столь близки к взглядам М., что в данном случае, вероятнее всего, речь идет об обратной проекции: не имея сведений об учении Кердона, ересеологи приписали Кердону некую начальную форму учения М. на основании принятого ими представления о них как об учителе и ученике. Хотя нет веских оснований вообще отвергать существование Кердона и его возможное влияние на М., степень этого влияния не следует преувеличивать: еще до встречи с Кердоном у М. сформировались основные дуалистические представления и убеждение в принципиальной противоположности ВЗ и НЗ. Однако облечение этих идей в форму учения о «двух богах» как о независимых началах действительно могло состояться после отлучения М. от общины рим. христиан и в какой-то мере стать результатом его общения с Кердоном (ср.: *Moll.* 2010. P. 41–43).

М. основал в Риме общину единомышленников, к-рую намеренно противопоставлял традиц. общине рим. христиан (ср.: *Epiph.* Adv. haer. 24. 1. 7–8). В ересеологической лит-ре не сообщается почти никаких подробностей о деятельности М. после разрыва с христ. Церковью. Вероятно, именно в это время М. составил собственную редакцию НЗ, а также написал одно или неск. сочинений, где обосновывал вносимые им в кни-

ги НЗ изменения и разъяснял свое учение. Неизвестно, покидал ли М. Рим для проповеди своих взглядов, однако убедительной представляется гипотеза, что М. до конца жизни находился в Риме, а быстрое и широкое распространение его идей в весьма удаленных друг от друга частях Римской империи объясняется тем, что он продолжал заниматься торговлей и оставался состоятельным кораблевладельцем, вслед. чего мог легко и беспрепятственно отправлять учеников на проповедь. Возможно, именно к рим. периоду жизни М. относится передаваемый сщмч. Иринеем рассказ о встрече М. со сщмч. Поликарпом (ок. 155 г. сщмч. Поликарп приезжал в Рим для обсуждения с Римским епископом Аникетом разногласий по вопросу о времени празднования Пасхи; см.: *Euseb.* Hist. eccl. IV 14. 1). Встретив сщмч. Поликарпа, М. обратился к нему: «Признай нас!» — на что сщмч. Поликарп ответил: «Признаю тебя первородным [сыном] сатаны» (*Iren.* Adv. haer. III 3. 4). Этот отрывок может быть понят не только в смысле церковного непризнания, но и в смысле обычного узнавания, если принять гипотезу, что М. ранее встречался со сщмч. Поликарпом в Эфесе, пожелал при встрече напомнить ему о себе, однако в ответ был обличен как еретик. По утверждению Тертуллиана, в конце жизни М. «принес покаяние» (confessus paenitentiam), однако ему было сказано, что он сможет примириться с Церковью лишь в том случае, если он вернет в Церковь всех прочих, кого он научил на их погибель; исполнению этого условия воспрепятствовала кончина М. (*Tertull.* De praescript. haer. 30. 3). Большинство исследователей считают это сообщение вымыслом Тертуллиана: если бы М. в конце жизни собирался отречься от своих взглядов, было бы трудно объяснить последующее почитание его среди маркионитов (см., напр.: *Aland.* 1992. S. 91; *Moll.* 2010. P. 45. Not. 100). Нельзя полностью исключать, что М. вел некие переговоры с Римской Церковью, однако едва ли речь шла действительно о публичном покаянии. Если признать, что М. скончался, не дожив до глубокой старости, в возрасте ок. 60 лет, это может служить слабым подтверждением сообщения Тертуллиана о том, что его кончина была неожиданной, вслед. чего его намерения тем или иным образом примириться с христ. Церковью остались нереализованными.

Литературная деятельность М. В правосл. ересеологических и полемических трактатах М. приписывается создание 2 произведений: редакции НЗ и связанного с этой редакцией по происхождению и содержанию соч. «Антитезы». Тертуллиан упоминает также о некоем «письме» М., в к-ром содержалось свидетельство самого М. о том, что он некогда исповедовал одну веру с христ. Церковью (см.: *Tertull.* Adv. Marcion. I 1. 6; IV 4. 3–4; *Idem.* De carn. Chr. 2. 4). Из слов Тертуллиана можно заключить, что последователи М. отвергали подлинность письма (*Tertull.* Adv. Marcion. IV 4. 3–4). Т. к. др. сведений о письме в источниках не обнаруживается, попытки ряда исследователей восстановить его содержание являются всецело гипотетическими (см., напр.: *Mahé.* 1971; *Moll.* 2010. P. 115–118; ср.: *Norelli.* 2013. P. 832–833).

Маркионовская редакция НЗ. Принципы работы М. с текстами НЗ целиком определялись его религ. убеждениями. Для обоснования собственного учения и демонстрации его апостольского происхождения М. впервые в истории христианства имплицитно ввел представление о каноне (см. *Канон библейский*), составив свод имеющих апостольское происхождение авторитетных книг, которые содержат истинное апостольское учение и должны приниматься всеми христианами. Свод М. разделялся на 2 части (βίβλοι; см.: *Epiph.* Adv. haer. 42. 9. 3): Евангелие (τὸ εὐαγγέλιον; вопреки мнению ряда исследователей отнесение этого слова не к устному благовествованию, а к письменному тексту не было новшеством М.; см.: *Kelhoffer.* 2004) и Апостол (τὸ ἀποστολικόν; см.: *Epiph.* Adv. haer. 42. 11. 7; вероятно, название впервые появилось у М.). В качестве Евангелия М. использовал Евангелие от Луки (не употребляя имени автора; см.: *Tertull.* Adv. Marcion. IV 2. 3). Были ли М. известны др. Евангелия и если были, на каком основании он предпочел Евангелие от Луки прочим — неизвестно (подробнее о проблеме см.: *Schmid.* 2002; ср.: *Moll.* 2010. P. 89–90). Однако, если принять предположение, что М. выбрал Евангелие от Луки из известной ему группы 4 Евангелий, не имевших еще канонического статуса, его выбор имел вполне рациональный и прагматический характер: 1) Евангелие от Марка, по меньшей мере начиная с Папия Иерапольского, связывалось с именем ап. Петра, рассказы к-рого ап. Марк будто бы записал (см.: *Euseb.* Hist. eccl. III 39. 15); Маркион считал ап. Петра лжеапостолом из-за его конфликта с ап. Павлом и не мог принять возводимый Преданием к нему текст в качестве авторитетного; 2) Евангелие от Матфея начиналось с родословной Иисуса Христа и содержало по сравнению с др. Евангелиями наибольшее число параллелей с пророчествами ВЗ, поэтому было неудобно и малопригодно для целей М.; 3) Евангелие от Иоанна по содержанию и богословскому языку слишком сильно отличалось от Посланий ап. Павла; по происхождению оно связывалось в предании с эфесской общиной, с которой М. в той или иной форме вступил в конфликт, отраженный в позднейших повествованиях об «отлучении» М. ап. Иоанном. Напротив, Евангелие от Луки в церковном Предании устойчиво соотносилось с именем ап. Павла (см., напр.: Ibid. III 4. 6–7; III 24. 15; VI 25. 6; *Iren.* Adv. haer. III 1. 1), которого М. считал истинным апостолом, передавшим устно и письменно неискаженное христианское учение. Апостол М. состоял из 10 Посланий ап. Павла, к-рые располагались в порядке, отличающемся от принятого ныне: Галатам, Первое и Второе Коринфянам, Римлянам, Первое и Второе Фессалоникийцам, Лаодикийцам (под этим названием М. был известен текст *Ефесянам Послания;* апокрифическое *Лаодикийцам послание* имеет более позднее происхождение), Колоссянам, Филиппийцам, Филимону. По мнению мн. исследователей, именно М. первым собрал все известные в его время Послания ап. Павла в единый свод, однако нельзя исключать, что некие своды составлялись и ранее, так что М. лишь воспользовался имевшимся в Риме сборником (см.: *Lieu.* 2015. P. 239–242). Помещение на 1-е место Послания к Галатам может объясняться тем, что М. придавал ему важное вероучительное значение, т. к. в нем повествуется о конфликте между ап. Павлом и находившимися в Иерусалиме апостолами. Однако возможны и другие объяснения: 1) это Послание могло быть 1-м текстом ап. Павла, с которым М. познакомился еще в Синопе

(географически Галатия — наиболее близкий к Синопу регион из тех, в которые были адресованы Послания ап. Павла, поэтому это Послание могло быть единственным известным или наиболее почитаемым в местной христ. Церкви); 2) Послание до М. могло быть помещено на 1-е место в сборниках, поскольку считалось наиболее ранним по времени создания. Отсутствие в Апостоле М. книг Деяния св. апостолов и Откровения Иоанна Богослова объясняется тем, что он считал их сочинениями лжеапостолов и отвергал целиком (см.: *Tertull.* Adv. Marcion. IV 5. 2; V 2. 7; ср. сообщение о Кердоне, в действительности относящееся к М.: Adversus omnes haereses. 6. 1 // CCSL. Vol. 2. P. 1408); проч. Послания ап. Павла и Соборные Послания отсутствовали либо по той же причине, либо вслед. того, что эти книги не были известны М. (ср.: *Harnack.* 1924. S. 172*–174*).

Включенные в обе части свода новозаветные тексты М. подверг тщательной редактуре, при проведении к-рой он руководствовался идейными соображениями, будто бы устраняя внесенные в евангельский и апостольский тексты иудейские «лжеучения». Основным методом работы М., за использование к-рого его подвергали наиболее жесткой критике правосл. ересеологи, было исключение из текстов крупных отрывков. Так, согласно сообщениям ересеологов, по сравнению с каноническим текстом Евангелия от Луки в тексте М. не было следующих отрывков: 1) двух начальных глав, где повествуется о рождении Иоанна Крестителя, Благовещении, Рождестве Иисуса Христа и Его детстве (Лк 1. 1 — 2. 52); 2) повествования о проповеди Иоанна Крестителя (Лк 3. 2–20); 3) родословия Иисуса Христа (Лк 3. 23–38); 4) повествования об искушении в пустыне (Лк 4. 1–13); 5) упоминания о Матери и братьях Христа (Лк 8. 19, однако Лк. 8. 20–21 были сохранены); 6) притчи о блудном сыне (Лк 15. 11–32); 7) описания входа Иисуса в Иерусалим (Лк 19. 29–46); 8) притчи о злых виноградарях (Лк 20. 9–16); 9) мн. упоминаний о ветхозаветных праведниках и пророчествах (Лк 4. 17–22; 11. 30–32; 11. 49–51; 13. 29–35; 20. 17–18; 20. 37–38a; 22. 37; приведены наиболее важные купюры; полный список правок М. см.: *Roth.* 2105. P. 410–436; ср. также: *Harnack.* 1924. S. 183*– 240*; *Tsutsui.* 1992. P. 74–132; общий анализ см.: *Roth.* 2015; также см.: *Lieu.* 2015. P. 183–233). Ересеологи обвиняли М. также в многочисленных изменениях отдельных слов и выражений. Нек-рые из приводимых ими изменений действительно имеют доктринальный характер и могли быть сознательно внесены М. для подтверждения проповедуемого им учения, напр., замена упоминаний закона и пророков на упоминание о словах Христа (см.: Лк 16. 17) или добавление к упоминанию Бога уточняющего слова «Отец» (см.: Лк 18. 19). Однако мн. упреки в отступлении М. от «первоначального» текста Евангелия связаны с тем, что М. и ересеологи использовали разные по происхождению рукописи, к-рые в силу этого изначально содержали значительное число разночтений, никак не связанных с деятельностью М. Из свидетельств ересеологов можно заключить, что редактура М., несмотря на ее радикальный характер, не всегда была последовательной: в «исправленном» тексте Евангелия сохранились нек-рые места, так или иначе вступающие в противоречие с учением М., напр. пророчество об Иоанне Крестителе (Лк 7. 26–28), повествование о явлении во время Преображения Господня Моисея и Илии (Лк 9. 30–33), положительное упоминание об Аврааме, о Моисее и пророках в притче о богаче и Лазаре (Лк 16. 19–31), перечисление Христом заповедей (Лк 18. 20). При редактировании Посланий ап. Павла М. руководствовался в целом теми же идейными принципами, что и при редактировании Евангелия: он удалил положительные упоминания о ветхозаветных праведниках и пророчествах, гл. обр. об Аврааме (напр.: Гал 3. 6–9; 3. 15–18), рассуждения ап. Павла об Израиле (напр.: Рим 9. 1–33; 11. 1–32), слова о Христе как о Том, Кем создано всё (Кол 1. 15b–16). Вероятно, М. также удалял или корректировал высказывания о положительном значении закона или дел закона и упоминания о плоти Христа (см.: *Schmid.* 1995. S. 254–255; ср.: *Moll.* 2010. P. 88). Как показал У. Шмид, скорректировавший преувеличения и произвольные допущения Гарнака, общее число правок, внесенных М. в Послания ап. Павла, было менее значительным, чем число правок Евангелия (список разночтений см.: *Schmid.* 1995. S. 313–353; также ср.: *Harnack.* 1924. S. 67*–127*; анализ см.: *Schmid.* 1995; *Lieu.* 2015. P. 234–269). Поскольку правки Апостола хуже засвидетельствованы в ересеологической лит-ре, во мн. случаях текст М. точно установить невозможно. Начиная с сер. XIX в. некоторые зап. исследователи, считавшие сообщения ересеологов предвзятыми и недостоверными, пытались гл. обр. на евангельском материале доказать, что в действительности М. ничего не удалял из новозаветных текстов, а те отрывки, которые ересеологи называли «удаленными», являются позднейшими вставками, сделанными ортодоксальными христ. писателями по разным побуждениям, в т. ч. и с целью опровержения учения М. (см., напр.: *Knox.* 1942; *Hoffmann.* 1984; *Tyson.* 2006; *Klinghardt.* 2008; *Vinzent.* 2014). Однако гипотеза первенства М. при ее соотнесении с историей распространения и церковной рецепции новозаветных текстов, а также с данными, полученными в результате их лексического и тематического анализа, сталкивается с серьезными сложностями, вслед. чего она не стала общепринятой в совр. науке (общую аргументацию против гипотезы см.: *Hays.* 2008; *Moll.* 2010. P. 90–102; ср. также: *Aland.* 1992. S. 91–92; *Roth.* 2015).

С созданной М. редакцией Посланий ап. Павла нек-рые ученые связывали т. н. маркионовские прологи — сохранившиеся в нек-рых древних лат. рукописях НЗ краткие введения к Посланиям, сообщающие об обстоятельствах и месте их создания (тексты и комментарий см.: *Harnack.* 1924. S. 127*–134*). В пользу маркионовского происхождения этих прологов свидетельствуют: 1) порядок прологов, совпадающий с порядком Посланий ап. Павла в Апостоле М.; 2) упоминание в ряде прологов «лжеапостолов» (falsi apostoli, pseudo-apostoli): в прологах сообщается, что поводом к написанию Посланий стало то, что жители разных провинций после принятия истинного Евангелия были совращены лжеапостолами; при этом относительно Послания к Римлянам говорится, что римляне «под именем Господа нашего Иисуса Христа лжеапостолами были введены в [следование] закону и пророкам» (Ibid. S. 128*). Если упоминание о лжеапостолах может быть объяснено из текстов Посланий, то отрицательное отношение к закону и пророкам было харак-

терно именно для маркионитов и едва ли могло быть в такой форме высказано правосл. писателем. В наст. время большинство ученых разделяют т. зр., подробно обоснованную Н. Далем (см.: *Dahl.* 1978), и считают, что для объяснения структуры и содержания прологов нет необходимости предполагать их возникновение в кругу последователей М. (см., напр.: *Moll.* 2010. P. 12), однако остаются и сторонники версии о маркионовском происхождении прологов (см.: *Norelli.* 1990; *Idem.* 2013. P. 835). Хотя нельзя исключать, что прологи действительно были составлены или отредактированы последователями М., считать их автором самого М. нет оснований.

«Антитезы». По свидетельству Тертуллиана, «Антитезы» (Antithesis) были сочинены М. в качестве «приданого» (dos) к своду новозаветных книг. Целью М. было показать противоположность и несовместимость ВЗ и НЗ и тем самым убедить своих последователей в истинности созданной им редакции НЗ и проповедуемого им учения (см.: *Tertull.* Adv. Marcion. IV 1. 1). «Антитезы» содержали параллельное сопоставление будто бы противоречащих друг другу по смыслу мест ВЗ и НЗ (contrariae oppositiones); используя метод сопоставлений, М. рассчитывал «внести раздор» (discordia) между Евангелием и Законом, между двумя «орудиями» (instrumentum) или двумя «заветами» (testamentum), чтобы затем «из различия идей каждого Писания сделать вывод о различии богов» (Ibid. I 19. 4; IV 1. 1). Тертуллиан отмечал, что сочинение М. использовалось в основанной им общине, подчеркивая, что с помощью изложенных в нем противопоставлений ученики М. «посвящаются в эту ересь и укрепляются в ней» (Ibid. 1. 19. 4). Из рассуждений Тертуллиана можно заключить, что в «Антитезах» не только сопоставлялись отрывки из ВЗ и НЗ, но и доказывалось, что те места НЗ, к-рые М. удалил,— это искажения, внесенные приверженцами иудаизма (Ibid. IV 4. 4).

Совр. исследователями были выдвинуты 2 основные гипотезы относительно содержания «Антитез». Сторонники 1-й гипотезы, основываясь на некоторых высказываниях Тертуллиана, полагают, что в «Антитезах» содержались лишь цитаты из ВЗ и НЗ без к.-л. комментария М. (обоснование см.: *Moll.* 2010. P. 107–114; также ср.: *May.* 1997). Помимо Тертуллиана это подтверждают и др. источники: так, сщмч. Ириней Лионский отмечал, что еретики противопоставляют (ἀντιτιθέντας) то, «что по Своему милосердию сделал Господь, придя для спасения принявших Его», тем казням и наказаниям, к-рые Бог налагал в ВЗ на не желавших покоряться Ему (*Iren.* Adv. haer. IV 28. 1). В соч. «Опровержение всех ересей» Ипполита Римского также говорится, что М. противопоставлял доброго Бога злому Творцу, всячески хуля последнего (*Hipp.* Refut. VII 37. 2; ср.: Ibid. VII 30. 1). То, что «Антитезы» содержали противопоставление слов и поступков Иисуса Христа заповедям и действиям Бога, описанным в ВЗ, признают и сторонники 2-й гипотезы. Примеры противопоставлений, к-рые М. предлагал в «Антитезах», приводятся у Тертуллиана, в «Диалоге об истинной вере в Бога» и в других сочинениях церковных писателей. Так, М. отмечал, что Христос учил любить врагов, а в ВЗ предписано любить ближних, но ненавидеть врагов (см.: *Tertull.* Adv. Marcion. I 23. 4–6); Христос любил детей и приводил их в пример, а Бог ВЗ послал медведей, чтобы они растерзали оскорбивших прор. Илию детей (см.: Ibid. IV 23. 4); Христос запретил развод, а Моисей разрешал его (см.: Ibid. IV. 34. 1), и т. п. (см.: *Löhr.* 2012. Sp. 154–155). Все приводимые церковными писателями примеры противопоставлений связаны с действиями или словами Христа, поэтому неизвестно, противопоставлял ли М. в «Антитезах» ВЗ и учение Посланий ап. Павла (см.: *Moll.* 2010. P. 108–111). В случае принятия 1-й гипотезы необходимо предположить, что наряду с «Антитезами» существовали и другие сочинения М. или его последователей, на основе которых ересеологи излагали его богословское учение; некоторые исследователи считали, что таким вероучительным сочинением было письмо М. (см.: Ibid. P. 115–118; ср.: *Mahé.* 1971). Свт. Епифаний Кипрский упоминает о существовании неких «сочинений» (συντάγματα), которые М. оставил «для обманутых им» (см.: *Epiph.* Adv. haer. 42. 8. 3), однако неизвестно, подразумевает ли он «Антитезы» (прямо это сочинение им не упоминается) или некие др. произведения.

Сторонники 2-й гипотезы считают, что соч. «Антитезы» имело сложную структуру и могло состоять из неск. разделов (см., напр.: *Harnack.* 1924. S. 88–92, 256*–313*; *Aland.* 1992. S. 92; *Scherbenske.* 2010; *Norelli.* 2013. P. 827–832). Признавая, что центральное место в «Антитезах» занимал раздел, содержавший сопоставление цитат из ВЗ и НЗ, они предполагают, что эти цитаты сопровождались поясняющим комментарием, который фактически был последовательным тезисным изложением учения М. Кроме того, цитатам могло быть предпослано введение, в котором М. излагал собственные представления об истории возникновения христианства, особо подчеркивая искажение истинного учения «лжеапостолами» и объясняя принципы, которыми он руководствовался при «восстановлении» учения ап. Павла. Косвенным подтверждением этой гипотезы, свидетельствующим о том, что в «Антитезы» входили не только цитаты из НЗ и ВЗ, является отрывок из сирийского антимаркионовского комментария к евангельским притчам, сохранившегося в армянском переводе под именем прп. Ефрема Сирина (общий обзор см.: *Bundy.* 1990). В начальном разделе комментария автор осуждает М., отвергшего закон и пророков, и замечает, что М. предпослал Евангелию некое сочиненное им «Пред-Евангелие», т. е. «Введение в Евангелие», вероятно, тождественное «Антитезам». Автор приводит начальные слова этого «Пред-Евангелия»: «О превосходящее все величие, о мудрость силы, о чудо, ибо нечего сказать об этом, нечего помыслить об этом и нечего сравнить с этим» (см.: *Saint Ephrem.* An Exposition of the Gospel / Ed. G. A. Egan. Louvain, 1968. [Vol. 1.] P. 1; [Vol. 2.] P. 1. (CSCO; 291–292)). Из контекста не вполне ясно, к чему или к кому относится это начальное восхваление. Гарнак предполагал, что речь идет о Евангелии (см.: *Harnack.* 1924. S. 355*), однако, поскольку автор далее начинает рассуждать о вере, у М. могла идти речь о высшем достоинстве и значении веры в сокрытого Бога, к-рую он проповедовал, либо о Самом Боге. В случае подлинности цитаты приводимые слова являются единственным дословно сохранившимся изречением М. (*Norelli.* 2013. P. 829; ср.: *Moll.* 2010. P. 119–120).

Учение. Восстановление оригинального учения М. весьма затруднительно, поскольку все сведения о его взглядах восходят к обзорным сообщениям авторов, представлявших мнения М. в собственной критической интерпретации. Поскольку сочинения церковных писателей имели полемическую направленность, в них подробно обсуждались лишь отдельные разделы богословской системы М., а именно те, к-рые вступали в очевидное противоречие с вероучением христианства, тогда как внутренняя структура системы М. нередко оставлялась без внимания или домысливалась произвольно. Вопрос о том, чем руководствовался М. при принятии тех или иных положений собственного учения, из каких предпосылок и мировоззренческих установок он исходил, до наст. времени остается серьезной научной проблемой, от решения к-рой зависит, каким образом тот или иной совр. исследователь восстанавливает богословскую систему М. и определяет ее место среди др. философских и религ. течений II в. (ср.: *Moll.* 2010. P. 1–10; *Löhr.* 2012. Sp. 155–156). К наст. времени в науке сложились 2 основные линии интерпретации учения М. Наиболее ранним, в донаучном виде присутствующим уже в сочинениях нек-рых христ. ересеологов является рассмотрение М. как одного из представителей гностицизма II в., разделявшего ряд типичных для гностиков религ. убеждений и предпосылок (см., напр.: *Bousset W.* Hauptprobleme der Gnosis. Gött., 1907. S. 109–113). Эта традиц. концепция была оспорена в 20-х гг. XX в. Гарнаком (*Harnack.* 1924), указавшим на ряд фундаментальных различий между взглядами М. и концепциями классического гностицизма, отраженными, напр., в учении гностика Валентина. Предложенная Гарнаком альтернативная интерпретация М. как христ. библеиста и реформатора, система убеждений которого сформировалась в процессе изучения идей ап. Павла и критического чтения в их свете ВЗ, остается весьма влиятельной до наст. времени (см., напр.: *Aland.* 1992. S. 93–94). В XX–XXI вв. были выдвинуты и др. гипотезы относительно исходного пункта и основания богословской системы М.; источниками его идей объявлялись различные школы греч. философии, вост. религии и культы, свойственное ему личное пессимистическое восприятие мира и т. д. При этом слабостью мн. исследовательских интерпретаций, в т. ч. классических гностической и паулинистической, является тенденция считать учение М. развитием идей, заимствованных из некоего одного источника. В действительности особенности учения М. объяснимы лишь при допущении, что оно складывалось в процессе синтеза разнородных мировоззренческих систем и является частным случаем типичной для II в. философской и религ. эклектики.

Принципиальными основаниями, на к-рых М. строил свое учение, являются его убежденность в спасительности христианства и дуалистическое представление о зле. М. не был философом, поскольку он не стремился объяснить христ. веру в некой системе рациональных понятий, он не был гностиком, поскольку не претендовал на наличие у него непосредственного откровения от Бога, не создавал собственных свящ. книг, не противопоставлял наделенных неким тайным или высоким знанием христиан всем прочим. М. был традиц. христианином, ставившим на 1-е место веру в христ. предание; если бы это предание не обладало для него принципиальной значимостью, он не стал бы предпринимать столь масштабных усилий по его «очищению» от того, что он считал искажениями и заблуждениями. Христ. самосознание М. было определяющей причиной того, что основой проповедуемого им вероучения стали по-новому интерпретированные и отредактированные Послания ап. Павла и Евангелие от Луки, а не некие собственные религ. сочинения М. Однако параллельно с христ. представлениями и верованиями М. руководствовался особым образом понятой идеей о непримиримой противоположности добра и зла. Подлинным источником расхождений М. с христианством стало его представление о добре и зле как о противоборствующих принципах, характерной особенностью которого было неразличение субъективного и объективного зла. Зло, совершаемое человеком, и зло, происходящее с человеком, у М. оказались полностью отождествлены. Это привело, с одной стороны, к отсутствию в его системе представления о грехе, поскольку субъективное зло стало восприниматься как следствие объективного зла, изначальных «злых» условий существования человека, а с др. стороны — к признанию онтологическим злом всего того, что является злом лишь с субъективной т. зр.: бедствий, наказаний, испытаний, страданий и т. п. (ср.: *Tertull.* Adv. Marcion. I 2. 1–2). Такое представление о зле и связанный с ним вывод о том, что Бог ВЗ является «злым Богом», не были следствиями изучения Посланий ап. Павла; напротив, при обращении М. к этим текстам он уже воспринимал и интерпретировал их в свете собственной дуалистической концепции. Даже если допустить, что первоначально М. знал лишь одно Послание к Галатам, содержание этого Послания не могло привести М. к идее противостоящего добру абсолютного зла. Еще более сложно представить, как эта идея могла сформироваться у М. при внимательном чтении полного корпуса Посланий (подробнее о влиянии идей ап. Павла на М. см.: *Norelli.* 1986; *Idem.* 1994). Откуда именно М. почерпнул концепцию онтологического зла, т. е. зла, коренящегося в самой бытийной природе неких вещей или событий, определить невозможно; источником могло быть и эмпирическое наблюдение за чужими или собственными бедствиями и страданиями (см.: *Moll.* 2010. P. 59), и знакомство с народными интерпретациями зороастрийских (см. ст. *Зороастризм*) или неких иных дуалистических религ. представлений (см.: *Blois.* 2000), и рецепция к.-л. упрощенной и популяризированной версии греч. платонизма (см., напр.: *Plut.* De Isid. et Osir. 45–46; ср.: *Clem. Alex.* Strom. III 3. 21. 2). Руководствуясь представлением об онтологическом зле, М., недостаточно глубоко изучивший ВЗ и не желавший видеть в нем откровение об истинном Боге, стал толковать Послания ап. Павла в чуждой им понятийной и смысловой системе языческого мировоззрения. Лишь при интерпретации в контексте внебиблейского мировоззрения в Посланиях могли быть обнаружены и учение о двух богах, и представление о Боге ВЗ как об источнике несчастий и зла, и осуждение закона, и отвержение всего содержания ВЗ. Следствием такого прочтения Посланий ап. Павла стала уверенность М. в том, что с момента зарождения христианства наряду с истинным христ. учением, проповедником которого был

ап. Павел, существовало проповедуемое лжеапостолами и лжеучителями искаженное учение. Истинное христианство, согласно М., требовало бескомпромиссного отвержения всего «злого» содержания иудейской религии, однако уже в апостольские времена многие именовавшие себя христианскими общины в действительности продолжали исповедовать иудейскую религию, признавали непреходящее значение Моисеева закона, считали ВЗ авторитетным Свящ. Писанием, а содержащиеся в нем нравственные и ритуальные нормы — обязательными для христиан. Доказательство своей правоты М. находил в начальных главах Послания к Галатам ап. Павла, где ап. Павел соотносит свою деятельность с деятельностью др. апостолов, сообщает о разногласиях по вопросу о соблюдении закона, подтверждает собственное достоинство апостола, избранного не людьми, но Самим Иисусом Христом, и резко противопоставляет закон благодати (см.: Гал 1. 1 — 2. 21). М. стал рассматривать собственную деятельность как продолжение служения ап. Павла, как разрушение «злого» закона и проповедь спасительной благодати.

Т. о., логическое и хронологическое развертывание учения М. проходило по следующей схеме: 1) признание спасительного значения христианства и принятие дуалистического представления об онтологическом природном зле, противостоящем добру; 2) интерпретация богословия ап. Павла как учения о несовместимости принципа добра (вера и благодать) и принципа зла (закон и наказание); 3) перенесение этического дуализма в историческую, онтологическую и религ. сферы; объявление Бога Отца и посланного Им Иисуса Христа началом добра, а Бога, о Котором повествует ВЗ,— началом зла; 4) применение дуалистического богословия к текстам ВЗ и НЗ: интерпретация всего ВЗ как повествования о жестоком и немилосердном Боге, управляющем творением посредством закона и наказаний, а также стремление к исключению из НЗ всех текстов и смыслов, связывающих его с ВЗ; 5) разработка на основе общих дуалистических принципов частных разделов вероучения: антропологии, этики, аскетики и эсхатологии.

Концепция двух божественных начал. М. различал два несводимых друг к другу и противоположных друг другу божественных начала. Он не предлагал к.-л. философской интерпретации этих начал и строил все рассуждения о них на основе тех сведений о Боге, к-рые сообщаются в книгах ВЗ и НЗ. На основании свидетельств ересеологов об учении М. эти начала могут быть обозначены как Бог ВЗ, или «злой» Бог, и Бог НЗ, или «благой» Бог (см., напр.: *Hipp.* Refut. VII 30. 2–3). Имеющиеся свидетельства не позволяют определить, каким образом М. объяснял бытийное отношение между этими двумя началами; либо М. вообще избегал теоретических рассуждений о природе божества как таковой и о том, каким образом могут сосуществовать два Бога, либо эта часть его учения осталась за пределами внимания ересеологов. Опираясь на предложенные М. решения нек-рых частных вопросов, можно восстановить лишь отдельные элементы используемой им общей концепции божества. М. считал Бога ВЗ и Бога НЗ истинными Богами; он не объявлял эксплицитно Бога ВЗ злым духом или диаволом, признавал Его божественную природу, Его силу и могущество творца, Его власть судьи. Именование «Бог» у М. в обоих случаях употребляется в одном и том же смысле. Бог НЗ «больше» (μείζων) Бога ВЗ (см.: *Iust. Martyr.* I Apol. 26. 5), однако не имеет явно выраженного преимущества по отношению к Нему, не есть единый истинный Бог *монотеизма*. Отличительной особенностью учения М. является отсутствие в нем всяких следов теогонии, к-рая была обязательным элементом политеистических языческих и гностических богословских систем. М. не давал ответа на вопрос, является ли Бог ВЗ порождением или творением Бога НЗ, зависит ли Бог ВЗ от Бога НЗ с т. зр. бытия и творческой деятельности, обладает ли Бог НЗ некоей властью над Богом ВЗ. Т. о., широко и многообразно представленные в современных М. философских и религ. системах рассуждения о противоборстве доброго и злого начал у М. лишаются онтологического и теологического измерений и переосмысляются исключительно с этической и практической точек зрения. Все внимание М. было обращено на отношение Бога к людям; именно на основе принципиально различной природы этого отношения было проведено смысловое разграничение сфер двух Богов.

Согласно М., до явления в мир Иисуса Христа Его Отец, Бог НЗ, не вступал ни в какие отношения с тварным миром и пребывал в неприступной и непознаваемой сфере божественного бытия. Вслед. этого ВЗ не содержит и не может содержать никаких откровений о Боге НЗ и повествует исключительно об ином Боге, Творце и Владыке этого мира. М. полагал, что именно к этому Богу относятся слова ап. Павла о «боге века сего» (см.: 2 Кор 4. 4) и проч. аналогичные высказывания в книгах НЗ (см.: *Tertull.* Adv. Marcion. V 4. 15; 7. 9; 12. 7; 17. 7). М. не считал ВЗ неким религ. мифом или вымыслом иудеев; он признавал истинность всех ветхозаветных повествований и рассматривал их как точное и достоверное свидетельство о Боге ВЗ, Который действительно проявлял Себя в истории созданного Им мира. Основываясь на текстах ВЗ и НЗ, М. выделял наиболее характерные черты Бога ВЗ, выражающие Его отношение к миру и человеку. Прежде всего, Бог ВЗ есть Демиург, Создатель мира и человека. М. отвергал, что зло вошло в мир лишь как результат свободного отпадения творения от Бога, и полагал, что творение изначально было обречено на то, чтобы стать злым. Одни ересеологи утверждали, что М. думал, будто причиной, из-за к-рой творение Бога ВЗ получается злым, является хаотичная и неупорядоченная материя, из к-рой Он создает мир (см., напр.: *Clem. Alex.* Strom. III 12. 1; *Tertull.* Adv. Marcion. I 15. 4–5); согласно др. ересеологам, это мнение появилось лишь у учеников М. (см., напр.: *Euseb.* Hist. eccl. V 13. 2–7; *Hipp.* Refut. X 19. 1). Двойственность свидетельств может быть объяснена тем, что М., вероятно, считал материю злом, однако не выделял ее в качестве самостоятельного начала, не видя ничего предосудительного в объявлении подлинным началом и источником зла Бога ВЗ. Те из его учеников, кто желали сохранить представление о благости Демиурга, акцентировали внимание на философском учении о «злой» материи, тем самым сближаясь с нек-рыми платониками и гностиками. Согласно Тертуллиану, М. прямо обвинял Бога в том, что Он создал природу, способную к злу и греху, тем самым сделав неизбежным грехопадение человека и ставшее результатом этого наказание (см.: *Tertull.* Adv. Marcion. II 9. 1; ср.: *Moll.*

2010. P. 59–60). Рассматривая историческое отношение Бога ВЗ к людям на основе повествований ВЗ, М. объявлял, что Бог ВЗ есть «производитель всяческих зол» (malorum factor) и зачинщик войн; Он постоянно меняет Свои решения и противоречит Сам Себе; Он выступает как немилосердный судья и жестокий мститель (см.: *Iren.* Adv. haer. I 27. 2; III 25. 2–3; *Tertull.* Adv. Marcion. II 21. 1; II 23. 1; IV 1. 10; IV 29. 16; ср.: *Löhr.* 2012. Sp. 156–157). Мн. церковные писатели приводили и критиковали утверждения М. о том, что Бог ВЗ является только справедливым, а Бог НЗ — только благим (см., напр.: *Iren.* Adv. haer. III 25. 3; *Tertull.* Adv. Marcion. II 12. 1). Однако в контексте рассуждений о Боге ВЗ М. понимал справедливость не как нечто положительное, но в формальном смысле, т. е. как власть судить и осуждать людей по некоему установленному закону (см.: *Moll.* 2010. P. 48–58). Поскольку сам этот закон, по мысли М., имеет запутанный, произвольный и непостоянный характер, люди не могут во всем ему следовать, и потому все обречены на погибель. Для обоснования этого представления М. использовал негативные высказывания ап. Павла о Моисеевом законе (см., напр.: Рим 3. 20; 4. 15; 5. 20), объясняя их предельно широко, как относящиеся вообще ко всем повелениям и заповедям Бога ВЗ, и игнорируя ясно признаваемое ап. Павлом положительное воспитательное значение ВЗ (см., напр.: Гал 3. 24–25; ср.: *Moll.* 2010. P. 61–62). Сосредоточивая внимание на объективной природе зла, М. устранял личный грех и личную вину из сферы отношений между Богом ВЗ и человеком. Природа человека изначально является злой, а Бог, предложив заповеди, не дал человеку средств их исполнить и даже нередко намеренно вводил людей в искушения и соблазны, так что во всех грехах, согласно М., виновны не совершающие их люди, а Бог ВЗ, Который либо прямо предписывал их (напр., разрешая кражу или убийство; см.: Исх 12. 35–36; Числ 25. 3–5; М. ссылался и на др. похожие места), либо не предоставлял человеку никаких способов и средств их избежать. Наиболее ярким и показательным примером свойственного М. переноса вины с творения на Творца является предложенная им интерпретация сошествия Иисуса Христа в ад (см.: *Iren.* Adv. haer. I 27. 3; *Epiph.* Adv. haer. 42. 4. 3–4). М. полагал, что Христос вывел из ада грешников: Каина, содомлян, египтян и «все народы, жившие во всяком роде разврата». Все эти люди не надеялись на Бога ВЗ, поэтому они «прибегли к Христу» как к Спасителю и были приняты в Его Царство. Напротив, Авель, Енох, Ной и проч. пророки и праведники ВЗ, также пребывавшие в аду, не поверили Христу; они знали, «что их Бог всегда искушал их», поэтому думали, что Он их искушает и в этом случае; они не прибегли к Иисусу и не поверили Его проповеди, вслед. чего «их души остались в преисподней». Т. о., исполнение закона Бога ВЗ и послушание Ему М. не только не рассматривал как подготовку людей к принятию спасения, но и считал причинами отказа от Христа и погибели.

М. полагал, что Бог НЗ по всем свойствам и действиям противоположен Богу ВЗ. Он никак не связан с тварным миром и пребывает вне сферы тварности, в некой области выше тварного неба, к-рую М. отождествлял с упоминаемым ап. Павлом «третьим небом» (см., напр.: *Tertull.* Adv. Marcion. I 15. 1; IV 7. 1; *Iren.* Adv. haer. I 27. 2; ср.: 2 Кор 12. 2). М. и его последователи особенно настойчиво подчеркивали, что Бог НЗ является чуждым, потусторонним, инородным (ξένος; extraneus) по отношению к миру, созданному Богом ВЗ, т. е. абсолютно и безусловно трансцендентным; вслед. этого в поздней маркионовской и антимаркионовской лит-ре Бог НЗ нередко обозначался субстантивированным прилагательным Чуждый (см., напр.: *Ephraem Syr.* Contr. haer. 34. 3, 5, 8). По свидетельству нек-рых ересеологов, М. признавал, что Бог НЗ также является Творцом и имеет некое духовное творение, или духовный мир (см.: *Iust. Martyr.* I Apol. 26. 5; *Tertull.* Adv. Marcion. I 15. 1; I 16. 1; *Adamant.* De recta in Deum fide II 19). Неизвестно, как М. понимал это творение, однако если он действительно признавал наличие тварного духовного мира, противостоящего материальному миру, это подтверждает, что его дуализм был следствием рецепции некоего религ. или философского учения, в котором жестко противопоставлялись благой духовный и злой материальный миры. Опираясь на свидетельство Иисуса Христа (см.: Лк 10. 22), М. учил, что Бог НЗ является невидимым и непознаваемым; Он открыл Себя людям только и исключительно через Христа (см., напр.: *Tertull.* Adv. Marcion. I 9. 1; V 19. 3). Используя как новозаветные свидетельства о Боге, так и сложившиеся в греч. философии представления о свойствах божественной природы, М. утверждал, что Бог НЗ обладает всей полнотой совершенств: Он абсолютно благ (см.: Ibid. I 6. 1), Он пребывает в покое и не подвержен страстям, Он не гневается, не мстит, не судит, но проявляет милосердие, защищает и спасает (см.: *Ephraem Syr.* Contr. haer. 34. 3; *Tertull.* Adv. Marcion. IV 19. 3; *Adamant.* De recta in Deum fide II 3, 5). Движимый исключительно благостью и милосердием, Бог НЗ пожелал спасти человека от власти Бога ВЗ и видимым образом явился в земном мире.

Христология и сотериология. Поскольку М. отвергал связь между ВЗ и НЗ, он не рассматривал явление Иисуса Христа в мир как исполнение обетований и пророчеств ВЗ. Признавая наличие в ВЗ мессианских пророчеств, М. считал, что они относятся не к Иисусу Христу, а к иудейскому Мессии, к-рый должен явиться для восстановления земного господства иудейского народа. Поскольку этот Мессия будет служить Богу ВЗ и строить земное царство, он будет противником Христа и христиан (см.: *Tertull.* Adv. Marcion. I 15. 6; III 12. 1 — 17. 5; IV 6. 3; ср.: *Moll.* 2010. P. 63; *Löhr.* 2012. Sp. 159–160).

В составленной М. редакции Евангелия от Луки отсутствовали начальные главы, в к-рых повествуется о предыстории Воплощения, а также о Рождестве и Крещении Иисуса Христа; по замечанию Тертуллиана, М. учил о «неожиданном» явлении в мир Сына Божия: «Неожиданно (subito) Сын, неожиданно послан и неожиданно Христос» (*Tertull.* Adv. Marcion. III 2. 3). Сохранившиеся свидетельства не позволяют точно установить, каким образом М. интерпретировал отношение Христа к Богу НЗ, в то же время на основании нек-рых высказываний М. можно предположить, что он был ближе к модалистическому, чем к утвердившемуся впоследствии в христианстве тринитарному представлению о различии Лиц в едином Боге (см. в ст. *Модализм*). Однако в отличие от позднейших мода-

листов М. считал, что Христос есть уникальная и единственная форма явления трансцендентного Бога в земном мире. Если Бог ВЗ открыл Себя через творение, то Бог НЗ «открыл Себя через Себя Самого в Иисусе Христе (per semetipsum revelatus est in Christo Iesu)» (Ibid. I 19. 1; ср.: *Moll.* 2010. P. 64–65; общий анализ христологии М. см.: *Riparelli.* 2008. P. 35–91).

Подобно мн. сторонникам христологического *докетизма,* М. не учил о реальном воплощении или вочеловечении Бога НЗ, поскольку восприятие реальной плоти потребовало бы от Бога НЗ облечься в «злую» материю и тем самым сделало бы Его подвластным Богу ВЗ и пребывающим в грехе. Особенно презрительно М. отзывался о плотском рождении, подчеркивая, что истинный Бог и Спаситель не мог явиться из утробы, к-рая есть «сток для нечистот» (cloaca), поэтому Он не должен называться рожденным (см.: *Tertull.* Adv. Marcion. III 11. 7; ср.: *Clem. Alex.* Strom. III 3. 12. 1; *Tertull.* De carn. Chr. 1. 2). Согласно М., Христос явился в мире в момент начала Его проповеди. В соответствии с наиболее вероятной реконструкцией маркионовой редакции Евангелия от Луки оно начиналось след. образом: «В пятнадцатый год правления Тиверия Кесаря <...> (здесь могло быть упоминание о Понтии Пилате и какой-то др. связующий исторический материал, однако свидетельства источников неоднозначны.— *Д. С.*) [Иисус] пришел (или: явился.— *Д. С.*) в Капернаум, город Галилейский...» Т. о., М. совместил Лк 3. 1 и Лк 4. 31 с целью представить Иисуса внезапно явившимся на земле в возрасте ок. 30 лет (см.: *Roth.* 2015. P. 412; анализ источников см.: Ibid. P. 185–188, 285–286, 358–359, 396–399). По словам Тертуллиана, последователи М. утверждали, что Христос «излился с неба» (manare de caelo), и именовали Его «спасительным духом» (*Tertull.* Adv. Marcion. I 19. 2); Он не был истинным человеком, но был Богом «в виде», или «в образе», человека (ср.: *Iren.* Adv. haer. I 27. 2). Христос не был совершенно бесплотным, но Его тело было нематериальным, не принадлежащим к земному миру. По своим действиям и функциям это тело было во всем тождественно человеческому, однако по природе было духовным и «ангельским» (см.: *Tertull.* Adv. Marcion. III 9. 1–7).

Согласно М., во время земной проповеди Христос возвещал учение об истинном Боге, пожелавшем открыться людям. Поскольку Его проповедь была обращена к иудеям, ждавшим обещанного им Богом ВЗ Мессию, Христос представлял Себя как исполнение этих ожиданий и иногда использовал понятные иудеям образы из закона и пророческих книг (см., напр.: Ibid. IV 9. 9–15). Однако в действительности Его целью было ниспровержение закона и пророков Бога ВЗ; М. понимал это ниспровержение не в смысле простой отмены, а прежде всего в смысле демонстрации того, что весь ВЗ не мог происходить от благого Бога (Ibid. IV 11. 1–2; IV 20. 9; IV 35. 7; IV 36. 11; *Iren.* Adv. haer. I 27. 2; ср.: *Moll.* 2010. P. 66–69). Посредством чудес Христос показывал людям, что Он есть истинный Бог, свободный от созданной Богом ВЗ материи и способный повелевать этой материей (см.: *Tertull.* Adv. Marcion. III 3. 1–4; IV 20. 1). Хотя Бог ВЗ знал, что Христос есть явившийся в созданном Им земном мире трансцендентный благой Бог, Бог ВЗ не мог причинить Ему никакого вреда и не обладал никакой властью над Ним. Т. о., М. полагал, что страдания и смерть Христа были полностью добровольными (ср.: Ibid. I 23. 3); для объяснения их значения М. использовал введенное ап. Павлом представление об искуплении (см.: Гал 3. 13; 4. 5), толкуя его в предельно букв. смысле. Необходимость искупления связана с признаваемой М. реальной божественной властью Бога ВЗ: этот Бог создал людей, поэтому Он обладает законной властью над ними, к-рую Он реализует, устанавливая закон и наказывая за его нарушение. Благой Бог НЗ не уничтожает Бога ВЗ и не упраздняет Его власть, но лишь «выкупает» у Него тех людей, к-рые поверили в возвещенное Христом спасение. Свт. Епифаний Кипрский предлагает следующий парафраз рассуждений М.: «Если бы мы Ему (т. е. Христу, Богу НЗ) принадлежали, Он не стал бы покупать Свою собственность. Но Он купил нас, придя в чуждый Ему мир, чтобы выкупить тех, которые не принадлежали Ему. Ибо мы творение другого [Бога], и потому Христос купил нас, чтобы дать нам Свою жизнь» (*Epiph.* Adv. haer. 42. 8. 2). Т. о., страдания и смерть Христа, ненавистного Богу ВЗ, оказываются ценой, уплачиваемой за спасение верующих от погибели; Бог ВЗ принимает эту цену, умерщвляя Христа наиболее позорным и жестоким способом (см.: *Tertull.* Adv. Marcion. IV 41. 2–5; *Adamant.* De recta in Deum fide. I 27; II 9). В отличие от ап. Павла (см., напр.: 1 Кор 15. 3) М. не учил, что искупительная смерть Христа есть смерть за грехи людей; таинство заместительной спасительной жертвы, приносимой Христом Отцу, у М. целиком было заменено концепцией справедливого обмена между Богом ВЗ и Богом НЗ. Вместе с тем смерть Христова явилась для всех верующих высшим примером того «нового терпения» (nova patientia), к-рое Христос представлял в Своем учении как практическое следствие безусловного принятия принципов добра и любви (см.: *Tertull.* Adv. Marcion. IV 16. 2; общий анализ см.: *Aland.* 2002).

У позднейших маркионитов искупительный обмен представлялся в виде последовательной истории мифического характера, наиболее подробная версия к-рой пересказывается у Езника Колбаци. Важными отличиями этой истории от передаваемых ересеологами мнений М. является приписывание Богу ВЗ неведения о божестве Христа и интерпретация искупления как договора между двумя Богами, заключенного уже после смерти и воскресения Христа. Посылая Своего Сына в земной мир в образе человека для спасения «сыновей Бога закона», «добрый чужой Бог» говорит Ему: «Будешь... совершать для них великие исцеления, пока не увидит Тебя Владыка созданий (т. е. Бог ВЗ.— *Д. С.*) и, позавидовав, не поднимет Тебя на крест... Ты взойдешь на крест, чтобы уподобиться мертвым, и ад раскроет свою пасть, дабы принять Тебя, и Ты войдешь в него и опорожнишь его». Выведя из ада души, Христос уводит их на третье небо к Отцу, а затем в божественном образе сходит к Владыке созданий, «дабы судиться с Ним за Свою смерть». Представив Богу ВЗ установленный Им же закон, Христос доказывает Ему, что Он пострадал и был убит несправедливо, поскольку Он исполнил закон, не сотворил никакого зла и совершил множество благодеяний. Бог ВЗ признаёт правоту Христа и свидетельствует, что Он убил Его как простого человека, не зная о Его божественном достоинстве. В качестве

возмещения за совершенную несправедливость Бог ВЗ соглашается отдать Христу «всех, кто пожелают веровать», чтобы Он «вел их, куда захочет» (см.: *Eznik de Kołb.* De Deo. 1959. Т. 2. P. 663–664; рус. пер.: *Езник Кохбаци.* Опровержение лжеучений. 2008. С. 156–157; анализ см.: *Rivière.* 1921; ср. также: *Drijvers.* 1989).

Опираясь на высказывания ап. Павла, М. учил, что необходимым для личного спасения человека условием является вера в Христа как благого Бога. Эта вера освобождает человека от власти Бога ВЗ, а тем самым и от установленного этим Богом закона (ср.: *Tertull.* Adv. Marcion. I 24. 6; V 3. 9). М. полагал, что Евангелие в отличие от закона ни к чему не принуждает человека, но лишь предлагает ему путь добра. Внутренняя вера человека дополняется внешним воздействием на него благодати Христа. Вера и благодать изменяют саму природу человека, которая из злой становится благой (см.: *Adamant.* De recta in Deum fide. II 6). Поэтому имеющие веру не совершают зла, но совершают добро; от злых дел их удерживает не страх перед законом и наказаниями, но внутреннее стремление к добру (см.: *Aland.* 1992. S. 95–96). Практическая этика и аскетика последователей М. определялась их уверенностью в том, что материя является злым творением Бога ВЗ. Хотя во время земной жизни человек не может полностью исключить соприкосновения с материей, он должен стремиться свести свои материальные потребности до минимума и отказываться от любых чувственных удовольствий и излишеств (см., напр.: *Clem. Alex.* Strom. III 3. 12. 1–3; *Hipp.* Refut. X 19. 4; ср.: *Moll.* 2010. P. 129–134).

Экклезиология и сакраментология. М. полагал, что основанная им община и общины его последователей являются единственной истинной и апостольской христ. Церковью, поскольку лишь в них проповедуется «чистое» (т. е. прошедшее редактуру М.) Евангелие и продолжается апостольская проповедь, начало к-рой положил ап. Павел. Сообщаемые ересеологами сведения о практической и литургической жизни общин маркионитов имеют отрывочный и часто весьма неточный характер. Мн. исследователи утверждали, что у маркионитов сохранились те таинства и обряды, которые существовали в правосл. общинах того времени (см., напр.: *Aland.* 1992. S. 98; *Löhr.* 2012. Sp. 162), однако в действительности источники не дают достаточно материала для столь общего заключения, поэтому более корректным является утверждение, что в основанных М. общинах существовали некие религ. практики, в той или иной мере аналогичные христ. таинствам.

Вступление в общину происходило в акте крещения, к-рое, по-видимому, совершалось путем водного погружения. На основании позднего и косвенного свидетельства блж. *Августина,* еп. Гиппонского, можно предположить, что крещальная формула у М. была одинакова с православной (см.: *Aug.* De bapt. contr. donat. III 15. 20). К крещению допускались только лица, не состоявшие в супружестве; это было связано с тем, что до крещения человеку было необходимо отказаться от следования закону Бога ВЗ, благословлявшего брак и чадородие, и дать обет полного воздержания от сексуальных и супружеских отношений (см.: *Tertull.* Adv. Marcion. I 29. 1; *Clem. Alex.* Strom. III 3. 12. 1–2). Ересеологи традиционно объясняли этот запрет презрительным отношением М. и его последователей ко всему плотскому и материальному. Однако может быть предложено и более точное объяснение: М. считали рождение детей крайне тяжелым грехом, поскольку в результате рождения в мире появлялся новый человек, находящийся под властью Бога ВЗ, поэтому отказ от власти этого Бога требовал отказа от деторождения и от ведущих к нему супружеских отношений. В самом крещении человек исповедовал свою веру в Христа как Бога и Спасителя; тем самым крещение становилось символическим актом начала новой жизни. Т. о., крещение у М., вероятнее всего, понималось не в сотериологическом и сакраментальном смысле, как акт отпущения грехов, а в этическом смысле. С этой т. зр. может быть объяснено свидетельство свт. Епифания Кипрского о том, что маркиониты допускали троекратное или даже многократное крещение (см.: *Epiph.* Adv. haer. 42. 3. 6). Поскольку крещение понималось как акт веры, после некоего отпадения или совершения тяжкого греха человек мог повторить этот акт и вновь заявить о своей вере в спасающего благого Бога НЗ; т. о., крещение вобрало в себя религ. функции покаяния (подробнее о крещении у М. см.: *Becker.* 2011). Упоминание Тертуллианом при обсуждении учения М. крещального помазания маслом, а также вкушения меда и молока после крещения (см.: *Tertull.* Adv. Marcion. I 14. 3–5) нек-рые исследователи склонны рассматривать как указание на существование этих обрядов в общинах М., однако в этом случае может иметь место и необоснованное перенесение Тертуллианом известных ему церковных практик на маркионитов.

О существовании у последователей М. практики совершать т. н. крещение за умерших, основанием которой объявлялись слова ап. Павла о «крещении для мертвых» (см.: 1 Кор 15. 29; обзор интерпретаций см.: *Schrage W.* Der erste Brief an die Korinther. Zürich; Düss., 2001. Bd. 4. S. 234–240), сообщается лишь в поздних источниках: в кратком толковании, сохранившемся в катенах под именем *Дидима Слепца* (IV в.), а также в сочинениях свт. *Иоанна Златоуста* († 407) и Езника Колбаци. Тертуллиан, дважды разбирая место из Послания ап. Павла в полемических трактатах (см.: *Tertull.* Adv. Marcion. V 10. 1; *Idem.* De resurr. 48. 11), не упоминает в этом контексте М.; это косвенно свидетельствует о позднем возникновении крещения за умерших у маркионитов. Свт. Епифаний Кипрский описывает похожую практику в разделе о последователях еретика *Керинфа,* упоминая, что она существовала в Галатии (см.: *Epiph.* Adv. haer. 28. 6. 4); возможно, в действительности речь идет об обряде общины маркионитов, ошибочно связанном с именем Керинфа. В толковании Дидима Слепца упоминается, что маркиониты «вместо умерших некрещеными крестят живых» (см.: Pauluskommentare aus der Griechischen Kirche / Hrsg. K. Staab. Münster, 1933. S. 8). Согласно Езнику Колбаци, маркиониты полагали, что «вместо умершего оглашенного нужно крестить его живого ближнего, чтобы в будущей жизни совершенное над вторым было засчитано первому» (см.: *Eznik de Kołb.* De Deo. 1959. Т. 2. P. 686). Свт. Иоанн Златоуст приводит насмешливое описание такого маркионитского крещения за умершего: «Когда у них умирает кто-нибудь из оглашенных, то они, спрятав живого под одром умершего, приступают к мертвому, говорят с ним и спра-

шивают: желает ли он принять крещение? Так как он ничего не отвечает, то спрятанный под одром отвечает за него, что он желает принять крещение; и таким образом крестят его вместо умершего, разыгрывая как бы представление на зрелище» (см.: *Ioan. Chrysost.* In 1 Cor. 40. 1).

М. сохранил совершение *Евхаристии,* однако источники не позволяют однозначно заключить, какие элементы при этом использовались (упоминаются хлеб и вино, а также хлеб и вода) и какой смысл М. придавал евхаристическому собранию (см.: Ibidem; Ibid. IV 40. 3; *Ephraem Syr.* Contr. haer. 47; ср.: *Löhr.* 2012. Sp. 162; подробнее см.: *Stewart-Sykes.* 2002). Согласно свт. Епифанию Кипрскому, в общинах маркионитов разрешались присутствие оглашенных на Евхаристии, а также совершение крещения женщинами (*Epiph.* Adv. haer. 42. 4. 5; ср.: *Tertull.* De praescript. haer. 41. 5).

Эсхатология. Даже истинные христиане во время земной жизни пребывают в телах и находятся в царстве Бога ВЗ, поэтому, по мнению М., они до конца жизни продолжают подвергаться страданиям, искушениям и гонениям; им также предстоит пройти через смерть. Смерть, по учению М., является желанным для христианина освобождением души от тела; руководствуясь этим убеждением, мн. маркиониты во время гонений от язычников открыто исповедовали свою веру и добровольно шли на мучения и смерть (см.: *Euseb.* Hist. eccl. V 16. 21; *Clem. Alex.* Strom. IV 4. 17. 1–4; ср.: *Tertull.* Adv. Marcion. I 24. 4). Все живущие на земле люди, не принимающие проповедь Христа и апостолов, остаются полностью во власти Бога ВЗ, Который управляет ими и судит их по закону. М. признавал, что после конца мира состоится всеобщий суд, однако результаты этого суда он считал зависящими не от благого Бога, Который для всех открыл путь спасения, а исключительно от решения человека, принимающего или не принимающего Евангелие. По-видимому, М. не признавал всеобщего телесного воскресения (см., напр.: *Iren.* Adv. haer. I 27. 3; *Tertull.* Adv. Marcion. I 24. 3; V 10. 3) и полагал, что суд будет происходить над душами. Души язычников, иудеев и отпавших от веры христиан будут лишены возможности созерцать Бога НЗ, «исторгнуты» из Его царства (*Tertull.* Adv. Marcion. I 27. 6) и «объяты огнем Творца», т. е. Бога ВЗ (Ibid. I 28. 1). Напротив, истинные христиане будут облечены в новые, духовные и ангельские тела, вероятно, подобные телу Христа (см.: Ibid. III 9. 4); они получат в вечное владение «небесное царство» (Ibid. III 24. 1), где будут пребывать в покое и блаженстве.

Маркиониты. Центрами распространения идей М. стали основанные им и его последователями многочисленные общины, представители к-рых противопоставляли себя членам правосл. Церкви и проповедовали альтернативную версию христианства.

I. Распространение. К кон. II в. маркионитские общины появились во мн. крупных городах Римской империи. Миссионерская проповедь маркионитов была направлена гл. обр. на христиан (см.: *Moll.* 2010. P. 128–129). Это объясняется религ. спецификой учения М.: резкое осуждение всего ВЗ делало маловероятным успех маркионитства в иудейской среде; отказ от рационального обоснования религ. убеждений, опора исключительно на «апостольский» авторитет и подчеркивание значения веры и благодати делали взгляды М. малопонятными для язычников. По мнению исследователей, Тертуллиан подразумевал именно последователей М., когда упрекал еретиков в том, что те «заняты не обращением язычников, но совращением наших» и «подкапывают наше, чтобы возвести свое» (*Tertull.* De praescript. haer. 42). Мч. Иустин Философ в сер. II в. также сетовал на то, что мн. христиане начинали веровать М. «как единственному, который знает истину»; по его словам, соблазненные М. христиане «не имеют никакого доказательства своим мнениям, но безрассудно, как агнцы увлеченные волком, делаются пищей безбожного учения и демонов» (*Iust. Martyr.* I Apol. 58. 2). Существование крупной общины последователей М. в Риме в кон. II в. подтверждается свидетельством рим. философа-платоника Цельса, который, не различая или намеренно смешивая богословские положения православных и маркионитов, в соч. «Истинное слово» критиковал и высмеивал учение М. о двух божественных началах. По-видимому, рим. община маркионитов просуществовала до кон. III — нач. IV в.: создавший в Риме комментарии к Посланиям ап. Павла *Амброзиастер* упоминает о маркионитах как о «почти исчезнувших» (paene defecerunt — *Ambrosiaster.* In 1 Tim. 4. 5. 1).

О достаточно широком распространении маркионитских общин за пределами Рима в кон. III в. свидетельствует свт. Епифаний Кипрский, по словам к-рого основанная М. ересь продолжила существовать во мн. видах и приверженцы этого лжеучения были «в Риме и в Италии, в Египте и в Палестине, в Аравии и в Сирии, в Кипре и в Фиваиде, и даже в Персии и в других [отдаленных] местах» (*Epiph.* Adv. haer. 42. 1. 1–2). Прямые подтверждения существования маркионитских общин в отдельных провинциях Римской империи крайне немногочисленны. Наиболее важным из них является датируемая 318 г. греческая надпись из дер. Лебаба (ныне г. Дайр-Али, Сирия) в пров. Аравия, обозначавшая место молитвенных собраний маркионитов: «Синагога маркионитов селения Лебаба Господа и Спасителя Иисуса Христа» (подробный анализ см.: *Tardieu.* 2003. P. 451–457). Наличие неких похожих на христианские мест молитвенных собраний маркионитов в Палестине подтверждается словами свт. *Кирилла,* еп. Иерусалимского (ок. 315–387), к-рый в «Огласительных поучениях» (CPG, N 3585) призывает христиан, приходя в некий незнакомый город, искать «кафолическую Церковь», а не просто некий дом собрания или храм, которые могут оказаться маркионитскими или манихейскими (см.: *Cyr. Hieros.* Catech. 18. 26; ср.: *Moll.* 2010. P. 121). О значительном распространении общин маркионитов в Сирии свидетельствует критика их воззрений, встречающаяся в сочинениях мн. сир. церковных писателей (обзор см.: *Bundy.* 1988; также см.: *Idem.* 1990; *Beck.* 1978; *Drijvers.* 1987/1988). По утверждению Евсевия Кесарийского, первым из сир. авторов против учения М. выступил *Бардесан* (154–222), создавший несохранившееся соч. «Диалоги против последователей Маркиона» (см.: *Euseb.* Hist. eccl. IV 30. 1). Возможно, в переработанном виде антимаркионовский материал «Диалогов...» был включен в сохранившееся под именем Адамантия соч. «Диалог об истинной вере в Бога» (CPG, N 1726), которое, по мнению ряда исследователей, также

было создано в сир. регионе. О присутствии в IV в. в Сирии маркионитов и др. близких к ним еретиков, придерживавшихся дуалистических воззрений, свидетельствует масштабная полемика прп. Ефрема Сирина, к-рый видел в сторонниках дуалистических ересей опасных противников христианства. В V в. теоретическую и практическую борьбу с маркионитами в Сирии вел *Феодорит*, еп. Кирский († 457). В переписке Феодорит упоминает о написанном им особом сочинении против ереси М. (не сохр.; см.: *Theodoret.* Ep. 82, 116, 146), а также сообщает, что он обратил из маркионитства в правосл. веру неск. селений и деревень, в к-рых в общем насчитывалось более 10 тыс. жителей (см.: Ibid. 81, 113, 146; ср.: *Idem.* Hist. rel. 21. 15–18; анализ свидетельств Феодорита см.: *Tardieu.* 2003. P. 458–469). Вероятно, именно в Сирии, а также в Персии и Армении маркионитские общины просуществовали дольше всего; отчасти это объясняется тем, что значительные территории этих областей не были подвластны рим. императорам и контролировались гос-вом Сасанидов, правители к-рого исповедовали зороастризм и поддерживали представителей дуалистических христ. ересей как по политическим, так и по религ. мотивам (о маркионитстве в Персии и в Армении см.: *Casey.* 1938; *Fiey.* 1970; *Hage.* 2002; обзор свидетельств араб. источников о М. и маркионитах см.: *Frenschkowski.* 2002).

Упадок маркионитства и его последующее исчезновение были обусловлены неск. факторами. Важное значение имела успешная антимаркионовская полемика правосл. церковных писателей, в результате к-рой число новообращенных приверженцев учения М. из числа христиан неуклонно уменьшалось. Мн. сторонники маркионитства переходили из него в др. еретические течения и группы. Из христ. ересей на раннем этапе развития маркионитства наиболее привлекательной альтернативой ему были гностические школы, представители к-рых вели полемический диалог с маркионитами. Показательным примером сближения гностических и маркионовских представлений является гностический трактат «Апокриф Иоанна» (NHC. II 1; III 1; IV 1), в к-ром повествуется о творении материального мира «злым богом» Ялдаваофом и о спасении избранных душ Христом. Поскольку невозможно точно датировать этот и мн. др. содержащие дуалистические представления гностические тексты из б-ки *Наг-Хаммади*, можно предполагать как наличие некоего влияния маркионитства на гностицизм, так и использование М. и гностиками общих вост. источников. Для приверженцев маркионитства привлекательность гностицизма заключалась в том, что в гностических системах предлагались подробные объяснения происхождения и природы мира и человека, отсутствовавшие в маркионитстве (подробнее см.: *Markschies.* 2002). Еще одной еретической альтернативой маркионитству стало возникшее в III в. *манихейство*. Нек-рые ученые считают, что на формирование взглядов основателя этого религ. течения Мани оказало влияние среди прочего и учение М., однако манихеи рассматривали маркионитов как последователей ложной религии, вели с ними полемику и стремились обратить их в свою веру. Существование и распространение маркионитства на территории Римской империи с сер. IV в. было затруднительным также из-за религ. политики императоров, поддерживавших правосл. Церковь и объявлявших вне закона противостоявших ей еретиков. Так, уже имп. св. *Константин* (306–337) в приводимом Евсевием Кесарийским указе, адресованном еретикам (помимо маркионитов в нем упомянуты новациане, валентиниане, павлиане), повелевал: «Молитвенные дома всех еретиков, если только можно назвать их молитвенными, отобрать без сопротивления и немедленно передать кафолической Церкви, прочие же места отписать в государственную казну... с настоящего дня беззаконные ваши общины да не дерзают делать собрания ни в каком месте, ни в общественном, ни в частном» (*Euseb.* Vita Const. III 64–65; ср.: *Löhr.* 2012. Sp. 166).

II. Религиозное учение. О том, какое развитие учение М. получало у его последователей, сохранились лишь отрывочные сведения. Из сообщений ересеологов известно, что уже среди ближайших рим. учеников М. возник спор о числе и природе первоначал: *Апеллес* учил о едином начале, Потит и Василик — о 2 началах (как и М.), а Синерос вводил 3 начала (см.: *Euseb.* Hist. eccl. V 13. 1–9). Последующие маркиониты создавали новые концепции начал, вслед. чего в сочинениях церковных писателей пересказывается ряд не совпадающих друг с другом схем, точная атрибуция к-рых тому или иному представителю маркионитства затруднительна. Наиболее своеобразным и богословски разработанным было учение Апеллеса, к-рый (вероятно, под влиянием общения с гностиками) отказался от представления о 2 началах и учил о происходящих от единого высшего Бога божественных силах, или ангелах, объявлял мир творением одной из этих сил и утверждал, что Христос пришел в мир, чтобы освободить падшие в материальный мир души, сотворенные высшим Богом, от телесности, которая является злым и несовершенным творением низшего ангела (подробнее о взглядах Апеллеса см.: *Greschat.* 2000; *Willing.* 2002; *Löhr.* 2012. 169–173). Др. последователи М. стремились сохранить его изначальное дуалистическое учение, однако для объяснения природы тварного мира и происхождения зла вводили разного рода дополнительные начала. Все маркиониты признавали существование благого трансцендентного Бога в качестве одного из первоначал, однако расходились в представлениях о противоположных Ему др. началах. Бог ВЗ, Которого М. считал вторым первоначалом, разделялся у нек-рых маркионитов на злого бога и справедливого бога; справедливый бог иногда объявлялся посредником между трансцендентным благим богом и богом-демиургом; в др. системах таким посредником считался Христос или диавол; творение могло признаваться как делом справедливого бога, так и делом злого бога или диавола; иногда в качестве самостоятельного принципа выделялась вечная материя, и т. п. (см., напр.: *Hipp.* Refut. VII 31. 5; VII 38. 1; X 20. 1; *Epiph.* Adv. haer. 42. 14. 1 — 15. 3; *Adamant.* De recta in Deum fide. 1. 3; 2. 1). В позднем маркионитстве теология подверглась довольно сильной мифологизации; для объяснения представлений о божественных началах, творении мира и спасении нередко вводились понятия и образы, заимствованные не из ВЗ и НЗ, а из вост. религий или гностических систем (см.: *Aland.* 1992. S. 99; *Löhr.* 2012. Sp. 166–168).

Религиозное значение учения М. С т. зр. идейного и церковно-исторического влияния маркионитство

относится к наиболее значительным явлениям религ. жизни Римской империи II в. Деятельность М. ставила под сомнение существование исторического христианства и была направлена на дискредитацию традиц. христ. Церквей, к-рые М. объявлял отпавшими от учения Иисуса Христа и апостолов. Необходимость противостоять ереси М. стала одним из наиболее важных факторов, повлиявших на появление правосл. канона НЗ. При составлении НЗ правосл. Церковью была отвергнута позиция М., к-рый по собственному усмотрению включал в канон одни апостольские книги и исключал из него другие, одновременно редактируя принятые им тексты для согласования их содержания с собственными религ. воззрениями. Однако не была принята и противоположная позиция гностических школ, в к-рых канон расширялся и размывался вслед. признания авторитетными многочисленных сочинений сомнительного происхождения и богословского содержания, надписанных именами апостолов. Согласившись с М. в том, что не все книги, претендующие на апостольское происхождение, должны быть признаны Церковью действительно апостольскими, правосл. богословы и церковные пастыри, однако, сделали определяющим принципом при составлении канона НЗ не произвольную личную оценку вероучительного содержания книг, но наличие твердых свидетельств церковного Предания об апостольском происхождении и общецерковной рецепции принимаемых в канон книг. Исторической и идейной опасностью маркионитства объясняется повышенное внимание, которое уделяли ему церковные писатели как в специально направленных против М. и маркионитов трактатах, так и в сочинениях общего характера. В ходе богословских дискуссий с маркионитами были впервые подробно рассмотрены мн. принципиально важные темы христ. догматики. Полемика с М. способствовала уточнению и углублению учения о религ. значении ВЗ для христианства, а также дала повод для рецепции и дальнейшей разработки методов толкования библейского текста: исторического, типологического, аллегорического, нравственного и т. п. Отказываясь вслед за М. разделять сотворившего мир Бога и благого Бога, церковные писатели неизменно подчеркивали единство божественного начала, рассматривали ВЗ и НЗ как взаимосвязанные и дополняющие друг друга исторические формы откровения единого благого и справедливого Бога. Поскольку одно из наиболее фундаментальных заблуждений М. было связано с неверной интерпретацией природы зла и с перенесением вины за существование зла с человека на Бога, в антимаркионовских сочинениях были предложены ранние варианты правосл. *теодицеи*, в рамках к-рой причиной зла признаётся исключительно греховная воля тварных существ. Осуждая мнение М. о том, что источником зла являются тварность, материальность и телесность, правосл. богословы подчеркивали, что в учении М. оказалось отвергнуто важнейшее содержание христианства — представление о реальном воплощении и вочеловечении Бога, Который ради спасения людей явился в тварном мире как истинный Бог и истинный Человек Иисус Христос.

Ист.: ***собрание свидетельств:*** *Harnack.* 1924. S. 1*–435*; ***антимаркионовские сочинения церковных писателей:*** Der Dialog des *Adamantius* / Hrsg. W. H. van de Sande Bakhuyzen. Lpz., 1901; *Ephraim the Syrian.* Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan / Ed. C. W. Mitchell. L., 1912–1921. 2 vol.; *idem. (Ephraem der Syrer).* Hymnen contra haereses / Hrsg. E. Beck. Louvain, 1957. 2 Bde. (CSCO; 169–170. Syr. 76–77); *Eznik de Kołb.* De Deo [= Contre des sectes] / Ed. L. Mariès, Ch. Mercier. P., 1959. 2 t. (PO; T. 28. Fasc. 3–4) (рус. пер.: *Езник Кохбаци.* Опровержение лжеучений: Речи против ересей / Пер.: С. С. Аревшатян. Ереван, 2008); *Tertullien.* Contre Marcion / Ed. R. Braun, C. Moreschini. P., 1990–2004. 5 t. (SC; 365, 368, 399, 456, 483). (рус. пер.: *Тертуллиан.* Против Маркиона / Пер.: А. Ю. Братухин. СПб., 2010); Carmen adversus Marcionitas // *Pollmann.* 1991. S. 56–133 (рус. пер.: Против Маркиона в пяти книгах / Пер.: прот. А. Пенькевич // ХЧ. 2004. № 23. С. 65–126). Библиогр.: Auswahlbibliographie seit Harnacks Marcionbuch // Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung. 2002. S. 313–322; *Tardieu M.* Dossier bibliographique // *Idem.* 2003. P. 488–561.

Лит.: *Zahn Th., von.* Marcions Neues Testament // *Idem.* Geschichte des neutestamentlichen Kanons. Erlangen; Lpz., 1889. Bd. 1. H. 2. S. 585–718; *idem.* Marcions Neues Testament // Ibid. 1892. Bd. 2. H. 2. S. 409–529; *Harnack A., von.* Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott: Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche. Lpz., 1921, 1924². (TU; 45); Idem / Hrsg. F. Steck. B.; N. Y., 2003. (TU; 149) [науч. переизд. с доп. мат-лами]; *idem.* Neue Studien zu Marcion. Lpz., 1923. (TU; 44. 4); *Rivière J.* Un exposé marcionite de la Rédemption // RSR. 1921. T. 1. N 3. P. 185–207; N 4. P. 297–323; *Soden H. F., von.* Der lateinische Paulustext bei Marcion und Tertullian // Festgabe für A. Julicher. Tüb., 1927. S. 229–281; *Lagrange M.-J.* Saint Paul ou Marcion // RB. 1932. T. 41. P. 5–30; *Wilson R. S.* Marcion: A Study of a Second-Century Heretic. L., 1933; *Casey R. P.* The Armenian Marcionites and the Diatessaron // JBL. 1938. Vol. 57. N 2. P. 185–194; *Knox J.* Marcion and the New Testament: An Essay in the Early History of the Canon. Chicago, 1942; *Gutwenger E.* The Anti-Marcionite Prologues // ThSt. 1946. Vol. 7. N 3. P. 393–409; *Blackman E. C.* Marcion and His Influence. L., 1948; *Schüle E. U.* Der Ursprung des Bösen bei Marcion // Zschr. für Religions- und Geistesgeschichte. Köln, 1964. Bd. 16. S. 23–42; *Campenhausen H. F., von.* Marcion et les origines du canon neotestamentaire // RHPhR. 1966. T. 46. P. 213–226; *Regul J.* Die antimarcionitischen Evangelienprologe. Freiburg, 1969; *Fiey J. M.* Les marcionites dans les textes historiques de l'église de Perse // Le Muséon. 1970. T. 83. P. 183–188; *Mahé J.-P.* Tertullien et l'Epistula Marcionis // RSR. 1971. T. 45. N 4. P. 358–371; *Woltmann J.* Der geschichtliche Hintergrund der Lehre Markions vom «Fremden Gott» // Wegzeichen: Festgabe zum 60. Geburtstag von H. M. Biedermann. Würzburg, 1971. S. 15–42; *Ohlig K.-H.* Die theologische Begründung des neutestamentlichen Kanons in der alten Kirche. Düss., 1972; *Aland B.* Marcion: Versuch einer neuen Interpretation // ZTK. 1973. Bd. 70. S. 420–447; *eadem.* Marcion, Marcioniten // TRE. 1992. Bd. 22. S. 89–101; *eadem.* Sünde und Erlösung bei Marcion und die Konsequenz fur die sog. beiden Götter Marcions // Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung. 2002. S. 147–157; *Riedinger R.* Zur antimarkionitischen Polemik des Klemens von Alexandreia // VChr. 1975. Vol. 29. N 1. P. 15–32; *Meijering E. P.* Tertullian contra Marcion: Gotteslehre in der Polemik: Adversus Marcionem I–II. Leiden, 1977; *Beck E.* Die Hyle bei Markion nach Ephräm // OCP. 1978. Vol. 44. P. 5–30; *Dahl N. A.* The Origin of the Earliest Prologues to the Pauline Letters // Semeia. Atlanta etc., 1978. Vol. 12. P. 233–277; *Schwager R.* Der Gott des Alten Testaments und der Gott des Gekreuzigten: Eine Untersuchung zur Erlösungslehre bei Markion und Irenäus // ZKTh. 1980. Bd. 102. N 3. S. 289–313; *Hoffmann R. J.* Marcion, on the Restitution of Christianity: An Essay on the Development of Radical Paulinist Theology in the 2nd Cent. Chico, 1984; *May G.* Ein neues Marcionbild? // ThRu. N. F. 1986. Bd. 51. N 4. S. 404–413; *idem.* Marcion in Contemporary Views: Results and Open Questions // The Second Century. Abilene, 1987/1988. Vol. 6. N 3. P. 129–151; *idem.* Der «Schilfsreeder» Markion // StPatr. 1989. Vol. 21. P. 142–153; *idem.* Marcions Genesisauslegung und die «Antithesen» // Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche: FS U. Wickert. B., 1997. S. 189–198; *idem.* Markion: Gesammelte Aufsätze. Mainz, 2005; *Norelli E.* La funzione di Paolo nel pensiero di Marcione // Rivista Biblica. Bologna, 1986. Vol. 34. P. 543–597; *idem.* Una «restituzione» di Marcione? // Cristianesimo nella storia. Bologna, 1987. Vol. 8. P. 609–631; *idem.* La tradizione ecclesiastica negli antichi prologhi latini alle epistole paoline // La tradizione: Forme e modi: XVIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 7–9 maggio 1989. R., 1990. P. 301–324; *idem.* Marcione e gli gnostici sul libero arbitrio, e la polemica di Origene // Il cuore indurito del Faraone: Origene e il problema del libero arbitrio / Ed. L. Perrone. Genova, 1992. P. 1–30; *idem.* Marcione lettore dell'epistola ai Romani // Cristianesimo nella storia. 1994. Vol. 15. N 3. P. 635–675; *idem.* Note sulla soteriologia di Marcione // Augustinianum. R., 1995. Vol. 35. P. 281–305; *idem.* La Lettre aux Laodicéens: Essai d'interprétation // Archivum

Bobiense. 2001. Vol. 23. P. 45–92; *idem.* Marcion et les disciples de Jésus // Apocrypha: Revue intern. des littératures apocryphes. Turnhout, 2008. Vol. 19. P. 9–42; *idem.* Marcione e la costruzione dell'eresia come fenomeno universale in Giustino Martire // Rivista di storia del cristianesimo. Brescia, 2009. Vol. 6. N 2. P. 363–388; *idem.* Marcion // Histoire de la littérature grecque chrétienne / Ed. B. Pouderon. P., 2013. Vol. 2. P. 811–837; *Drijvers H. J. W.* Marcionism in Syria: Principles, Problems, Polemics // The Second Century. 1987/1988. Vol. 6. N 3. P. 153–172; *idem.* Christ as Warrior and Merchant: Aspects of Marcion's Christology // StPatr. 1989. Vol. 21. P. 73–85; *Baarda T.* Marcion's Text of Gal. 1,1: Concerning the Reconstruction of the First Verse of the Marcionite Corpus Paulinum // VChr. 1988. Vol. 42. N 3. P. 236–256; *Bundy D.* Marcion and the Marcionites in Early Syriac Apologetics // Le Muséon. 1988. Vol. 101. P. 21–32; *idem.* The Anti-Marcionite Commentary on the Lucan Parables (Pseudo-Ephrem A): Images in Tension // Ibid. 1990. Vol. 103. P. 111–123; *Clabeaux J. J.* A Lost Edition of the Letters of Paul: A Reassessment of the Text of the Pauline Corpus Attested by Marcion. Wash., 1988; *Delobel J.* The Lord's Prayer in the Textual Tradition: A Critique of Recent Theories and Their View on Marcion's Role // The New Testament in Early Christianity / Ed. J.-M. Sevrin. Leuven, 1989. P. 293–309; *Deakle D. W.* The Fathers against Marcionism: A Study of the Methods and Motives in the Developing Patristic Anti-Marcionite Polemic: Diss. Saint Louis, 1991; *Pollmann K.* Das Carmen adversus Marcionitas: Einleit., Text, Übers. und Kommentar. Gött., 1991; *Tsutsui K.* Das Evangelium Marcions: Ein neuer Versuch der Textrekonstruktion // Annual of the Japanese Biblical Institute. Tokyo, 1992. Vol. 18. P. 67–132; *idem.* Die Auseinandersetzung mit den Markioniten im Adamantios-Dialog. B.; N. Y., 2004; *Schmid U.* Marcion und sein Apostolos: Rekonstruktion und hist. Einordnung der marcionitischen Paulusbriefausgabe. B.; N. Y., 1995; *idem.* Marcions Evangelium und die neutestamentlichen Evangelien: Rückfragen zur Geschichte und Kanonisierung der Evangelienüberlieferung // Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung. 2002. S. 67–77; *Quispel G.* Marcion and the Text of the New Testament // VChr. 1998. Vol. 52. N 4. P. 349–360; *Blois F., de.* Dualism in Iranian and Christian Traditions // JRAS. Ser. 3. 2000. Vol. 10. N 1. P. 1–19; *Greschat K.* Apelles und Hermogenes: Zwei theologische Lehrer des 2. Jh. Leiden; Boston, 2000; *McGowan A.* Marcion's Love to Creation // JECS. 2001. Vol. 9. N 3. P. 295–311; *Моров М. П.* Маркион из Синопы: Первый реформатор христианства: Дис. Саратов, 2002; *Frenschkowski M.* Marcion in arabischen Quellen // Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung. 2002. S. 39–63; *Hage W.* Marcion bei Eznik von Kolb // Ibid. S. 29–38; Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung = Marcion and His Impact on Church History: Vorträge der Intern. Fachkonferenz zu Marcion, gehalten vom 15.–18. August 2001 in Mainz / Hrsg. G. May, K. Greschat. B.; N. Y., 2002. (TU; 150); *Markschies Chr.* Die valentinianische Gnosis und Marcion: Einige neue Perspektiven // Ibid. S. 159–175; *Stewart-Sykes A.* Bread and Fish, Water and Wine: The Marcionite Menu and the Maintenance of Purity // Ibid. S. 207–220; *Willing M.* Die neue Frage des Marcionschülers Apelles: Zur Rezeption marcionitischen Gedankenguts // Ibid. S. 221–231; *Tardieu M.* Marcion depuis Harnack // *Harnack A., von.* Marcion: L'évangile du dieu étranger: Une monographie sur l'histoire de la fondation de l'église catholique. P., 2003. P. 419–561; *Kelhoffer J. A.* «How Soon a Book» Revisited: Εὐαγγέλιον as a Reference to «Gospel» Materials in the First Half of the 2nd Cent. // ZNW. 2004. Bd. 95. N 1. S. 1–34; *Räisänen H.* Marcion // A Companion to Second-Century Christian «Heretics» / Ed. A. Marjanen, P. Luomanen. Leden; Boston, 2005. P. 100–124; *Hill Ch. E.* Polycarp «Contra» Marcion: Irenaeus' Presbyterial Source in AH 4. 27–32 // StPatr. 2006. Vol. 40. P. 399–412; *Tyson J. B.* Marcion and Luke-Acts: A Defining Struggle. Columbia, 2006; *Gianotto C.* L'uso delle Scritture in Marcione e negli gnostici // RicSB. 2007. Vol. 19. N 2. P. 261–273; *Jones F. S.* Marcionism in the Pseudo-Clementines // Poussières de christianisme et de judaïsme antiques / Ed. A. Frey e. a. Lausanne, 2007. P. 225–244; *Hays Chr.* Marcion vs. Luke: A Response to the «Pladoyer» of M. Klinghardt // ZNW. 2008. Bd. 99. N 2. S. 213–232; *Klinghardt M.* The Marcionite Gospel and the Synoptic Problem: A New Suggestion // NTIQ. 2008. Bd. 50. N 1. S. 1–27; *Moll S.* Three against Tertullian: The Second Tradition about Marcion's Life // JThSt. N. S. 2008. Vol. 59. N 1. P. 169–180; *idem.* The Arch-Heretic Marcion. Tüb., 2010; *Riparelli E.* Il volto del Cristo dualista: Da Marcione ai catari. Bern etc., 2008; *Roth D. T.* Marcion's Gospel and Luke: The History of Research in Current Debate // JBL. 2008. Vol. 127. N 3. P. 513–527; *idem.* Did Tertullian Possess a Greek Copy or Latin Translation of Marcion's Gospel? // VChr. 2009. Vol. 63. N 5. P. 429–467; *idem.* The Text of Marcion's Gospel. Leiden; Boston, 2015; *Carter T.* Marcion's Christology and Its Possible Influence on Codex Bezae // JThSt. N. S. 2010. Vol. 61. N 2. P. 550–582; *Scherbenske E. W.* Marcion's «Antitheses» and the Isagogic Genre // VChr. 2010. Vol. 64. N 3. P. 255–279; *Becker E.-M.* Taufe bei Marcion: Eine Spurensuche // Ablution, Initiation, and Baptism: Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity / Ed. D. Hellholm e. a. B.; Boston, 2011. Vol. 2. P. 871–894; *Cherubini B.* Remarques sur le personnage Marcion dans l'interprétation de Justin Martyr: Un pseudoprophète // Apocrypha: Revue intern. des littératures apocryphes. 2011. Vol. 22. P. 233–252; *Löhr W.* Markion // RAC. 2012. Bd. 24. Sp. 147–173; *Paget J. C.* Marcion and the Resurrection: Some Thoughts on a Recent Book // JSNT. 2012. Vol. 35. N 1. P. 74–102; *Vinzent M.* Marcion and the Dating of the Synoptic Gospels. Leuven, 2014; *Lieu J. M.* Marcion and the Making of a Heretic: God and Scripture in the 2nd Cent. Camb., 2015.

Д. В. Смирнов

МАРКИ́Я, мц. (пам. греч. 27 июня) — см. в ст. *Маркий и Маркия,* мученики.

МА́РКОВ ВИ́ТЕБСКИЙ ВО И́МЯ СВЯТО́Й ТРО́ИЦЫ МУЖСКО́Й МОНАСТЫ́РЬ (Витебской и Оршанской епархии Белорусского Экзархата РПЦ), находится в г. Витебске (Белоруссия). Создан в 1633 г. на основании привилея польск. кор. *Владислава IV Вазы* и по благословению Киевского и Галицкого митр. *Петра (Могилы)* правосл. шляхтичами кн. Самуилом Львом Огинским и брацлавским земским судьей Севастьяном Мирским. Мон-рь устраивался на территории частного имения Огинского, расположенного на правом берегу р. Зап. Двина, напротив г. Витебска (АЗР. Т. 5. № 164. С. 194). Во владения обители входила ц. во имя Св. Троицы, первоначально располагавшаяся к юго-западу от г. Витебска, на правом берегу р. Зап. Двина, в мест. Марковщина. Традиционно в церковной историографии считается, что до 1576 г. здесь существовал Троицкий мон-рь, основанный иноком Марком. Однако это не подтверждается сведениями источников. Вероятно, Марк был владельцем имения Марковщина и 1-м ктитором Троицкой ц. Можно отождествить Марка с господарским боярином Витебского повета Марком, вдова которого Натомила с сыновьями Михно, Юхно и Богданом в 1546 г. судилась со свящ. Феодором Колошей, клириком Иоанно-Богословской ц., за право на владение церковной землей «Федоровщына», считая ее «выслугой» своего мужа (Витебская старина. 1883. Т. 1. № 23. С. 43–46).

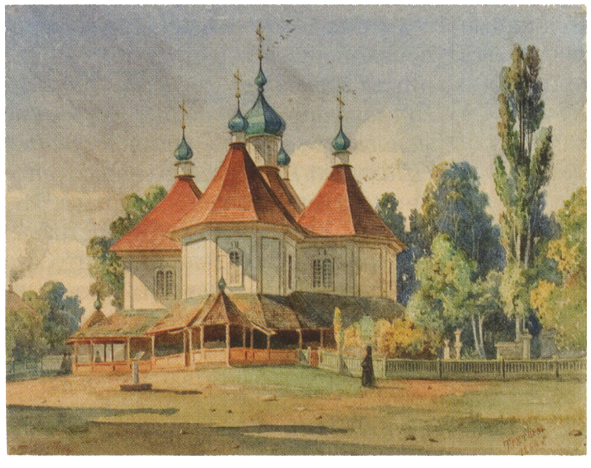
15 дек. 1576 г. Троицкая ц. впервые упоминалась как приходская, а ее настоятеля характеризовали как «человека цнотливого, во всяких справах духовных статечного и в писме научоного». В том же году троицкий протопоп Феофан (Богдан Рпинский; † авг. 1588), происходивший из рода ошмянских земян, был хиротонисан Киевским и Галицким митр. *Ионой III* на Полоцкую, Витебскую и Мстиславскую архиепископскую кафедру Западнорусской митрополии (Там же. 1888. Т. 5. Ч. 1. № 44. С. 56–60).

В М. м. на средства Огинского и Мирского были построены ц. в честь Покрова Пресв. Богородицы и кельи. Потребность в появлении обители для местного правосл. населения была огромной, т. к. после Витебского восстания 1623 г. и убийства униата архиеп. Иосафата *Кунцевича* по приказу польск. кор. *Сигизмунда III Вазы* в городе были закрыты все православные храмы. Правда, 7 окт. 1633 г. витеблянам были возвращены все льготы после удачной Смоленской военной кампании по грамотам польск. кор. Владислава IV Вазы, который, однако, подтвердил в них права униатов на Полоцкую епархию, подчеркивая, что «в Витебске же, в Полотске и в Нового-

Марков Свято-Троицкий монастырь. Акварель. 1864 г. Худож. Д. М. Струков (б-ка Вильнюсского гос. ун-та)

родке неуниаты никогда не должны будут иметь никакой церкви». Это решение короля было подтверждено 14 марта 1635 г. (Там же. 1883. Т. 1. № 57/58. С. 114–115; № 66. II. С. 127–129).

В 1638 г. М. м. получил от ктиторов 2 имения — Марковщину и хутор Шидловщина. Митр. Петр (Могила) по просьбе ктиторов прислал в М. м. игумена и монахов. Согласно письменному распоряжению кн. Огинского, М. м. должен был всегда оставаться православным. Если его настоятель станет униатом и поддержит *Брестскую унию* 1596 г., то



Соборная ц. во имя Св. Троицы (1690–1691). Акварель. 1866 г. Худож. И. П. Трутнев (б-ка Вильнюсского гос. ун-та)

тогда он должен быть низвергнут из М. м. Это распоряжение было весьма актуально, т. к. еще 1 мая 1636 г. кор. Владислав IV Ваза послал свой указ Полоцкому, Витебскому и Мстиславскому архиеп. *Сильвестру (Косову)*, бывш. земянину Витебского повета. Правитель Речи Посполитой запрещал ему приезд в Полоцк и Витебск, где архиерей должен был совершать правосл. богослужения и др. святительские обязанности (Там же. № 61. С. 118–119).

Однако архиеп. Сильвестр нарушил королевский наказ: он посетил Витебск, где 13–23 мая 1636 г. жил «в квартире на плаце Браславскаго судьи Ивана Мирскаго», родственника С. Мирского. В городе он совершал богослужения и, несомненно, посетил М. м. Благодаря его действиям мн. витебляне вернулись в Православие, чем вызвали протест униат. архиерея *Антония (Селявы)*, требовавшего от короля устроить скорейшее расследование происшедшего (Там же. № 62–63. С. 120–123; 1888. Т. 5. Ч. 1. № 98. С. 149). Несмотря на штраф в 10 тыс. злотых, архиеп. Сильвестр (Косов) продолжил пастырскую деятельность в Витебске, опираясь на власти М. м. Так, 31 мая 1641 г. архиерею пришла повестка от оршанского подсудка Якова Вислоуха. В ней сообщалось о решении Виленского трибунала от 31 июля 1640 г. по жалобе униата архиеп. Антония (Селявы) против Юрия Цыпки и его жены, обвинявшихся «в нарушении мира между униатами и неуниатами, разных возмущениях, постройки в г. Витебске за р. Двиною, на Слободском посаде, православной церкви, возмущении простаго люда и присоединении его к православию», а также о «насильственном отнятии чернецом Елисеем церковных грунтов и снятии с них ржи». Мон. Елисей, вероятно, был насельником М. м., т. к. др. правосл. обителей поблизости от Витебска не было (Там же. 1888. Т. 5. Ч. 1. № XXII. С. 156).

Несмотря на гонения, деятельность правосл. духовенства, включая братию М. м., привела к тому, что 21 марта 1646 г. архиеп. Антоний (Селява) констатировал, что большинство горожан вернулись из унии в Православие (Там же. Т. 1. № 68. С. 134–137).

В 1650 г. в М. м. была построена деревянная ц. во имя Св. Троицы. Во время русско-польск. войны (1654–1667) обитель получила в дар список Казанской иконы Божией Матери (см. *Витебская Маркова монастыря икона Божией Матери*). По одним данным, этот образ в 1655 г. пожаловал в М. м. царь *Алексей Михайлович*, когда население Витебска добровольно подчинилось его власти; по другим — этим списком чудотворной иконы патриарх Московский и всея Руси *Никон* благословил «Живоначальныя Троицы, Марковскаго и Витепскаго монастыря» игум. *Каллиста (Дорофеевича-Риторайского)*, «мужа благочестива и богобоязнива, и в добрых искусна», назначенного 13 марта 1656 г. наместником на Полоцкую кафедру (ДРВ. Ч. 3. № 6. С. 300–306). Возможно, икона была передана в дар М. м. еще в 1651 г.

В 1675 г. права и привилегии братии М. м. были подтверждены еп. Мстиславским, Оршанским и Могилёвским *Феодосием (Василевичем)*. 8 июля 1686 г. наместник и администратор Белорусской епископии Сильвестр Волчанский выдал благословенную и подтвердительную жалованную грамоту властям полоцкого Богоявленского Братского мон-ря и М. м. о предоставлении им старинных прав, подтвержденных прежними архиепископскими грамотами, отправлять поочередно своих монахов в г. Ригу, чтобы в ее правосл. храмах совершать богослужения, требы и собирать милостыню (АЗР. Т. 5. № 164. С. 194–195). 17 февр. 1687 г. это решение было подтверждено Киевским митр. *Гедеоном (Святополком-Четвертинским)*, требовавшим от властей Дисненского и Друйского монастырей соблюдать права М. м. (Там же. № 170. С. 209–210). Однако, видимо, богослужения в Риге так и не состоялись, и в 1696/97 г. по этому вопросу к патриарху Московскому и всея Руси *Адриану* были вынуждены обратиться настоятель полоцкого Богоявленского Братского монастыря игум. Каллист и игумен М. м. Феофан «с братиею». 2 февр. 1697 г. патриарх выдал им новую грамоту, подтверждавшую исключительные права обеих обителей на богослужебную деятельность в Риге (Там же. № 270. С. 280–281), а в 1699 г. их власти, предъявив привилей Киевского митр. *Варлаама (Ясинского)*, добились получения новой подтвердительной грамоты

по данному вопросу и у Мстиславского и Могилёвского еп. Серапиона (Полховского) (Там же. С. 287–288).

В 1690 г. на месте сгоревших в М. м. были выстроены деревянные Троицкая и Покровская церкви. Ктитором первой из них выступил мечник *Литовского великого княжества* кн. Симеон Карл Огинский. В XVIII в. в Витебске обители принадлежало несколько дворов, а за городом — неск. деревень. 28 нояб. 1720 г. М. м. в числе других православных обителей получил подтверждение своих прав и свободу вероисповедания в пределах Литовского великого княжества от польск. кор., саксон. герц. и Литовского вел. кн. Августа II Сильного (АрхЮЗР. Ч. 1. Т. 4. № 182. С. 404). В 1751 г. униатами была осуществлена попытка захвата власти в М. м. Однако она потерпела неудачу, т. к. суд принял во внимание указание православных на грамоту покойного ктитора обители кн. С. Л. Огинского.

В 1730 г., при настоятеле игум. Мефодии (Олешкевиче), за оградой была построена деревянная ц. во имя свт. Николая Чудотворца (перестроена и освящена 3 июня 1856 *Василием (Лужинским)*, архиеп. Полоцким и Витебским), а на монастырском хуторе Шидловщина — деревянная на каменном фундаменте ц. во имя вмц. Параскевы. Рядом находились целебный источник во имя вмц. Параскевы и часовня. В 1760 (1752?) г. в М. м. на месте Покровской ц. был построен каменный храм в стиле барокко с элементами раннего классицизма. Он был крестово-купольным, имел развитый притвор, 3 полукруглые апсиды, высокие арочные окна и пилястры. Декоративная рамка-бленда была размещена на центральной апсиде. Боковые фасады храма и его притвора завершались треугольными фронтонами с арочными проемами. В 1750–1760 гг. была возведена колокольня, 3-й ярус которой достроен в 1858 г., при настоятеле архим. Павле (Чичкевиче). На колокольне имелось 8 колоколов, самый большой весил 130 пудов.

В 1773 г. по указу Синода М. м. был причислен к Псковской епархии, 10 янв. 1795 г. переподчинен Могилёвской епархии. С 1798 г. настоятелями являлись архимандриты. В 1812 г. М. м. был разграблен войсками франц. имп. Наполеона I,

Церковь свт. Николая Чудотворца. 1730 г. Фотография. Нач. XX в.

но инокам удалось спрятать в лесу Казанский образ Божией Матери. Вскоре М. м. был возрожден, в 1833 г. переподчинен Полоцкой епархии. В 1839 г., после перевода епископской кафедры из Полоцка в Витебск, в М. м. поселился Полоцкий еп. *Исидор (Никольский)*. В обители к Покровскому храму была пристроена и 2 нояб. 1847 г. архиеп. Полоцким

Церковь вмц. Параскевы. 1730 г. Фотография. Нач. XX в.

Василием (Лужинским) освящена ц. во имя свт. Митрофана Воронежского.

В 1842 г. М. м. был возведен в степень 1-го класса, его содержание Высочайше утверждено и составило 3185 р. серебром в год (к 1912 содержание повысилось до 4085 р.). В пользование обители было оставлено 160 дес. пахотной и сенокосной земли, 140 дес. дровяного леса. Часть этой земли (хутор Шидловщина) насельники возделывали сами, хутор Юрковщина сдавали в аренду за 100 р. Мон-рю принадлежало оз. Команское (Кошанское), сдававшееся в аренду за 152 р., мельница сдавалась в аренду за 600 р. К янв. 1854 г. штат М. м. предполагал 20 насельников, но в нем проживало лишь 10 чел. К мон-рю был приписан заштатный Невельский мон-рь, на к-рый отчислялись средства для 3 иеромонахов, иеродиакона и послушника. В 1884 г. при М. м. была устроена школа. В 1912 г. по ходатайству еп. Полоцкого и Витебского *Никодима (Бокова)* решением Синода М. м. был обращен в общежительный. В 1913 г. его настоятель (с 1905) архим. *Пантелеимон (Рожновский)* был хиротонисан во епископа Двинского, викария Полоцкой епархии.

В 1920 г. М. м. был закрыт, в 1922 г. в его корпусах организован детский дом. Мн. здания были разрушены, включая Троицкую ц.— памятник белорус. деревянного зодчества. Во время Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. в Покровской ц., переосвященной в честь Казанской иконы Божией Матери, возобновились богослужения. В дни Светлой седмицы 1942 г. Витебск с миссионерской поездкой посетил насельник *Жировицкого в честь Успения Пресвятой Богородицы мужского монастыря* архим. сщмч. *Серафим (Шахмуть)* вместе со свящ. Григорием Кударенко (впосл. архим. Игнатий). Казанский храм пострадал во время освобождения Витебска от немецко-фашистских оккупантов, затем был отремонтирован. Эта церковь оставалась единственной в Витебске, не закрывавшейся после войны. Главный престол храма был освящен в честь Казанской иконы Божией Матери, придел — во имя прп. Сергия Радонежского. Др. здания обители были переданы резинотесемочной фабрике, затем комбинату шелковых тканей. В кон. 70-х гг. XX в. была снесена монастырская колокольня.

23 нояб. 2000 г. решением Синода Белорусской Православной Церкви мон-рь был возрожден. Летом 2002 г. комбинат шелковых тканей передал обители 5-этажное административно-хозяйственное здание. Отреставрирована Казанская ц., в к-рую перенесен список Казанской иконы Божией Матери (XVII в.) в серебряном окладе. Среди святынь мон-ря — ковчеги с частицами мощей святителей

Григория Богослова, Питирима, архиеп. Тамбовского, Иоасафа (Горленко), еп. Белгородского, Филарета (Дроздова), митр. Московского, сщмч. Владимира (Богоявленского), митр. Киевского, а также св. преподобных Дивеевских Елены, Марфы и Александры и икона с частицей мощей вмч. Пантелеимона. Восстановлены жилой и хозяйственный корпуса. Настоятелем М. м. является архиеп. Витебский и Оршанский Димитрий (Дроздов), наместником — иером. Аристарх (Мисник).

Церковь в честь Казанской иконы Божией Матери. 1752–1763 гг. Фотография. 2015 г.

Ист.: ДРВ. 1788². Ч. 3. № 6. С. 300–306; АЗР. Т. 5. № 164. С. 194–195; № 170. С. 210; № 270. С. 280–281; № 278. С. 287–288; ОДДС. Т. 2. Ч. 1. Стб. 372; Прил. № 30–31. Стб. CCIV–CCVIII; Т. 3. Стб. 136. Прил. № 26, 29. Стб. LXXXIV–XCII, CXIII; Витебская старина. Витебск, 1883. Т. 1; 1888. Т. 5. Ч. 1; АрхЮЗР. Ч. 1. Т. 4. № 182. С. 404.

Лит.: ИРИ. Ч. 5. С. 48; *Юворский К.* Ист. сведения о мон-рях Полоцкой епархии. Полоцк, 1854; *Без-Корнилович М. О.* Ист. сведения о примечательнейших местах в Белоруссии с присовокуплением и др. сведений, к ней же относящихся. СПб., 1855. Минск, 1995р. С. 51; Памятная книжка Витебской губ. на 1865 г. Витебск, 1865; *Сергий (Василевский), иером.* Витебский Марков Св.-Троицкий муж. мон-рь, с видом. Витебск, 1887; *Сапунов А. П.* Древние иконы Божией Матери в Полоцкой епархии. Витебск, 1888; *Зверинский.* Т. 1. № 290. Стб. 179–180; *Павлинов А. М.* Древние храмы Витебска и Полоцка. М., 1895; *Довгялло Д. И.* Марковские гайдамаки: Ист. очерк из истории Витебского Маркова мон-ря XVII в. Витебск, 1896; Св.-Троицкий Марков мон-рь в г. Витебске. СПб., 1911; *Поселянин Е.* Богоматерь. 2002. Кн. 2. С. 76; Храмы и приходы Витебской епархии Белорусской правосл. Церкви. Витебск, 2002; Архітэктура Беларусі: Нарысы эвалюцыі ва ўсходнеславянскім і еўрапейскім кантэксце. Мінск, 2006. Т. 2: XV – сяр. XVIII ст.

А. В. Кузьмин

МА́РКОВ МОНАСТЫ́РЬ [македон. Марков манастир], женский, во имя вмч. Димитрия Солунского, Скопской епархии не признанной православным миром Македонской Православной Церкви. Находится на левом берегу р. Маркова, в 20 км от г. Скопье (Республика Македония). Является задужбиной сербской династии *Мрнявчевичей.* Возведение храма начал ок. 1345 г. буд. кор. Вукашин Мрнявчевич с супругой Еленой и сыновьями Андреашем, Иванишей и Димитаром. Обитель получила название в честь его старшего сына, Марко, завершившего возведение и роспись храма: согласно надписи, расположенной над южным порталом, роспись храма закончили ок. 1377 г. Впосл. М. м. был важным духовным центром. В нач. XIX в. его игум. *Кирилл (Пейчинович)* отремонтировал жилые корпуса, здание уч-ща, преподавание в к-ром велось на слав. языке, и помещение б-ки (нек-рые из принадлежавших ей древних книг в наст. время хранятся в ГИМ, Венской национальной б-ке, б-ках САНУ в Белграде, НБКМ и др.). В 1830 г. над входом в храм был построен навес: согласно легенде, скопский паша Авзи дал на это денег после явления ему вмч. Димитрия Солунского. В 1886 г., при игум. Макарии, были отремонтированы конаки. В межвоенный период в М. м. некоторое время жили архим. Иоанникий Ракотицкий († 1941) и рус. иером. Вениамин. В 1944 г. в зданиях мон-ря расположилось офицерское уч-ще, преподавание в нем велось на македонском языке. В послевоенные годы обитель опустела, иногда здесь жил буд. еп. Величский Гавриил (Парнарджиев). Ок. 1997 г. М. м. был возрожден, в 2004 г. стал жен. мон-рем. В обители живут игум. Илиана и 3 сестры, к-рые занимаются иконописью (2016).

Собор во имя вмч. Димитрия Солунского. Ок. 1345 г.

В центре комплекса М. м. расположен собор во имя вмч. Димитрия Солунского, имеющий в плане вписанный в прямоугольное пространство крест, с высоким куполом. Фасад храма украшен полукруглыми и прямоугольными нишами с пластическим декором, слепыми окошками на сев. и юж. стенах. Внутри собора сохранилась роспись, включающая циклы «Чудеса Христа и Его Страсти», «Акафист Богородицы», сцены из Жития вмч. Димитрия Солунского. Особо выразительна экспрессивная композиция «Плач Рахили»: плачущая Рахиль с распростертыми руками стремится обнять всех младенцев, убиенных в Вифлееме по приказу Ирода. На ктиторском портрете Мрнявчевичей возле юж. входа в собор Марко и его отец держат свитки с текстом грамоты, данной на основание монастыря. На другой ктиторской композиции, на сев. стене притвора, кор. Вукашин, изображенный вместе с супругой Еленой, передает модель храма вмч. Димитрию, которого ангел несет на облаке, как апостола в композиции «Успение Пресв. Богородицы». Возле отца стоит Марко, их благословляет Христос. Сюжет фрески в глухом куполе притвора восходит к 9-й песни канона в Великий четверг: Христос Логос в мандорле, поддерживаемой ангелами, восседает на радуге и благословляет трапезу, в к-рой принимают участие большое количество святых. В создании большинства росписей в верхних регистрах наоса и притвора принимали участие 2 мастера, ранее выполнившие фрески в Охриде — в ц. Пресв. Богородицы Больничной, в соборе Св. Софии и в приделе свт. Николая в ц. Пресв. Богородицы Перивлепты. Фрески в нижних регистрах выполнили еще 2 мастера. В 1963–1964 гг. в храме были проведены реставрационные работы.

Собор окружают жилые и хозяйственные корпуса (в них устроены параклис во имя ап. Марка, галерея икон и этномузей) и мельница.

Лит.: *Николовски А., Ќорнаков Д., Балабанов К.* Споменици на културата во С.Р. Македонија. Скопје, 1971; *Ношпал-Никуљска Н.* Марковиот манастир-монумент како документ низ историјата // Споменици на средновековната и поновата историја на Македонија. Скопје, 1975. Т. 1. С. 401–405; *Джурич В.* Византийские фрески: Средневековая Сербия, Далмация, славянская Македония. М., 2000. С. 238–247, 419–423; *Ќорнаков Д.* Македонски манастири. Скопје, 2009. С. 66–72; *Јанчовски Т.* Монаштвото во Македонија (1944–2007). Скопје, 2010; *Ангеловска-Панова М.* Македонски цркви и манастири. Скопје, 2015.

М. Ангеловска-Панова

МА́РКОВЫ ГЛА́ВЫ, богослужебные уставные указания о совпадении неподвижных праздников с днями годового и седмичного подвижного циклов. Эти указания в редакциях *Студийского устава* не имели авторского надписания и не выделялись в отдельный текст, а записывались под теми днями Синаксаря (собрания уставных рубрик для служб церковного года), к к-рым относились. В Иерусалимском уставе, получившем повсеместное распространение в правосл. Церквах в XIII–XV вв., указания подверглись переработке и с дополнением новых глав были выделены в конце Типикона в особую статью со своим заглавием. При этом уставные статьи сохранились и непосредственно в тексте устава под соответствующими днями месяцеслова: в одних случаях они воспроизводили указания Студийского типикона, в других — изменились и были дополнены применительно к особенностям нового устава (*Мансветов.* Устав. С. 216–222).

Редакторская работа по составлению М. г. была проведена во 2-й пол. XIII в. на Афоне (в древнейших списках Иерусалимского устава М. г. отсутствуют). Так, в греч. списке Иерусалимского устава, сделанном на Афоне в кон. XIII в., главы в количестве 95 атрибуируются некоему иером. Марку (ГИМ. Син. греч. 456, 1297 г.) и имеют название «Μάρκω ἁμαρτολῷ ἱερομονάχῳ σύνταγμα πονηθὲν εἰς τὰ ἀπορούμενα τοῦ τύπικου» (Свод, составленный грешным иеромонахом Марком, на недоумения Типика). Из 95 глав (в ряде рукописей их количество могло варьироваться), входивших в статью, ок. 60 глав носили месяцесловный характер, т. е. содержали уставные указания о совершении служб неподвижных праздников церковного года, а ок. 35 имели более общий литургический характер (т. е. указания о соединении родов праздников — Господских, Богородичных, святых — с воскресеньем, субботой и т. д.). В такой редакции главы встречаются во множестве афонских Типиконов XIV–XVI вв.

В 1-й трети XIV в. (не позднее 40-х гг.), вероятно в К-поле, на основе афонской редакции Иерусалимского Типикона, содержащей М. г., была создана еще одна, «расширенная», редакция. Особенностями этой редакции стали включение М. г., относящихся к конкретным праздникам месяцеслова, в текст Синаксаря и перенос глав общелитургического характера в 1-ю, общую часть Типикона. Эти т. н. Иерусалимские богослужебные главы регламентировали совершение всенощного бдения (одной из главных особенностей богослужения, отличающих Иерусалимский устав от Студийского) и служб суточного круга (см.: *Пентковский А. М.* Иерусалимский устав в К-поле в Палеологовский период // ЖМП. 2003. № 5. С. 77–96).

Проблема авторства М. г. «Расширенная» редакция М. г. во 2-й пол. XIV в. получила распространение и на Афоне. Именно в афонских Типиконах данной редакции была предпринята попытка связать неизвестного «грешного иеромонаха» Марка с одноименным монахом из Лавры св. Афанасия, напр. в рукописи Vatic. Palat. gr. 101, 1373 г. (см.: *Дмитриевский.* Описание. Т. 3. Ч. 2. С. 164–165), и в Типиконе из Венецианской б-ки св. Марка (Clas. II cod. CXX (Nanian. 176), датируемом 1374 г. по записи в конце рукописи («Закончен настоящий Типикон преподобного отца нашего Саввы и преподобного отца нашего Марка, иже в Святой Лавре Афона... 19 января, идущему году 6882» (= 1374)) (*Дмитриевский.* Описание. Т. 3. Ч. 2. С. 168). Как замечает А. А. Дмитриевский, «интерес настоящей рукописи заключается для нас в том, что здесь мы видим одну из многочисленных, но вместе с тем и неудачных попыток уяснить личность Марка, составителя М. г., на недоуменные случаи церковно-богослужебной практики. Рукопись эта дает нам довольно ранний пример решения этого весьма любопытного вопроса...» (Там же. С. 168–169).

Эта попытка отождествления автора М. г. с неким Марком, монахом Лавры св. Афанасия, представленная в рукописи Vatic. Palat. gr. 101, стала причиной ряда ошибочных просопографических гипотез исследователей в отношении персоналий периода исихастских споров XIV в., носивших имя Марк. Так, А. Эрхард (см. его дополнение к: *Krumbacher.* Geschichte. 1897². S. 106) отождествил Марка, автора «малого сочинения» (kleine Schrift) в рукописи Типикона Vatic. Palat. gr. 101 (Fol. 15–24), с монахом-паламитом Марком (PLP, N 17086), автором написанного между 1347 и 1351 гг. Послания к патриарху К-польскому Иоанну Калеке в защиту учения свт. Григория Паламы (издание см.: *Παναγιώτης Ἀ. Δ.* Ἡσυχαστικά, Α΄. Ἀθήνα, 2006; рецензию на это издание и подробный разбор просопографических сведений и гипотез о Марке-паламите и его тождестве с Марком Горбуном и Марком-исихастом см.: *Дунаев А. Г.* // БТ. 2012. Вып. 43–44. С. 571–593). В предположении о тождественности двух Марков Эрхард исходит из того, что рукопись Paris. Coisl. gr. 288 (XV в.), в составе которой сохранились сочинения Марка-паламита (в частности, его Послание к Иоанну XIV Калеке), принадлежала Великой Лавре, а автор «малого сочинения» в Ватиканской рукописи назван монахом той же самой Лавры. Эта гипотеза была повторена Т. А. Грицопулосом (ΘΗΕ. 1966. Т. 8. Σ. 759–760) и в PLP. Слова Эрхарда о «малом сочинении» в Vatic. Palat. gr. 101 неверно истолкованы Грицопулосом как «небольшое сочинение об исихастах».

С. Апостолопулу (автор неизданной диссертации, посвященной Марку-паламиту) не соглашается с этим отождествлением, поскольку, как она полагает, автор «малого сочинения», дошедшего в Vatic. Palat. gr. 101, жил будто бы много позднее (в кон. XIV — нач. XV в.) (*Παναγιώτης Ἀ. Δ.* Ἡσυχαστικά, Α΄. Σ. 18).

А. Панайотис, издатель Послания Марка-паламита к Иоанну Калеке, развивая предположение Эрхарда и Апостолопулу, отождествляет автора «малого сочинения» в Vatic. Palat. gr. 101 не с Марком-паламитом, а с мон. Марком, жившим в Лавре в кон. XIV в., переписавшим текст Paris. Coisl. gr. 288, к-рый он принес в Великую Лавру (на л. 1 об. сделана приписка: *Παναγιώτης Ἀ. Δ.* Ἡσυ-

χαστικά, Α΄. Σ. 37–38). При этом Панайотис, как и Апостолопулу, исходит из неверной датировки Vatic. Palat. gr. 101 нач. XV в., а не 1373 г., как указано в конце рукописи (см.: *Дмитриевский.* Описание. Т. 3. Ч. 2. С. 164).

Как заметил еще Д. Стьернон (*Stiernon D.* Bulletin sur le palamisme // REB. 1972. Vol. 30. P. 231–341, здесь: P. 270), тематика сочинений Марка-паламита и «малого сочинения» совершенно разная, поэтому отождествление, сделанное Эрхардом, сомнительно. Подобные отождествления невозможны еще и потому, что «малое сочинение» в Vatic. Palat. gr. 101 представляет собой «расширенную» редакцию М. г. Т. о., предположения Эрхарда и Панайотиса не выдерживают критики.

В XVI в. автор М. г. был отождествлен с Марком, еп. Отрантским (IX–X вв.), автором тропарей к песням с 1-й по 5-ю канона Великой субботы. В одном из рукописных афонских Типиконов кон. XIX в. его отождествили с *Марком Евгеником,* митр. Эфесским.

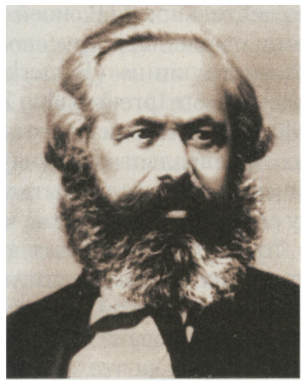
Лит.: *Мансветов.* Устав. С. 216–222; *Дмитриевский.* Описание. Т. 3; *Скабалланович.* Толковый Типикон. М., 2008². С. 434–435.

М. М. Бернацкий

МАРКС [нем. Marx] Карл Генрих (5.05.1818, Трир, Германия — 14.03.1883, Лондон), нем. философ, материалист и атеист, критик капиталистического общества, создатель учения о коммунистическом обществе, экономист, общественный и политический деятель, участник и организатор социалистического и коммунистического движения в Европе в XIX в.

Жизнь, деятельность, сочинения. М. род. в зажиточной семье адвоката Генриха (Гешеля) Маркса и Генриетты Пресборк; отец и мать М. происходили из древних евр. семей, члены к-рых часто становились равинами. В 1817 г. отец М., человек либеральных убеждений и сторонник учений франц. Просвещения, обратился в *лютеранство,* т. к. в силу изменившихся политических обстоятельств иудеи в прусской провинции Великое герцогство Нижний Рейн оказались лишены возможности работать адвокатами. В 1824 г. крещение приняли также дети Генриха Маркса, в т. ч. М.

Образование и ранние произведения. В 1830–1835 гг. М. учился



К. Маркс. Фотография. 1867 г.

в Трирской гимназии, при окончании которой в качестве выпускных испытаний следовало написать 7 письменных работ. В выпускном сочинении по религии на тему «Единение верующих с Христом по Евангелию от Иоанна, гл. 15, ст. 1–14» (Die Vereinigung der Gläubigen mit Christo nach Joh. 15, 1–14) М. писал, что единение с Христом «внутренне возвышает, утешает в страданиях, успокаивает и дает сердце, открытое человеческой любви, всему великому, благородному не из-за честолюбия, не из стремления к славе, а только ради Христа» (*Маркс, Энгельс.* Соч. Т. 40. С. 593). В др. сочинении, на свободную тему — «Размышления юноши при выборе профессии» (Betrachtung eines Jünglings bei der Wahl eines Berufes), М. последовательно рассматривал 2 связанные между собой проблемы: 1) призвание юноши и «отношения в обществе», к-рые устанавливаются «еще до того, как мы в состоянии оказать на них определяющее воздействие»; 2) выбор профессии и способности человека. М. анализировал факторы, определяющие выбор профессии и возможные заблуждения относительно выбора и своих способностей. М. считал, что человека делает счастливым только тот выбор, к-рый соответствует его способностям. В полученном М. «Аттестате зрелости воспитанника Трирской гимназии» отмечались его способности: очень хорошее знание нем. языка (грамматика и сочинения), хорошее знание древних языков (греческого и латинского), а также франц. языка; относительно «религиозных познаний» было написано, что «его знания христианского вероучения и этики ясны и обоснованны; и он в известной степени знает историю христианской церкви» (Там же. С. 597–599).

В гимназические годы М. познакомился со своей буд. женой урожд. баронессой Женни фон Вестфален (1814–1881), к-рая была подругой его сестры. Женни получила хорошее домашнее образование, отличалась красотой и принадлежала к богатой аристократической семье. История любви М. и Женни переполнена драматическими событиями. Об их помолвке в 1836 г. было известно только отцу М.; в брак они вступили лишь через 7 лет после помолвки.

По окончании гимназии в 1835 г. М. поступил на юридический фак-т Боннского ун-та, однако уже через год, исполняя желание отца, он перешел на юридический фак-т Берлинского ун-та. Со времени обучения в Бонне М. принимал участие в философских дискуссиях и политических спорах, встречался с представителями разных политических течений, в т. ч. самых крайних. В Берлине М. был постоянным участником споров в «Докторском клубе» (Doktorklub) младогегельянцев. В период между 1833 и 1837 гг. М. были написаны неск. сборников стихотворений, однако позднее у него сложилась уверенность в том, что он лишен поэтического дара.

В Берлинском ун-те наряду с юридическими дисциплинами М. усердно занимался изучением истории, а также философии Г. В. Ф. *Гегеля,* И. *Канта,* И. Г. *Фихте.* Он посещал ряд курсов на философском фак-те, однако в выданном М. «Выпускном свидетельстве Берлинского университета» кроме курсов логики и антропологии отсутствуют к.-л. философские дисциплины (Там же. С. 652–653).

О хорошем знании античной философии свидетельствует написанная М. в 1841 г. докт. дис. «О различии между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура» (Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie), к-рую М. предпочел представить для защиты не в консервативный Берлинский, а в более либеральный Йенский ун-т. На диссертацию дал весьма положительный отзыв декан философского фак-та Йенского ун-та К. Ф. Бахманн (1785–1855). М. не получил профессионального философского образования и не был историком античной философии, тем не менее он написал интересную работу. Выбор темы не был случайным:

считавшего себя гегельянцем М. материализм привлекал как др. «начало» в философии. Заслуживают внимания многочисленные экскурсы М., в особенности посвященные философии Сократа и Платона. Однако встречающееся в лит-ре утверждение, что М. будто бы вновь «открыл» учение *Эпикура* о самопроизвольном движении атомов, некорректно, т. к. это учение было известно историкам античной философии и до М. 15 апр. 1841 г. М. в Йенском ун-те была присуждена степень доктора философии (Там же. С. 190).

Продолжая в этот период самостоятельно изучать философию, М. сблизился с кругом младогегельянцев, в т. ч. с Б. Бауэром (1809–1882), который отстаивал собственную критическую интерпретацию философии Гегеля и в ряде сочинений подвергал историко-критическому разбору книги НЗ, отвергая традиц. мнения об их авторах и времени их создания. Огромное впечатление на М. произвели прочитанные им сочинения Л. *Фейербаха* (1804–1872). М. писал о трудах Фейербаха: «...после «Феноменологии» и «Логики» Гегеля — это единственные сочинения, которые содержат подлинную теоретическую революцию» (*Маркс, Энгельс.* Из ранних произведений. 1956. С. 520). О том, в каком направлении М. переосмысливал учение Фейербаха о религии, свидетельствует его письмо к А. Руге (1802–1880) от 30 нояб. 1842 г. В нем М. замечал: «Религия сама по себе лишена содержания, ее истоки находятся не на небе, а на земле, и с уничтожением той извращенной реальности, теоретическим выражением которой она является, она гибнет сама собой» (*Они же.* Соч. Т. 27. С. 370). В нач. 40-х гг. по своему мировоззрению М. уже являлся убежденным сторонником *атеизма;* он даже планировал вместе с Бауэром начать издание ж. «Архив атеизма» (Archiv des Atheismus), однако эти замыслы не были реализованы.

Попытки М. занять должность доцента в Боннском ун-те не увенчались успехом. Бауэр, на помощь к-рого М. надеялся, сам был уволен за критику религии. М. не желал заниматься юридической практикой, однако еще плохо представлял, где он мог бы зарабатывать на жизнь с его новыми философскими и социально-политическими интересами и воззрениями. В 1842 г. М. начал публицистическую деятельность. В своей 1-й ст. «Заметки о новейшей прусской цензурной инструкции» (Bemerkungen über die neueste preussische Zensurinstruktion), выступая против введенных правительством цензурных ограничений, он писал: «Быть может, истину следует понимать так, что истинно то, что приказывает правительство, а исследование допускается только как лишний, назойливый элемент... исследование уже заранее понимается как нечто противоположное истине...» (Там же. Т. 1. С. 8). Эта тема нашла продолжение в больших статьях М. «Дебаты о свободе печати» (Debatten über Pressfreiheit) и «Дебаты по поводу закона о краже леса» (Debatten über das Holzdiebstahlsgesetz) в кёльнской газ. «Rheinischer Zeitung». В 1842 г. М. стал ее сотрудником, а затем редактором, однако весной 1843 г. газета за ее антиправительственный характер была запрещена и М. вновь остался без постоянного занятия. Летом 1843 г. М. в Крейцнахе вступил в брак с Женни фон Вестфален (см.: Там же. Т. 40. С. 660–662); впосл. у них родились семеро детей, из которых выжили три дочери — Женни Каролина (в замужестве Лонге; 1844–1883), Женни Лаура (в замужестве Лафарг; 1845–1911), Женни Юлия Элеонора (1855–1898).

Продолжая исследовать философию Гегеля, М. в 1843 г. создал соч. «К критике гегелевской философии права» (Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie), из которого при его жизни было опубликовано лишь введение. Последовательно разбирая сочинение Гегеля «Философия права» (1820–1821), М. причину ошибочных суждений о взаимоотношении гос-ва, семьи и гражданского общества видел в учении Гегеля о замкнутой в самой себе абсолютной идее и квалифицировал это учение как «логический, пантеистический мистицизм» (Там же. Т. 1. С. 224). М. писал: «Семья и гражданское общество сами себя превращают в государство. Именно они являются движущей силой. По Гегелю же, напротив, они порождены действительной идеей» (Там же. С. 225). Рассматривая вопрос об отношении государства и частной собственности, М. отмечал, что «остается иллюзией, будто оно [государство] является определяющим, в то время как оно является определяемым» (Там же. С. 335). Об атеистическом мировоззрении М. свидетельствует следующее положение: «...христианство, а также религия вообще и философия представляют собой крайние противоположности. В действительности, однако, религия не является истинной противоположностью в отношении философии, ибо философия постигает религию в ее иллюзорной действительности» (Там же. С. 322). Критикуя религию вообще, объясняя онтологические *доказательства бытия Божия* как пустые тавтологии, М., несмотря на интерес к античному материализму и похвалы в его адрес, в философии остается сторонником идеализма. Это в первую очередь связано с тем, что, разделяя учение Гегеля о тождестве бытия и мышления и их взаимном переходе друг в друга, М. еще не ставит свой т. н. основной вопрос философии: что первично — бытие или мышление? Именно этот вопрос разомкнет феноменологический круг гегелевской философии, из к-рого М. не мог вырваться.

Полной ясности в отношении религии М. достигает в отдельно изданном в 1844 г. «Введении к сочинению К критике гегелевской философии права» (см.: Там же. С. 414–429). Здесь он не только воспроизводит толкование религии Фейербаха, но и преодолевает его в своем радикальном отрицании религии. Это «Введение...» можно считать манифестом новоевроп. атеизма, исходным пунктом всей марксистской философии, точкой, ставшей отправной для марксистской критики самой философии, общественно-политического и экономического устройства буржуазного общества, а также для пересмотра представлений о мировой истории, ее начале, общем направлении и цели.

Критика религии, являющаяся центральным пунктом всего «Введения...», у М. с логической необходимостью превращается в критику совр. философии и в постулирование необходимости революционного изменения социально-политической действительности. Если для Фейербаха отделение от человека его сущности и превращение ее в божественную реальность, подчиняющую себе человека,— это антропологическая проблема, то для М. этот процесс не только имеет человеческий характер, но и обусловлен политическими и гос. отношениями, самой «превратной действительностью». Соответственно освобождение человека от этого «рабского» и «униженного», по

выражению М., состояния возможно только путем упразднения этих отношений, самой действительности. М. писал: «Это государство, это общество порождают религию, превратное мировоззрение, ибо сами они — превратный мир... Борьба против религии есть косвенно борьба против того мира, духовной усладой которого является религия. Религиозное убожество есть в одно и то же время выражение действительного убожества и протест против этого действительного убожества. Религия — это вздох угнетенной твари, сердце бессердечного мира, подобно тому, как она — дух бездушных порядков. Религия есть опиум народа. Упразднение религии, как иллюзорного счастья народа, есть требование его действительного счастья. Требование отказа от иллюзий о своем положении есть требование отказа от такого положения, которое нуждается в иллюзиях. Критика религии есть, следовательно, в зародыше критика той юдоли плача, священным ореолом которой является религия» (Там же. С. 414–415).

М. высказывает положения, буквально предвосхищающие слова Ф. *Ницше* о христианстве: «Задача истории, следовательно,— с тех пор как исчезла правда потустороннего мира,— утвердить правду посюстороннего мира» (Там же. С. 415). Придавая огромное значение философии и борьбе за философскую истину, М. вместе с тем считал, что одна философия неспособна решить задачу изменения действительности. Во «Введении...», по-видимому, впервые решение этой исторической задачи М. стал связывать с пролетариатом.

М. в Париже (1843–1845). Осенью 1843 г. М. с супругой переехал в Париж. Политическая и революционная деятельность М. с этого времени постепенно стала приобретать общеевроп. характер. М. поддерживал связи с нем. и франц. социалистами, с членами нем. тайного об-ва Союз справедливых. В 1844 г. М. вместе с Руге в Париже начал издавать ж. «Deutsch-Französische Jahrbücher», однако из-за разногласий между М. и Руге и сложностей с доставкой журнала в Германию был выпущен только 1 сдвоенный номер, в к-ром были опубликованы 2 статьи М.: «Введение к сочинению К критике гегелевской философии права» и «К еврейскому вопросу» (Zur Judenfrage). В последней статье М. больше, чем «еврейство», занимают противоречия между целями христ. религии и гос-ва, их взаимозависимость и борьба. Относительно евр. вопроса М., критически настроенный к любой религии и воспринимавший евр. вопрос не как национальный и религ., но по преимуществу как социально-политический, писал: «Организация общества, которая упразднила бы предпосылки торгашества, а следовательно, и возможность торгашества,— такая организация общества сделала бы еврея невозможным». (Там же. С. 408). В этой работе, как и в некоторых других, М. прибегал к прямым оскорблениям «религии Израиля», утверждая, что этой религией являются «деньги».

Негативным последствием публикации статей М. в «Deutsch-Französische Jahrbücher» стало выдвинутое против него прусскими властями обвинение в «государственной измене и оскорблении величества», что лишило М. возможности совершать поездки в Пруссию. В июле 1844 г. М. познакомился с П. Ж. Прудоном (1809–1965), а в кон. августа во 2-й раз встретился с Ф. Энгельсом (1820–1895) и начал сотрудничество с ним; их знакомство и 1-я короткая встреча состоялись 16 нояб. 1842 г. в Кёльне. Энгельс со временем стал ближайшим другом М., его соратником в теоретической разработке коммунистической идеологии и неизменным помощником его семьи в тяжелые в материальном отношении годы жизни.

В 1844 г. Маркс создал соч. «Экономическо-философские рукописи» (Ökonomisch-philosophische Manuskripte), в котором отразились предварительные результаты его самостоятельных исследований политической экономии на основе трудов Дж. С. Милля (1806–1873), Д. Рикардо (1772–1823), А. Смита (1723–1790), а также представителей т. н. утопического социализма А. Сен-Симона (1760–1825), Ш. Фурье (1772–1837) и др. Сочинение состоит из 3 озаглавленных разделов: «Заработная плата», «Прибыль на капитал», «Наемный труд» и 7 разделов, не имеющих заглавия, в 6 из к-рых рассматриваются проблемы политэкономии, а в 7-м — гегелевская философия и диалектика.

Отмечая критический пафос «Феноменологии духа» Гегеля, в частности по вопросу об отчуждении человека, М. дает наиболее глубокие, насколько это возможно с диалектико-материалистических позиций, изложение и критику гегелевской философии. В ней, по мнению М., происходит превращение человека и предметов, познаваемых посредством чувств и разума, в «мысленные сущности», отчуждение к-рых, равно как и его снятие, оставляет сущность человека, всего предметного мира, гос-ва, искусства и даже самой религии лишь в области абсолютного «спекулятивного духа», философской мысли, оторванной от самой действительности (см.: *Маркс, Энгельс.* Из ранних произведений. 1956. С. 625–626).

Во 2-й пол. 1844 г. М. и Энгельс совместно написали книгу «Святое семейство, или Критика критической критики» (Die heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik), посвященную анализу ошибочных воззрений младогегельянцев — Б. Бауэра, Э. Бауэра, Ф. фон Цыхлинского (1816–1900) и др. В книге обсуждались разнообразные вопросы, из к-рых к главным относится вопрос о всемирно-исторической роли пролетариата в разрушении буржуазного общества. Рассуждая в традициях гегелевской диалектики, авторы полагали, что пролетариат не только «противоположность» частной собственности, но и неотъемлемая основа буржуазного общества, построенного на эксплуатации, и с исчезновением буржуазного общества исчезнут и условия для существования самого пролетариата (см.: *Они же.* Соч. Т. 2. С. 39).

Значительное место в книге занимало написанное М. критическое рассмотрение философии Гегеля; непосредственным адресатом критики нередко был Б. Бауэр. М. требовал в теоретических рассуждениях о мире различать «сознание и бытие» и тем самым отказаться от спекулятивного мистического тождества бытия и мышления, к-рое воспроизводится в тождестве практики и теории (см.: Там же. С. 210–211). Вместе с тем М. критиковал гегелевское понимание истории, к-рое есть «спекулятивное выражение христианско-германской догмы о противоположности духа и материи, Бога и мира» (Там же. С. 93).

М. в Брюсселе и Кёльне (1845–1849). В февр. 1845 г. М. был вынужден уехать из Парижа в Брюссель в связи с распоряжением франц. властей. В 1846 г. М. и Энгельсом в Брюсселе был основан Коммунистический

корреспондентский комитет. Этот орган установил отношения с различными социалистическими группами в ряде стран Европы и стал прообразом будущего Союза коммунистов. В янв. 1847 г. М. и Энгельс приняли приглашение и вступили в Союз справедливых, к-рый позднее был преобразован в Союз коммунистов. В марте 1848 г. М. был выслан из Бельгии за революционную деятельность и ненадолго вернулся в Париж, где к этому времени в результате революции 1848 г. к власти пришло новое буржуазно-демократическое правительство. Надеясь распространить революционные идеи в Германии, М. весной 1848 г. переехал в Кёльн, где вместе с единомышленниками начал издавать ежедневную газ. «Neue Rheinische Zeitung», в к-рой публиковал в т. ч. многочисленные собственные статьи. Газета просуществовала немногим менее года; в мае 1849 г. прусское правительство запретило выпуск газеты и распорядилось о высылке М. за пределы Пруссии. В переездах М. из одного города в другой его, за редкими исключениями, сопровождала супруга, разделившая с ним трудную судьбу людей, преследуемых властями и нуждающихся в материальных средствах.

Постоянные переезды во 2-й пол. 40-х годов XIX в. не препятствовали философской и публицистической деятельности М., а, напротив, во многом служили ее активизации. Весной 1845 г. М. были написаны «Тезисы о Фейербахе» (Thesen über Feuerbach), ставшие очередной попыткой краткого исследования принципов философии Фейербаха, но уже с позиций «материалистического учения», положившего в свое основание «революционную практику», преобразование действительности. Проблема практики в ее различных разновидностях — познавательной, общественной, революционной — составляет содержание большинства тезисов М. В 1-м тезисе М. упрекал весь предшествующий материализм, в т. ч. учение Фейербаха, в игнорировании деятельной, субъективной стороны познания, а также в непонимании «значения революционной, практически критической деятельности» (Там же. Т. 3. С. 1). Во 2-м тезисе практика рассматривалась в качестве критерия истины: «В практике должен доказать человек истинность, т. е. действительность и мощь, посюсторонность своего мышления» (Там же). В 8-м тезисе М., понимая общественную жизнь как практическую, писал: «Все мистерии, которые уводят теорию в мистицизм, находят свое рациональное разрешение в человеческой практике и в понимании этой практики» (Там же. С. 3). Употребляя постоянно термин «практика», М. нигде не разъяснял, что представляет собой практика в ее философском, а не обыденном толковании. В 6-м тезисе М. формулировал свое общественное, материалистическое и атеистическое понимание природы человека. Он писал: «Фейербах сводит религиозную сущность к человеческой сущности. Но сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному человеку. В своей действительности она есть совокупность общественных отношений» (Там же). Ставший знаменитым 11-й тезис, цитируемый мн. авторами — от В. И. *Ленина* до М. *Хайдеггера,* был сформулирован М. следующим образом: «Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его» (Там же. С. 4).

В 1845–1846 гг. М. и Энгельс написали 2-томную кн. «Немецкая идеология» (Die deutsche Ideologie), полный текст к-рой был впервые опубликован только в 1932 г. (MEGA[1]. 1932. Bd. 1. Hbd. 5; рус. пер.— 1933). В издании 1-й т. получил название «Критика новейшей немецкой философии в лице ее представителей Фейербаха, Б. Бауэра и Штирнера», а 2-й т.— «Критика немецкого социализма в лице его различных пророков»; по объему 2-й т. более чем в 4 раза уступал 1-му. Заглавие произведения и заголовки томов в рукописи не сохранились и были даны издателями на основании статьи М. «Заметки против Грюна» (см.: *Маркс, Энгельс.* Соч. Т. 3. С. 590; ср.: Там же. Т. 4. С. 40). Не исключено, что заглавие книги было дано в связи с прочитанной М. книгой франц. философа А. Дестюта де Траси (1754–1836) «Элементы идеологии» (Elements d'ideologie, 1800–1815), в к-рой идеология понималась как производство идей; эта проблема очень интересовала М.

Главная тема исследования в «Немецкой идеологии», определившая теоретическую ценность и значение этого сочинения для всей последующей марксистской философии, связана с учением о материалистическом понимании истории. Постановка этой темы в «Немецкой идеологии» начинается с вопроса об отношении мышления и сознания к действительности. Этот традиц. вопрос нем. философии, на который она с легкостью вслед за Гегелем отвечала, что действительность определяется сознанием, идеями и понятиями, получает в учении М. и Энгельса др. направление, поскольку сама действительность теперь рассматривается с позиций материализма. Согласно этому новому воззрению, «действительность» суть «действительные индивиды, их деятельность и материальные условия жизни», как «готовые», так и «созданные их деятельностью» (*Маркс, Энгельс.* Соч. Т. 3. С. 18). На вопрос о том, не является ли это новое толкование действительности всего лишь иной теорией человеческого сознания, М. и Энгельс отвечают кажущейся им убедительной ссылкой на «эмпирический» (опытный) характер своих философских предпосылок (Там же). При этом они не довольствуются одними эмпирическими наблюдениями: важнейшим аргументом обоснования их материалистического учения оказывается всемирная история, к-рая интерпретируется с атеистической и материалистической т. зр. Соединение истории человечества, освобожденной от религ. истолкования, с философским учением о материальности бытия становится исходным пунктом исторического материализма.

Обоснование своей теории М. и Энгельс начинают с «факта» существования индивидов, или людей, к-рые в отличие от животных производят «необходимые им средства к жизни» и косвенным образом — «саму свою материальную жизнь» (Там же. С. 19). Устанавливая зависимость образа жизни людей от производства, авторы приходят к выводу, что сознание людей, или то, как они понимают себя и свой мир и что они представляют сами по себе, зависит от «материальных условий» (Там же). При этом они отмечают, что «религиозный человек» в религии и философии никак не может считаться «первичным человеком», поскольку «религиозный человек» формируется вслед. воображения, продуцирующего «религиозные фантазии» (Там же. С. 39). Логика М. и Энгельса в «Немецкой идеологии» проста и кажется убедительной: чтобы жить, человеку необходимо добывать или производить «средства к жизни», трудиться. Тем

самым подразумевается, что т. н. первичный человек в силу своей природы в первую очередь человек трудящийся. Соответственно труд, понимаемый как материальная деятельность, не только противопоставляется умственной деятельности и сознанию, но и обусловливает их. Это догматическое положение марксизма о том, что материальная трудовая деятельность изначально предшествует сознанию, сознательному отношению к собственной жизни, и определяет всю жизнь человека, стало непререкаемым принципом исторического материализма. Мышление во всем многообразии его простых и сложных форм, в т. ч. истинных и неистинных, не является основой жизни и трудовой деятельности, как это было у Гегеля, а, наоборот, оно само должно быть понято из материальной деятельности и практики. Согласно М. и Энгельсу, «сознание (das Bewusstsein) никогда не может быть чем-либо иным, как осознанным бытием (das bewusste Sein), а бытие людей есть реальный процесс их жизни... Не сознание определяет жизнь, а жизнь определяет сознание» (Там же. С. 25).

М. и Энгельс понимают сознание двояко: с одной стороны, оно есть «общественный продукт», с др. стороны — «осознание ближайшей чувственно-воспринимаемой среды», «других лиц» и природы в ее обожествленной форме. Рассматривая этот первоначальный тип сознания как имеющий «животный характер», они называют его «стадным сознанием», а его развитие и совершенствование объясняют ростом производительности и разделением труда, ростом потребностей и увеличением населения. Это объяснение развития сознания как обусловленного ростом производительности и разделения труда, к-рые сами по себе никак не объясняются, потому что их объяснение посредством сознания означало бы отказ от материализма, становится аксиомой материалистического понимания истории. В этой 1-й версии исторического материализма, оставшейся преобладающей даже после поздних добавлений Энгельса о возможной деятельности сознания, опережающей бытие, сознание всегда есть отражение бытия, в худшем случае — ложное или превратное отражение бытия. Этот худший случай авторами предполагался для того, чтобы объяснить, почему существуют религия, идеалистическая философия и т. п., иначе говоря, «ложные» формы описания действительности, или «превращенные формы» сознания.

Следующий важнейший момент конструируемой теории исторического материализма связан с введением новых понятий, характеризующих отношения, возникающие между людьми в процессе производства. Эти отношения, обозначаемые в зрелой теории исторического материализма как производственные отношения, в «Немецкой идеологии» называются «формами общения» индивидов между собой и понимаются как обусловленные самим производством. Именно материальные формы общения авторы наделяют первичным и определяющим характером, когда рассуждают о «духовном производстве» — политике, законах, религии и метафизике. Согласно рассуждениям М. и Энгельса, «люди являются производителями своих представлений, идей и т. д., но речь идет о действительных, действующих людях, обусловленных определенным развитием их производительных сил и — соответствующим этому развитию — общением...» (Там же. С. 24).

Утверждая, что производство с необходимостью предполагает разделение труда, к-рое характеризует уровень развития производительных сил, авторы отмечали, что «различные ступени в развитии разделения труда» определяют отношения между индивидами и «формами собственности» (Там же. С. 20). На учение авторов о собственности повлияло толкование этой проблемы Гегелем и Сен-Симоном, но излагаемое в «Немецкой идеологии» учение вряд ли можно свести к предшествующим концепциям. Рассматривая различные типы собственности, существовавшие в истории человечества, М. и Энгельс различали 2 основных типа собственности, частную и общественную, подчеркивали принципиальное значение собственности на средства производства, относились отрицательно к частной собственности на средства производства, считая ее будущее упразднение основной задачей пролетариата.

Учение о формах собственности стало для М. и Энгельса главным из критериев для выделения и описания различных исторических эпох, пройденных человечеством. М. и Энгельс не употребляли в «Немецкой идеологии» термин «общественно-экономическая формация», но, используя традиц. понятие «историческая эпоха», они вкладывали в него экономическое и общественно-политическое содержание. О своем понимании истории они писали, что оно «заключается в том, чтобы, исходя именно из материального производства непосредственной жизни, рассмотреть действительный процесс производства и понять связанную с данным способом производства и порожденную им форму общения,— т. е. гражданское общество на его различных ступенях — как основу всей истории» (Там же. С. 36–37).

М. и Энгельс выделяли следующие типы собственности: 1) «племенную собственность» со слабым развитием разделения труда, рабством и «патриархальными главами семей»; 2) античную общинную и государственную собственность, связанную с рабством и предполагающую движимую и недвижимую собственность; 3) феодальную или сословную собственность с крепостными крестьянами в деревне и корпоративной собственностью ремесленников в городе; 4) капиталистическую собственность на средства производства в совр. буржуазном обществе с его делением на 2 основных класса — буржуа (капиталистов) и наемных рабочих (пролетариат).

Характеризуя эти типы собственности и возникающие в связи с ними формы общения, М. и Энгельс отмечали, что классовое расслоение и классовая борьба определяют содержание каждой из исторических эпох. В Новое время тема разделения на классы занимала философов (Г. де Мабли и др.), франц. историков (Ф. Гизо, О. Тьерри, Ф. Минье), британских экономистов (Смита и Рикардо). В письме И. Вейдемейеру от 5 марта 1852 г. М. отмечал: «Что касается меня, то мне не принадлежит ни та заслуга, что я открыл существование классов в современном обществе, ни та, что я открыл их борьбу между собою. Буржуазные историки задолго до меня изложили историческое развитие этой борьбы классов, а буржуазные экономисты — экономическую анатомию классов... То, что я сделал нового, состояло в доказательстве следующего: 1) что существование классов связано лишь с определенными историческими фазами развития производства, 2) что классовая борьба необходимо ведет

к диктатуре пролетариата, 3) что эта диктатура сама составляет лишь переход к уничтожению всяких классов и к обществу без классов» (Там же. Т. 28. С. 424–427).

Особое место в «Немецкой идеологии» занимает тема коммунизма, рассматриваемого во всемирно-исторической перспективе как завершение человеческой истории в ее достигнутом равновесии между формами общности (производственными отношениями) и производительными силами, материальным (физическим) и умственным трудом, городом и деревней. М. и Энгельс понимали коммунизм не только в качестве буд. справедливого общества, но и в виде расширяющего «движения», ниспровергающего старые общественно-экономические и классовые отношения. Коммунизм мыслится как отмена частной собственности на средства производства, отмена эксплуатации человека человеком, преодоление отчуждения человека в процессе труда, завершение классовой борьбы, гармоничное развитие человеческих способностей, «сознательное господство» над силами, к-рые некогда господствовали над людьми. М. и Энгельс уже в этом произведении выступают в качестве создателей утопии о всеобщем равенстве и процветании буд. безгосударственного человечества, а также такого изменения природы труда, в результате к-рого он не сможет больше даже называться этим словом. Рассматривая разделение труда не только в качестве источника развития производительных сил в эксплуататорских обществах, но и как одну из главных причин отчуждения человека от своего труда и образования господствующих над человеком политических и гос. институтов, М. и Энгельс писали: «Коммунистическая революция, уничтожающая разделение труда, в конечном итоге устраняет политические учреждения» (Там же. Т. 3. С. 378).

Противопоставляя гегелевскому идеализму в объяснении истории собственное материалистическое понимание, М. и Энгельс не расходятся с гегелевской философией в одном важнейшем пункте: они понимают историю человечества как путь от незнания к знанию, от заблуждения к истине. Если у Гегеля этот путь был связан с постижением абсолютной божественной идеи, то М. и Энгельс видели его в последовательной смене общественно-экономических формаций. Понимание истории, несмотря на принципиальные отличия этих учений, совпадает в том отношении, что в них говорится о конце истории, к-рый становится возможным только потому, что истина постигнута, а причина бесконечных заблуждений относительно прошлого и настоящего осталась позади. Впереди у Гегеля жизнь человечества в божественном мире на земле, а у М. и Энгельса — в коммунистическом рае.

В 1846 г. М. познакомился с рус. литературоведом П. В. Анненковым (1813–1887), переписывался с ним и на его просьбу поделиться своим мнением о 2-томном труде одного из теоретиков анархизма, Прудона, «Система экономических противоречий, или Философия нищеты» (Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère, 1846) 28 дек. 1846 г. послал ему подробное письмо, по своей содержательности и последовательности выводов почти не уступающее соч. «Нищета философии», над к-рым он в это время продолжал работать (см.: Там же. Т. 27. С. 401–412). Характерно, что в этом письме М. все еще не пользуется термином «производственные отношения» и называет их «экономическими отношениями», а порой и «общественными отношениями». Один из главных выводов письма сформулирован М. следующим образом: «...буржуазный способ производства есть историческая и преходящая форма, подобно тому, как исторической и преходящей была форма феодальная» (Там же. С. 409).

В 1847 г. в Париже и Брюсселе вышла на франц. яыке книга М. «Нищета философии: Ответ на «Философию нищеты» г-на Прудона» (Misère de la philosophie: Réponse a la philosophie de la misère de M. Proudhon). Книга, написанная в качестве опровержения воззрений Прудона, включала 2 главы. В 1-й гл., «Научное открытие», М. рассматривал экономические воззрения Прудона и констатировал полное непонимание последним основных категорий экономической теории, в частности таких, как «товар», «потребительская и меновая стоимость», «деньги». Для убедительности своих аргументов М. нередко ссылался на труды брит. экономистов, преимущественно Рикардо. Во 2-й гл., «Метафизика политической экономии», М. проводил параллель между отношением Гегеля к методу философии и Прудона к методу политической экономии. По мнению М., общее между ними состоит в том, что Гегель сводил весь реальный мир к логическим категориям, к логическому методу, в основе к-рого было учение о тезисе, антитезисе и синтезе, а Прудон пытался сделать аналогичное относительно политической экономии, сводя ее к абстрактному методу. Рассматривая эклектическое учение Прудона, М. формулирует один из важнейших принципов своего учения об антагонистическом характере противоречий между производственными отношениями и производительными силами, в к-рых одновременно производятся «буржуазное богатство и нищета пролетариата» (Там же. Т. 4. С. 146). По убеждению М., развитие промышленности и конкуренция формируют в буржуазном обществе, с одной стороны, «господство капитала», а с др. стороны — пролетариат в качестве класса, постепенно осознающего свои интересы. М. считал, что эти неразрешимые внутри самого буржуазного общества противоречия требуют освобождения пролетариата, которое становится возможным только в форме классовой борьбы и «полной революции», итогом к-рой будет создание нового бесклассового общества. М. писал: «Рабочий класс поставит... на место старого буржуазного общества такую ассоциацию, которая исключает классы и их противоположность; не будет уже никакой политической власти, ибо именно политическая власть есть официальное выражение противоположности классов внутри буржуазного общества» (Там же. С. 184). При всем уважении к трудам «экономистов» Смита и Рикардо М. отмечал ограниченный буржуазно-классовый характер политической экономии у «экономистов» и противопоставлял их трудам социалистические и коммунистические работы «теоретиков класса пролетариев» (Там же. С. 146).

В дек. 1847 — янв. 1848 г. М. и Энгельсом был написан «Манифест коммунистической партии» (Manifest der Kommunistischen Partei), 1-й программный документ, целью к-рого было изложение основных целей коммунистического движения и способов их достижения. Развенчивая мифологические представления о «призраке коммунизма», к-рый «бродит по Европе», авторы «Манифеста...» представляли коммунистическое движе-

ние в качестве единственного защитника интересов европ. пролетариата, а своей ближайшей задачей считали «формирование пролетариата в класс, ниспровержение господства буржуазии, завоевание политической власти» (Там же. С. 437–438). Авторы «Манифеста...» обличали буржуазное общество как главного врага и полагали необходимым провести четкие границы между коммунизмом как движением и различными социалистическими течениями и группировками, зараженными «буржуазными иллюзиями» о возможности классового мира и надеждами на решение экономических и социальных проблем в рамках существующих общественно-экономических отношений.

В «Манифесте...» категорично, с претензией на всеобщий исторический закон, несмотря на то что речь шла всего лишь о европейском мире, утверждалось, что «история всех до сих пор существовавших обществ была историей борьбы классов» (Там же. С. 424). Эта борьба классов, по мнению авторов «Манифеста...», начиная с античного общества всегда была обусловлена антагонистическими противоречиями между господствующими классами и эксплуатируемыми; она достигла своего высшего выражения в буржуазном обществе и найдет свое завершение «в революционном переустройстве всего общественного здания или общей гибели борющихся классов» (Там же).

Рассуждая диалектически, в традиции гегелевского учения о снятии противоположностей в триаде, и перенося эту схему на всю историю общественно-экономических эпох, М. и Энгельс полагали, что ближайшая победа организованного пролетариата приведет не только к уничтожению частной собственности и класса буржуазии, но и к упразднению пролетариата как класса. Отсутствие разделения труда, частной собственности, классов и классовой борьбы, капитала, денег вообще и изменившееся сознание людей сделают невозможными существование пролетариата, эксплуатацию человека человеком, национальные и территориальные споры и войны между гос-вами.

Здесь же предсказывалось отмирание христ. религии, религ. веры как источника духовной жизни человека. М. и Энгельс не писали, что в буд. обществе будет полностью регламентирована жизнь человека; более того, они не считали регламентацию необходимой, наивно полагая, что новый общественно-экономический порядок сам по себе определит материалистическое и атеистическое видение и понимание мира, исключающие «религиозные фантазии». Понимание человека как только работающего, «трудящегося», ради обеспеченной жизни, и безразличие к этической проблематике, характеризующие марксистскую философию в целом, вели к тому, что в разработке проекта буд. коммунистического общества не только религ., но и нравственная проблематика не занимала к.-л. значительного места.

В высшей степени сомнительным было утверждение об отсутствии при коммунизме разделения труда, притом что именно с этим разделением М. связывал возникновение и развитие всей человеческой истории. Разделение труда, по М., представляло собой неотъемлемую предпосылку в отношениях между производительными силами и производственными отношениями, поэтому рассматривалось в качестве возможной движущей основы как экономического, так и общественного прогресса вплоть до наступления коммунизма. М. нигде не объяснял причины разделения труда и воспринимал его как некий исторический факт, указывая в «Немецкой идеологии» на 1-е разделение труда между мужчиной и женщиной; эту же мысль М. воспроизвел в 1-м т. «Капитала»: «...естественное разделение труда возникает вследствие половых и возрастных различий, т. е. на чисто физиологической почве» (Там же. Т. 23. С. 364). Атеистические и натуралистические установки М. и Энгельса, вынуждавшие их еще до Ч. *Дарвина* рассматривать первобытного человека в качестве продукта эволюции животного мира, не позволяли им признать первоначальным разделением труда различия между умственным и физическим трудом.

Марксистский утопический проект исходил из априорной материалистической предпосылки, что буд. коммунистическое общество, не претерпевая никаких принципиальных изменений в фундаменте общественно-экономического устройства, будет существовать вечно, поскольку возникающие в нем противоречия, не имеющие антагонистического характера, будут всегда успешно разрешаться во благо всех людей.

Объясняя классовые противоречия и классовую борьбу в предшествующих исторических эпохах как следствие неразрешенных противоречий между производительными силами и производственными отношениями, авторы особое внимание уделяли возникновению и развитию буржуазного общества. Не употребляя еще понятие «капиталистическое общество», М. и Энгельс в «Манифесте...» рассматривали экономический и политический путь буржуазии как движение от зарождения буржуазных экономических отношений в недрах феодального общества к полному разрушению феодализма и ее экономическому и политическому могуществу. К важнейшим этапам этого пути М. и Энгельс относили: возникновение мануфактуры, развитие производительных сил, использование машин, рост торговли, капитала, числа монополий, образование всемирного рынка, имеющего «космополитический» характер. Этим этапам соответствовали политические успехи буржуазии в завоевании власти. Концентрация капитала сопровождалась концентрацией власти, а ее закономерным итогом стало превращение гос. власти в «комитет, управляющий общими делами всего класса буржуазии» (Там же. С. 426). Авторы отмечали разрушительный характер буржуазии, сметающей на своем пути все, что не может быть превращено в товар, и давали следующую характеристику буржуазии: «В ледяной воде эгоистического расчета потопила она священный трепет религиозного экстаза, рыцарского энтузиазма, мещанской сентиментальности, она превратила личное достоинство человека в меновую стоимость и поставила на место бесчисленных пожалованных и благоприобретенных свобод одну бессовестную свободу торговли» (Там же). «Манифест...» завершался словами: «Пролетарии всех стран, соединяйтесь!»; они стали лозунгом коммунистического движения (Там же. С. 459).

М. и Энгельс принимали непосредственное участие в работе над «Уставом Союза коммунистов», к-рый был утвержден 8 дек. 1847 г. Конгрессом союза. После раскола Союза коммунистов в сент. 1850 г. и образования Коммунистического союза при активном участии М. и Энгельса был составлен его устав, принятый 5 янв. 1851 г. Сохраняя преемственность с программными положениями

старого устава, в новом утверждалось, что союз является «тайной организацией» и не может быть распущен, пока «пролетарская революция не достигнет своей конечной цели». В уставе было прописано требование, исключающее принятие в союз верующих людей.

Лондонский период (1849–1883). Летом 1849 г. М. принял решение поселиться в Лондоне, с к-рым оказались связаны его последующая жизнь и творчество. Несмотря на то что М. писал большое число статей для ряда амер. издательств и европ. газет, жизнь в Лондоне для него самого и его семьи была крайне тяжелой в материальном отношении. Лишь благодаря постоянной бескорыстной поддержке со стороны Энгельса им удалось пережить эти лишения. В 1864 г. М. принимал участие в работе 1-го Интернационала и был избран членом Генерального совета (членом-корреспондентом для Германии и России).

Осмыслению значения франц. революции 1848 г. и революционных движений в др. европ. гос-вах М. посвятил неск. сочинений, созданных в нач. 50-х гг. XIX в. В кн. «Классовая борьба во Франции с 1848 по 1850 г.» (Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850) М. критиковал влияние воззрений мелкобуржуазных социалистов на социалистическое движение и в кратком изложении сформулировал программу действий революционного социализма, обязательное выполнение к-рой должно было обеспечить ему победу. М. выступал сторонником непрерывной (перманентной) революции и диктатуры пролетариата. Революционный социализм, согласно М., «есть объявление непрерывной революции, классовая диктатура пролетариата как необходимая переходная ступень к уничтожению классовых различий вообще, к уничтожению производственных отношений, на которых покоятся эти различия, к уничтожению всех общественных отношений, соответствующих этим производственным отношениям, к перевороту во всех идеях, вытекающих из этих отношений» (Там же. Т. 7. С. 91). Именно этой программой коренного переустройства общества на коммунистических началах руководствовались большевики в России после *Октябрьской революции 1917 г.*

Исследование событий революции 1848 г. и причин ее поражения М. продолжил в работе «Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта» (Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte), опубликованной в мае 1852 г. Работа имела преимущественно исторический характер: М. давал подробную классификацию основных этапов революции с 24 февр. 1848 по 2 дек. 1851 г. и анализировал с классовых позиций расстановку сил и их борьбу (Там же. Т. 8. С. 201–202). Философские проблемы занимают в работе мало места. Тем не менее в этой работе М. впервые написал о «естественном союзе крестьян с городским пролетариатом» как ведущей силой революционного движения (Там же. С. 211).

С сер. XIX в. основное место в творчестве М. занимает политическая экономия. За исключением Милля, сочинения к-рого М. внимательно изучил, в новоевроп. философии трудно найти философа, к-рый, подобно М., так последовательно и целенаправленно занимался политической экономией. Интерес М. к этой науке не только не предполагал отказа от философии, напротив, он был связан с философией. С одной стороны, М. в политической экономии надеялся найти обоснования и доказательства правоты своего материалистического понимания истории, с др. стороны, его философско-политические и атеистические идеи и основывающийся на них метод должны были позволить выявить причины экономического кризиса и неизбежной гибели капитализма, о к-рых он собирался писать в «Капитале».

Занимаясь в течение длительного времени исследованиями в области политической экономии, М. в период с 1858 по 1873 г. в переписке неск. раз упоминал о своем отношении к «Логике» Гегеля, а также о желании написать диалектическую «Логику». В письме Энгельсу от 14 янв. 1858 г. М. жаловался на отсутствие свободного времени и отмечал, что «с большим удовольствием изложил бы... то рациональное, что есть в методе, который Гегель открыл, но в то же время и мистифицировал» (Там же. Т. 29. С. 212). В письме Л. Кугельману от 6 марта 1868 г. М. формулировал отличие своего диалектического метода от метода Гегеля: «...мой метод исследования не тот, что у Гегеля, ибо я — материалист, а Гегель — идеалист. Гегелевская диалектика является основной формой всякой диалектики, но лишь после освобождения ее от ее мистической формы, а это-то как раз и отличает от нее мой метод» (Там же. Т. 32. С. 448). 9 мая 1868 г. в письме И. Дицгену М. замечал: «Когда я сброшу с себя экономическое бремя, я напишу «Диалектику». Истинные законы диалектики имеются уже у Гегеля — правда, в мистической форме. Необходимо освободить их от этой формы» (Там же. Т. 32. С. 456). Наконец, в послесловии ко 2-му изд. «Капитала» от 24 янв. 1873 г. М. утверждал: «Мой диалектический метод по своей основе не только отличен от гегелевского, но является его прямой противоположностью. Для Гегеля процесс мышления, который он превращает даже под именем идеи в самостоятельный субъект, есть демиург действительного, которое составляет лишь его внешнее проявление. У меня же, наоборот, идеальное есть не что иное, как материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней» (Там же. Т. 23. С. 21).

М. не написал свою диалектическую «Логику»; этот исторический факт с необходимостью приводит к вопросу о том, был ли М. создателем диалектического материализма, или он был создан Энгельсом и последователями марксизма. Независимо от того, какую диалектику написал бы М., она была бы материалистической и продуманной с т. зр. полноты и взаимосвязи категорий. Вместе с тем идея М. перевернуть «Гегеля с головы на ноги» при разработке категорий диалектики не освобождала его от внутренней зависимости от Гегеля и подражания ему, более того, обрекала на вторичность по отношению к Гегелю. М., который много глубже понимал Гегеля, чем Фейербах, упрекал последнего в недооценке гегелевской диалектики. Однако в этом вопросе был прав Фейербах, к-рый считал, что невозможно разорвать связь между методом и системой Гегеля и, принимая его метод, философ вопреки собственным намерениям будет стремиться к воспроизведению системы философии, аналогичной философии Гегеля. В письме к Дицгену М. упоминал законы диалектики. У самого Гегеля не было «законов диалектики», но вслед за М. они появляются в книге Энгельса «Диалектика природы» (Dialektik der Natur), написанной после смерти М. К этим законам Энгельс относил «закон перехода количества в каче-

ство», «закон взаимного проникновения противоположностей» и «закон отрицания отрицания» (Там же. Т. 20. С. 384).

В период работы над «Капиталом» М. подготовил ряд рукописей, к-рые позже были им использованы в его главном труде. Первой работой было «Введение» к предполагаемому крупному сочинению по политической экономии (см.: Там же. Т. 12. С. 709–738). В этой работе М. в лучших традициях диалектической философии Гегеля, обсуждая категории политической экономии, полагал, что началом может быть только всеобщее (или общее), и считал этим общим «производство», из к-рого выведению подлежало частное со своими различиями (Там же. С. 711). Руководствуясь дедуктивным методом, М. из производства выводил распределение, обмен и потребление, а затем рассматривал их в отношении к производству. Др. большая тема поднималась во «Введении» в мастерски написанном разделе «Метод политэкономии». Выстраивая цепочку необходимых для анализа логических категорий, М. отмечал отличие своего подхода к бытию и мышлению от подхода Гегеля. М. писал, что Гегель «впал в иллюзию, понимая реальное как результат себя в себе синтезирующего, в себя углубляющегося и из самого себя развивающегося мышления, между тем как метод восхождения от абстрактного к конкретному есть лишь способ, при помощи которого мышление усваивает себе конкретное, воспроизводит его как духовно конкретное» (Там же. С. 727).

В 1857–1858 гг. М. был написан труд «К критике политической экономии» (Zur Kritik der politischen Ökonomie), 1-я часть которого была опубликована в 1859 г. в Берлине (см.: Там же. Т. 13. С. 1–167). Полностью рукопись была впервые опубликована на нем. языке в Москве под заглавием «Основные черты политической экономии: Черновой набросок» (Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie: Rohenwurf. Moskau, 1939–1941. 2 Bde). Большая часть текста в той или иной форме впосл. вошла в «Капитал».

Широкую известность работе «К критике политической экономии» принесло краткое «Предисловие» (*Маркс, Энгельс.* Соч. Т. 13. С. 5–9). В нем М. сформулировал ряд важнейших идей исторического материализма, общую основу которого составляли ранее принятые им положения: 1) о человеке как общественном существе, производителе товаров и об общественном характере материального производства как необходимого условия жизни человека; 2) о производственных отношениях, возникающих между людьми в процессе производства, обмена, распределения, потребления благ, и о собственности на средства производства как определяющей специфику производственных отношений; 3) о законе соответствия производительных сил характеру развития производственных отношений; 4) о способе материального производства как исторически складывающегося единства между производительными силами и производственными отношениями; 5) об общественной (или общественно-экономической) формации как целостном типе общества, обусловленного способом материального производства.

Исходя из общего материалистического убеждения, что бытие первично, а сознание вторично, М. утверждал, что общественное бытие определяет общественное сознание людей. Под общественным бытием М. понимал совокупность производственных отношений — «базис», или, иначе, «экономическую структуру общества». Общественное сознание как совокупность «идеологических форм» (политических, религиозных, нравственных, юридических, художественных и др.) М. называл «надстройкой». В соответствии с общим решением онтологического вопроса о первичности бытия М. утверждал, что базис определяет надстройку, что с изменением базиса изменяется надстройка. М. писал: «В общественном производстве своей жизни люди вступают в определенные, необходимые, от их воли не зависящие отношения — производственные отношения, которые соответствуют определенной ступени развития их материальных производительных сил... На известной ступени своего развития материальные производительные силы общества приходят в противоречие с существующими производственными отношениями, или — что является только юридическим выражением последних — с отношениями собственности, внутри которых они до сих пор развивались. Из форм развития производительных сил эти отношения превращаются в их оковы. Тогда наступает эпоха социальной революции. С изменением экономической основы более или менее быстро происходит переворот во всей громадной надстройке» (Там же. С. 6–7).

М. различал в «Предисловии» 4 способа производства: азиатский, античный, феодальный и буржуазный (в сложившейся впосл. марксистской теории выделялись первобытнообщинный, рабовладельческий, феодальный, капиталистический и коммунистический) и связывал их с соответствующими общественными формациями. Общую черту общественных формаций, построенных на эксплуатации человека человеком, М. видел в антагонистической форме производственных отношений и в периодическом несоответствии производственных отношений характеру развития производительных сил. Зримым выражением этого несоответствия были, согласно М., классовая борьба в обществе и революция. Не приводя никаких доказательств в пользу своего утверждения, М. считал, что в истории человечества смена всех общественных формаций происходила только революционным путем. М. полагал, что гибель буржуазной общественной формации предрешена, и называл историю всех предшествующих коммунизму общественных формаций «предысторией человеческого общества» (Там же. С. 8).

Утопические представления М. о будущем нашли свое яркое выражение в соч. «Критика Готской программы» (Kritik des Gothaer Programms, 1875), где М. обещал, что на высшей фазе коммунистического общества в случае решения ряда предварительных задач, таких как преодоление разделения труда, противоположности между умственным и физическим трудом и др., «вместе с всесторонним развитием индивидов вырастут и производительные силы, и все источники общественного богатства польются полным потоком». Согласно М., «лишь тогда можно будет совершенно преодолеть узкий горизонт буржуазного права, и общество сможет написать на своем знамени: Каждый — по способностям, каждому по потребностям!» (Там же. Т. 19. С. 20).

По подсчетам исследователей марксизма, М. писал «Капитал» (Das Kapital) на протяжении 40 лет, с 1843 по 1883 г., однако он так и не

завершил этот труд. Окончательный текст 1-го т. был издан в 1867 г. в Гамбурге; рукописи, относящиеся ко 2-му и 3-му томам, после огромной подготовительной работы, проделанной Энгельсом, были изданы в 1885 и 1894 гг. В письме Энгельсу от 24 авг. 1867 г. М. писал о 1-м т. «Капитала»: «Самое лучшее в моей книге: 1) подчеркнутый уже в первой главе двойственный характер труда, смотря по тому, выражается ли он в потребительной или в меновой стоимости (на этом основывается все понимание фактов); 2) исследование прибавочной стоимости независимо от ее особых форм: прибыли, процента, земельной ренты и т. д.» (Там же. Т. 31. С. 277).

Предложив в качестве подзаголовка «Капитала» формулировку «критика политической экономии», М., по-видимому, осознавал, что в нем. философии после Канта термин «критика» понимается как исследование основных начал. Саму же критику в смысле разбора экономических учений, по преимуществу брит. экономистов, хотя отчасти она присутствовала в тексте, М. предполагал изложить в 4-м т. «Капитала».

К исследованию политической экономии в «Капитале» М. подходил с т. зр. анализа товара, обосновывая это тем, что богатство капиталистического общества обусловлено множеством производимых товаров, а отдельный товар — это «элементарная форма этого богатства» (Там же. Т. 23. С. 43). Ни Смит, который начинал исследование с труда и его разделения, ни Рикардо, выдвинувший на передний план стоимость, не придавали анализу товара такого философско-экономического значения, как М., который писал, что «товар кажется очень простой и тривиальной вещью», однако «анализ показывает, что это — вещь полная метафизических причуд и теологических ухищрений» (Там же. С. 80–81). М. выделял в товаре «чувственную» и «сверхчувственную» природу, 1-ю — связанную с явлением товара в качестве естественной (физической) вещи, составляющей потребительскую стоимость, 2-ю — в качестве метафизической, связанной с меновой стоимостью товара и стоимостью вообще, которую вещь получает в процессе общественного производства обмена.

Товар как естественная или произведенная вещь, удовлетворяющая прямо или косвенно к.-л. потребность человека и рассматриваемая как полезная для него, согласно М., выражает потребительскую стоимость товара. В отличие от потребительской стоимости возникновение меновой стоимости товара обусловлено тем, что она обнаруживает себя «в виде пропорции, в которой потребительские стоимости одного рода обмениваются на потребительские другого рода» (Там же. С. 44). Эту пропорцию М. объяснял как выражение в меновой стоимости количества затраченной человеческой силы, или труда. Полагая, что потребительские стоимости товаров различаются между собой качественными характеристиками, а меновые — количественными, М. приходит к мысли, что в потребительской стоимости «овеществлен или материализован человеческий труд» (Там же. С. 47). М. подчеркивал, что в данном случае имеется в виду не индивидуальный труд одного производителя, а общественный человеческий труд, включающий индивидуальный труд множества производителей. По мнению М., именно он и образует «субстанцию стоимостей». Это позволяло М. сделать вывод, что «величина потребительской стоимости... определяется лишь количеством труда или количеством рабочего времени, общественно необходимого для ее изготовления» (Там же. С. 48).

Далее М. переходит к «отправному пункту» своего учения — двойственному характеру труда, заключенному в товарах. Для построения научной экономической теории М. полагал необходимым проводить различие между конкретным (полезным) трудом конкретного (или частного) производителя и отвлеченным (абстрактным) трудом, абстрагированным в форме общественного труда от частных производителей. Противоречие между конкретным трудом и общественным, между потребительской стоимостью и стоимостью М. считал характерной особенностью товарного производства. По М., основное противоречие капиталистического общества составляло противоречие между частной собственностью на средства производства и общественным характером труда.

Тема отчуждения человека, центральная в «Экономическо-философских рукописях» 1844 г., в «Капитале» уступает место проблеме фетишизма. Общественный характер труда при капитализме, по мнению М., порождает товарный фетишизм как «определенное общественное отношение самих людей, которое принимает в их глазах фантастическую форму отношения между вещами» (Там же. С. 82). М. считал, что товарный фетишизм, присущий товарному производству при капитализме, исчезает только при переходе «к другим формам производства» (Там же. С. 86).

Потребительская и меновая стоимости товаров, утверждал М., и их взаимосвязь обнаруживают свой товарный характер только в процессе обмена, непременным условием которого являются деньги как всеобщий эквивалент различных товаров. Отмечая то обстоятельство, что деньги при всей важности их значения для обмена товаров сами по себе не делают произведенные товары соизмеримыми и зависимы от овеществленного человеческого труда в товарах, М. писал: «Деньги как мера стоимости есть необходимая форма проявления имманентной товарам меры стоимости,— рабочего времени» (Там же. С. 104).

М. устанавливает формулу процесса обмена товаров: «товар — деньги — товар» и подробно исследует «первый метаморфоз» обращения товара в деньги и «последний метаморфоз» обращения денег в новый товар, обсуждает вопрос о соотношении массы товаров и находящихся в обращении денег. Рассматривая функции денег, М. отмечал, что они выступают в качестве образования сокровищ, средства платежа и мировых денег. М. считал, что «только на мировом рынке деньги в полной мере функционируют как товар, натуральная форма которого есть вместе с тем непосредственно общественная форма осуществления человеческого труда...» (Там же. С. 163).

В гл. «Превращение денег в капитал» М. возвращается к формуле «товар — деньги — товар» и рассматривает параллельно формулу «деньги — товар — деньги». Несмотря на то что М. предполагал только во 2-й формуле превращение денег в капитал, он при дальнейшем анализе приходит сначала к мысли, что прибавочная стоимость не может возникнуть из обращения, а затем трансформирует свою мысль в диалектическое суждение: «...капитал не мо-

жет возникнуть из обращения, но не может возникнуть вне обращения» (Там же. С. 176). Эта мысль М. усложняется очень важным требованием относительно превращения денег в капитал: оно «должно быть раскрыто на основе имманентных законов товарообмена, т. е. исходной точкой должен послужить обмен эквивалентов» (Там же).

Эту, казалось бы, неразрешимую задачу объяснения превращения денег в капитал М. решил, отыскав на рынке такой товар, как рабочая сила, который обладает способностью созидания большей стоимости, нежели его собственная стоимость. Рассматривая возможности приобретения капиталистом этого товара, М. указывал на то, что рабочий, владелец этой собственности, «должен быть свободным собственником своей способности к труду, своей личности» (Там же. С. 178). Это решение, в котором нельзя не усмотреть отражение его философско-политических воззрений, позволяло М. объяснить происхождение прибавочного продукта, прибавочной стоимости и самого капитала. Поскольку рабочая сила представляла собой товар, имеющий свою стоимость, М. определял ее как стоимость жизненных средств для поддержания жизни ее владельца.

В учении М. разделение капитала на постоянный и переменный обязано влиянию концепции рабочей силы на понимание капитала. М. определял постоянный капитал как включающий средства производства и средства труда, а также как не изменяющий своей стоимости в процессе производства. Под переменным капиталом М. понимал «ту часть капитала, которая превращена в рабочую силу» и «в процессе производства изменяет свою стоимость» благодаря тому, что создает прибавочную стоимость (Там же. С. 220). В рассуждениях о прибавочной стоимости М. исходил из представления, что рабочий в течение одной части своего рабочего дня воспроизводит стоимость своей рабочей силы. М. эту часть дня называл «необходимым рабочим временем», а труд рабочего — «необходимым трудом». В др. части рабочего дня рабочий создает прибавочную стоимость. Эту часть дня М. называл «прибавочным временем», а затраченный труд — «прибавочным трудом» (см.: Там же. С. 227–228). Норму прибавочного труда М. определял с помощью дроби, в числителе к-рой был указан прибавочный труд, а в знаменателе — необходимый труд.

М. писал, что «собственность для капиталиста есть право присваивать чужой неоплаченный труд или его продукт, для рабочего — невозможность присвоить себе свой собственный продукт» (Там же. С. 597). Абсолютным, всеобщим законом капиталистического накопления М. называл такое развитие капитализма, к-рое с необходимостью ведет к сосредоточению на одном полюсе общества богатства, принадлежащего капиталистам, а на другом — многочисленной «резервной армии» пролетариата, не имеющей работы (Там же. С. 659).

Критика М. капитализма, эксплуатирующего человека и превращающего его в товар, с моральной т. зр. была справедливой и сохраняет свое значение в настоящее время. М. был выдающимся экономистом XIX в., но даже ему, при всех его аналитических способностях, не удалось научно обосновать или предсказать ни развитие капитализма в XX в., ни характер общества, к-рое придет на смену капитализму. М. заблуждался, утверждая, что в буд. истории человечества с необходимостью исчезнет все, что унижало человеческое достоинство при капитализме. Как и многие утописты, он полагал, что в коммунистическом обществе цель мировой истории будет достигнута, что в этом обществе будут невозможны антагонистические противоречия, а несовершенства общественного развития будут устраняться неким неполитизированным коллективным разумом. Человек, считал М., при коммунизме будет трудиться сознательно, его потребности, контролируемые им самим как индивидуализированным самосознанием общества, будут всегда удовлетворяться. Живший в эпоху мануфактур и монополий М. на все, в т. ч. на сознание, смотрел с т. зр. производственных отношений. Он писал о «производстве сознания» и был убежден, что новый способ производства будет производить или фабриковать соответствующее ему бесконфликтное сознание. Отказавшись в молодости от следования учению христианства, М. не принимал во внимание и христианское представление о труде. Он считал, что раскрыл тайну труда и что эта тайна связана с борьбой за существование и желанием одних людей нажиться за счет других. Это заблуждение стало одной из причин, сделавших пропагандируемое в сочинениях М. будущее коммунистическое общество не только утопическим, но и принципиально враждебным духу и свободе человека.

В последние годы жизни интенсивность философской, научной и лит. работы М. значительно снизилась, гл. обр. из-за ухудшения здоровья. Однако он продолжал трудиться над рукописями 2-го и 3-го томов «Капитала», принимал активное участие в политической жизни Европы, самостоятельно и в сотрудничестве с Энгельсом откликался в публицистических статьях на привлекавшие его внимание события и книги, вел обширную и оживленную переписку. М. скоропостижно скончался в результате очередного рецидива хронического легочного заболевания (см.: Там же. Т. 35. С. 384–386). Он был похоронен на Хайгитском кладбище в Лондоне; в 1956 г. по инициативе англ. коммунистов простое надгробие было заменено на гранитный памятник, увенчанный бронзовым бюстом М.

М. и Россия. Отношение М. к России и русским в течение его жизни претерпевало изменения, при этом, за редкими исключениями, неизменной оставалась его отрицательная оценка внутренней и внешней политики Российской империи. В развиваемых М. планах мировой революции России отводилось место реакционной феодально-монархической страны, поддерживающей монархические режимы и представляющей опасность для революционных движений в Европе.

В ст. «Разоблачение дипломатической истории XVIII века» (рус. перевод впервые опубл.: ВИ. 1989. № 1. С. 3–23; № 2. С. 3–16; № 3. С. 3–17; № 4. С. 4–19), написанной в 1856–1857 гг., М. давал крайне предвзятую оценку истории России, которую он специально никогда не изучал. Своими историческими и фактическими данными М. был обязан немецкому историку Ф. К. Шлоссеру (1776–1861), который опирался преимущественно на сведения, взятые из «Истории Государства Российского» Н. М. *Карамзина* (1766–1826). Не довольствуясь изложением исторических событий, связанных с освобождением Московского

княжества от Золотой Орды, М. объяснял всю последующую многовековую политику России как вынесенный из «монгольского рабства» опыт превращения раба в господина, ставший традиц. приемом в борьбе России с Западом. Используя для исторического объяснения гегелевскую диалектику перехода в свою противоположность отношений господина и раба, разработанную в «Феноменологии духа», М., по-видимому, полагал, что он раскрыл коварную сущность России, которая, притворившись рабом и заимствуя технические плоды западной цивилизации, но не ее идеи, станет господином Запада.

Отношение известных рус. революционеров к М. и его философии было неоднозначным. А. И. Герцен (1812–1870), считавший себя социалистом, не делал никаких шагов, чтобы познакомиться с М., хотя жил в Лондоне в одно время с ним. М. А. Бакунин (1814–1876) доставил М. много неприятных минут деструктивной деятельностью в 1-м Интернационале и постоянной критикой его идей. Критикуя М. с позиций анархизма, Бакунин считал ошибочной веру М. в рабочий класс как ведущую силу революции. Бакунин выдвигал против марксизма трудно опровергаемый аргумент, связанный с пониманием метафизики и психологии власти. Он отмечал, что представители рабочего класса, получив власть, очень скоро превратятся в класс правителей, не имеющий ничего общего с рабочим классом и его интересами. Надежды на революцию в России Бакунин возлагал на крестьянство и крестьянскую общину. Однако идейная борьба с М. не помешала Бакунину перевести на рус. язык «Манифест Коммунистической партии».

У П. Л. Лаврова (1823–1900) установились дружеские отношения с М. и Энгельсом. Знакомство с М. и чтение его трудов произвели огромное впечатление на Лаврова и привели к пересмотру его, казалось бы, окончательно сложившихся воззрений и к переходу на позиции марксизма. Тем не менее Энгельс считал Лаврова эклектиком за его примиренческое отношение к анархизму Бакунина и в вопросах понимания марксизма без колебаний отдавал предпочтение Г. В. Плеханову (1856–1918).

По воспоминаниям Г. А. Лопатина (1845–1918), он перевел ок. $^1/_3$ «Капитала», однако не смог завершить работу, потому что был арестован. Экономист-народник Н. Ф. Даниельсон (1844–1918), часто встречавшийся с М., перевел остальную часть 1-го т. «Капитала» и сумел добиться разрешения на его издание в России. Весной 1872 г. вышел 1-й рус. и одновременно 1-й иностранный перевод 1-го т. «Капитала». Публикация «Капитала» в России заставила М. иначе посмотреть на русские события, а содержательную рецензию И. И. Кауфмана (1848–1915), опубликованную в ж. «Вестник Европы», М. с небольшими сокращениями поместил в послесловии ко 2-му изданию 1-го т. «Капитала» (см.: *Маркс, Энгельс.* Соч. Т. 23. С. 19–23). Из всех рус. социалистов М. особо выделял Н. Г. Чернышевского (1828–1889), к к-рому относился с большим уважением. М. считал Чернышевского выдающимся ученым и неоднократно выражал свое восхищение его трудами по политической экономии и исследованиями «русской общины» (см.: Там же. С. 17–18).

Тема сельской общины была предметом острейших дискуссий в рус. лит-ре на протяжении всего XIX в. и обсуждалась Герценом, И. С. Аксаковым (1823–1886), Б. Н. Чичериным (1828–1904) и др. М. не был в курсе этих дискуссий, его интересовал только один вопрос: может ли русская община стать предпосылкой социалистических преобразований в сельском хозяйстве и при каких условиях это возможно в России. Интерес к этой проблеме был связан с прочитанной и высоко оцененной М. книгой рус. социолога В. В. Берви-Флеровского (1829–1918) «Положение рабочего класса в России», изданной в 1869 г. (см.: Там же. Т. 26. С. 87–88), а также с появившимися позднее книгами А. Н. Энгельгардта (1832–1893) «Письма из деревни» (1872–1879) и М. М. Ковалевского (1851–1916) «Общинное землевладение: Причины, ход, последствия его разложения» (1879). М. и Энгельс считали, что только с наступлением пролетарской революции возникнут условия для осуществления аграрной революции, которая может позволить общинному хозяйству, минуя капитализм, перейти к социализму. В письме к редактору «Отечественных записок», опубликованном только в 1888 г., М. утверждал: «Если Россия будет продолжать идти по тому пути, по которому она следовала с 1861 г., то она упустит наилучший случай, который история когда-либо предоставляла какому-либо народу, и испытает все роковые злоключения капиталистического строя» (Там же. Т. 19. С. 119–120).

В Лондоне М. посещали представители самых разных политических течений и сословий из России (см.: Русские современники о К. Марксе и Ф. Энгельсе. 1969). По их воспоминаниям, М. выучил рус. язык и собрал многотомную б-ку на рус. языке. К своим любимым рус. писателям он относил А. С. Пушкина, Н. В. Гоголя и М. Е. Салтыкова-Щедрина.

Рецепция учения М. в России. Политическая ситуация в России в кон. XIX в. и пропагандистская деятельность сторонников марксизма способствовали популярности и быстрому распространению идей М. Образование в 1883 г. в Женеве группы «Освобождение труда», предшественницы созданной в 1898 г. Российской социал-демократической рабочей партии, во главе к-рой встал Плеханов, несмотря на значительные расхождения ее членов по ряду теоретических вопросов, положило начало марксистской традиции в России. Особые заслуги в разработке теоретических проблем марксизма в России и пропаганде марксистских идей принадлежат Плеханову, автору большого числа трудов, среди к-рых — «Наши разногласия» (1885), «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю» (1894), «Анархизм и социализм» (1894), «Основные вопросы марксизма» (1908) и др.

Представители группы молодых философов, приобретшие со временем широкую известность,— П. Б. Струве (1870–1944), С. Н. *Булгаков* (1871–1944), Н. А. *Бердяев* (1874–1948), С. Л. Франк (1877–1950) — на рубеже XIX и XX вв. принимали отдельные разделы учения М. и пытались использовать своеобразно интерпретированный «марксизм» в своих концепциях для объяснения политического и экономического устройства общества, однако впоследствии отошли от марксизма. Получившие от Ленина имя «легальных марксистов», они, если и питали какое-то время симпатии к марксизму, не были марксистами.

Струве в кн. «Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России» (СПб., 1894), хотя и выступал сторонником марксизма

в экономическом анализе учения народников, тем не менее отмечал отсутствие в марксизме философского обоснования экономического материализма. Струве писал: «История капитала, изложенная в знаменитом трактате «Das Kapital», представляет только блестящую иллюстрацию к общей историко-философской теории» (Там же. С. 45). Рассматривая капитализм как зло, Струве полагал, что Россия на своем пути к социализму, как и все европейские страны, должна пройти стадию развития капитализма, и заключал книгу призывом: «...признаем нашу некультурность и пойдем на выучку капитализму» (Там же. С. 288). Однако уже в сборнике статей «На разные темы» (1893–1901) заметна эволюция воззрений Струве, которому даже приходилось оправдываться перед критиками и уверять их, что он никогда в строгом смысле этого слова не был марксистом.

В написанной большей частью в Германии магист. дис. «Капитализм и земледелие» (СПб., 1900. 2 т.) Булгаков проявил себя как знаток М., проштудировавший все 3 т. «Капитала». Булгаков не занимался анализом воззрений М.; его книга была посвящена специальным экономическим проблемам сельского хозяйства, и только в их обсуждении нашла место критика М. В частности, Булгаков критиковал учение М. об абсолютной ренте, полагая, что в основе ее теории «лежит petitio principii» (Там же. Т. 1. С. 104). Признавая «гениальный ум» М., Булгаков писал, что ошибка М. «объясняется общими социально-философскими воззрениями... он считал возможным мерить и предопределять будущее по прошлому и настоящему, между тем каждая эпоха приносит новые факты,— творчество истории не оскудевает» (Там же. С. 458). В примечаниях к кн. «От марксизма к идеализму» Булгаков писал, каким большим разочарованием для него был выход 3-го т. «Капитала» и каких усилий стоило ему, сохраняя верность теории трудовой стоимости, примирять противоречия между 1-м и 3-м томами «Капитала» (*Булгаков.* 1903. С. 337).

Написанная в 1906 г. статья Булгакова «Карл Маркс как религиозный тип» принадлежит к числу лучших статей о М. в рус. лит-ре. В начале статьи Булгаков объяснял, что он рассматривает атеиста М. в качестве «религиозного типа», потому что в душе каждого человека Христос борется с «князем мира сего». Несмотря на скудность сведений о М. в нач. XX в., Булгаков пытался воссоздать его психологический портрет. Не настаивая на полной достоверности своих наблюдений, Булгаков отмечал у М. отсутствие интереса к отдельной личности при внимании к «общему», к массам,— недостаток любви к человеку, нечувствительность к трагическому в жизни. По мнению Булгакова, основной чертой мировоззрения М. становится его враждебность к религии: «В воинствующем атеизме Маркса мы видим центральный нерв всей его деятельности... Маркс борется с Богом религии и своей наукой, и своим социализмом, который в его руках становится средством для атеизма, оружием для освобождения от религии» (*Он же.* 1911. С. 78). Булгаков выделял ряд важных характеристик учения М., которые в статье представлены в виде развернутых обоснованных положений: 1) отсутствие к.-л. преемственности между немецким классическим идеализмом и марксизмом (см.: Там же. С. 80); 2) марксизм есть продукт разложения нем. идеализма; 3) нет ничего общего между диалектическим методом Гегеля и методом М., поскольку то, что называется методом М.,— это «лишь манера изложения его выводов в форме диалектического противоречия» (Там же. С. 82); 4) нет оснований считать М. учеником или последователем Гегеля; 5) плохое знание М. философии Канта позволяет называть М. «докритическим догматиком» (Там же. С. 84); 6) философия М.— это философия «материалистического позитивизма» и «фейербахианства» (Там же. С. 87); 7) «научный социализм» М.— это «всемирно-историческая задача человеческой самоэмансипации» (Там же. С. 98).

Бердяев в своей 1-й кн. «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии» (1901), посвященной критике философии Н. К. Михайловского (1842–1904), весьма часто упоминал М., но без определенного выражения своего отношения к нему. В статьях «Критика исторического материализма» и «Катехизис марксизма», переизданных в сб. «Sub specie aeternitatis», Бердяев критиковал исторический материализм и книгу Энгельса «Анти-Дюринг». В 3-й статье из этого сборника, «К истории и психологии русского марксизма», Бердяев отмечал, что в стихии политической борьбы происходит перерождение рус. марксизма в социальный бунт. Полагая, что в рус. марксизме оставлено в стороне его движение к социализму через капитализм, Бердяев писал: «Осталась только эсхатология марксизма, вера в царство правды на земле, в пролетарско-социалистический праведный суд, вера, оторванная от своего материального базиса в социальном развитии» (*Бердяев Н. А.* Sub specie aeternitatis. СПб., 1907. С. 384).

Увлечение социализмом, марксизмом и революцией у Бердяева прошло лишь после Октябрьской революции 1917 г. Свидетельством его новых мыслей и критического отношения к марксизму и вдохновляемому им большевизму стала кн. «Философия неравенства», написанная еще в России, но изданная в Берлине в 1923 г.; в ней он осуждал рус. революцию, итогом к-рой стало крушение исторической России.

Наиболее полно взгляды Бердяева на марксизм были выражены в кн. «Истоки и смысл русского коммунизма», написанной в 1933–1935 гг. и опубликованной на английском языке в 1937 г. В этой работе Бердяев предвосхищает ряд позднейших толкований марксизма в европейской лит-ре, в частности «гуманистическое», связанное с учением об отчуждении и товарном фетишизме (Франкфуртская школа и др.), экзистенциалистское (Ж. П. *Сартр* и др.), психоаналитическое (Г. Маркузе, Э. Фромм и др.). Бердяев одним из первых пришел к мысли о необходимости проводить различие между классическим и рус. марксизмом. По мнению Бердяева, основу классического марксизма составляет «экономический детерминизм», вера в неумолимое развитие экономических отношений, с необходимостью ведущее к гибели капитализма и замене его социализмом и коммунизмом. Однако эта вера в столкновении с российской действительностью и характерной для нее недостаточностью развития капитализма и самого пролетариата терпит в России крах. Она обращается к другой стороне марксизма, связанной с экономическим детерминизмом, но отличной от него,— к мессианскому предназначению пролетариата и избавлению человечества

будущего от всякого рабства, в т. ч. от экономических отношений. Если представителем классического материализма, по мнению Бердяева, был Плеханов, то выразителем русского марксизма оказался Ленин. Однако, по оценке Бердяева, вопреки этим эсхатологическим ожиданиям в практике революционной борьбы и большевистского насаждения марксизма Ленин прибегал исключительно к жестоким и насильственным мерам. Вспоминая высказывание Плеханова о бакунистах, смешивавших Фурье со Стенькой Разиным, Бердяев писал, что в рус. марксизме «не Фурье, а Маркс был соединен со Стенькой Разиным» (*Он же*. 1955. С. 86). Полагая, что учение о пролетариате в марксизме приобретает мифологический характер и становится предметом веры, Бердяев утверждал: «Марксизм не есть только наука и политика, он есть также религия. И на этом основана его сила» (Там же. С. 83). Основные недостатки марксизма как теоретического учения Бердяев видел в перенесении частных законов капиталистического строя на всю историю человечества, в тоталитарном характере марксизма, исключающем свободу человека, в неразрешимых противоречиях между нравственным осуждением капитализма и аморальными способами достижения власти. Бердяев считал диалектический материализм нелепым учением, соединяющим несоединимое — материю и диалектику.

Критика марксизма представлена в многочисленных трудах русских философов 1-й пол. XX в., работавших в эмиграции: Франка, И. А. *Ильина* (1883–1954), Б. П. *Вышеславцева* (1877–1954) и др.

Основное направление развития философии М. в конце XIX–XX в. При всем многообразии возможных толкований учения М. наиболее влиятельным направлением марксизма в истории XIX–XX вв. стало то, в рамках к-рого марксизм был понят как теоретическое обоснование непримиримой борьбы с капитализмом с упором на революцию, последующего установления диктатуры пролетариата и революционного преобразования общества на коммунистических началах. К этому основному и традиц. направлению марксизма принадлежали Энгельс и Ленин.

Значение Энгельса в формировании марксистской философии трудно переоценить. Упреки, высказываемые нек-рыми исследователями в адрес Энгельса, к-рый будто бы, не обладая дарованием М., упростил и схематизировал марксизм, несмотря на их относительную справедливость, не учитывают того обстоятельства, что без Энгельса марксизм не получил бы своей законченности, понятности и широкого распространения. Тем более что в главном, в стремлении разорвать «узкий горизонт немецкой философии» и сделать научный социализм идеологией пролетариата, Энгельс не отличался от М. Энгельс был не только одним из создателей марксизма и руководителем социалистического и коммунистического движения, он придал учению М. форму целостной идеологии, претендовавшей на самостоятельное место в развертывавшейся политической и классовой борьбе в Европе и России. Излагая, интерпретируя и дополняя учение М., Энгельс выразил главные положения марксистской теории на языке, который стал преобладающим в марксистской философии. К историческому материализму, политической экономии и материалистическому толкованию сознания Энгельс добавил учения об основном вопросе философии, о материальности бытия, о законах и категориях диалектического материализма, о диалектике в природе, о человеке и о его происхождении из животного мира, об историческом развитии семейных и гос. форм жизни человека от первобытнообщинного строя до коммунистического. Плеханов, один из самых образованных рус. марксистов, хорошо знавший учение М., когда его спрашивали, в каких книгах изложена философия М., всегда рекомендовал читать работы Энгельса: «Анти-Дюринг», «Диалектику природы» и др. То, что философия диалектического материализма в своей преобладающей части была создана и написана Энгельсом и в таком виде получила распространение, не говорит о том, что Энгельс не понимал или преувеличивал значение своего места в марксизме. О своем вкладе в марксизм Энгельс писал: «Маркс был гений, мы, в лучшем случае,— таланты» (*Маркс, Энгельс*. Соч. Т. 21. С. 300).

Марксизм, получивший широкое распространение в мире в XX в., несмотря на свой интернациональный характер, во всех странах приобретал национальные и местные черты. В Зап. Европе распространение марксизма было тесно связано с деятельностью социал-демократических и коммунистических партий, отдававших, за редким исключением, предпочтение парламентским формам борьбы с властью, а не пролетарской революции и диктатуре пролетариата. Значительная заслуга в адаптации марксизма к нуждам европ. социал-демократических партий и течений принадлежит А. Бебелю (1840–1913), к-рого М. выделял из др. социал-демократических деятелей, Ф. Мерингу (1846–1919), П. Лафаргу (1842–1911), К. Каутскому (1854–1938) и Э. Бернштейну (1850–1932). После 1905 г. сочинения этих авторов выходили и в России, однако в СССР симпатии и лояльное отношение к ним сменились на критику их как «ревизионистов» марксизма, отрицающих пролетарскую революцию и необходимость диктатуры пролетариата.

С именем Ленина связана важнейшая страница в развитии марксизма как в теоретической, так и в практической области. Изложение собственной интерпретации марксизма Ленин предлагал в работах «Развитие капитализма в России» (1899), «Что делать?» (1902), «Материализм и эмпириокритицизм» (1908; опубл. 1909), «Три источника и три составные части марксизма» (1913), «Государство и революция» (1917; опубл. 1918) и др. Основные этапы практической деятельности Ленина включали: 1) создание социал-демократической партии, стоящей на позициях марксизма; 2) разработку стратегии и тактики партии; 3) переход от мирных и легальных форм борьбы с самодержавием к революционному захвату власти; 4) организацию новой власти в форме диктатуры пролетариата; 5) реальное осуществление лозунга М. «экспроприация экспроприаторов»; 6) создание основ нового социалистического общества; 7) развязывание «красного террора», уничтожение «классовых врагов», преследование интеллигенции; 8) отделение Церкви от государства, экспроприацию церковного имущества и преследование духовенства.

По сравнению с интерпретацией марксизма у Энгельса марксизм в трудах Ленина излагался более простым языком и получил более жесткие и твердые формулировки, в ко-

торых главное значение придавалось утверждению коммунистической идеологии, предполагавшей разрушение старого мира и построение на его руинах нового общества. Ленин, придерживавшийся марксизма в теории и критиковавший всех, кто отступал от М., в тактических вопросах революционной борьбы проявлял гибкость и нередко свои тактические решения впосл. обосновывал теоретическими построениями, которые не всегда совпадали с учением М. и Энгельса. В частности, вопреки марксистской теории, согласно к-рой пролетарская революция должна происходить в экономически развитых странах с высоким уровнем классового сознания пролетариата, Ленин не собирался ждать дальнейшего развития капитализма в России. Он считал, что пролетарская революция может произойти в одной стране, и в 1917 г. выступал за немедленное революционное свержение буржуазного Временного правительства, несмотря на то что в России пролетариат был малочисленным классом и уступал крестьянству.

В 1913 г. Лениным была написана работа «Три источника и три составные части марксизма», определившая на весь последующий советский период общепринятый подход к рассмотрению учения М. и Энгельса и его оценку. Уже у М. можно было найти мысль о связи его учения с нем. философией, британской политэкономией и французским социализмом. Для Ленина вопрос об источниках и составных частях марксизма имел др. значение. Он стремился показать, что учение М. вобрало в себя самую передовую европейскую мысль, а марксизм как ее логическое и «гениальное» завершение в силу его непререкаемой истинности не предполагает даже частичного пересмотра его фундаментальных положений. В разделах «Философский материализм» и «Диалектика» Ленин вслед. отсутствия необходимых цитат у М. вынужден был приводить в основном положения из книг Энгельса «Анти-Дюринг» (специально отмечая, что М. был знаком с рукописью этой книги), «Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии» (в которой, согласно Ленину, Энгельс излагал взгляды М.) и др. Ленин не считал себя философом и скромно оценивал свои работы, несмотря на то что по теоретическому уровню они превосходили все, что было написано с положительной т. зр. о марксистской философии большинством современников Ленина в России, а затем и догматически повторявшими рассуждения Ленина марксистами в СССР.

Советский марксизм, претендовавший на то, что он является единственно правильным научным мировоззрением, превратился в разновидность мифа, не подлежащего никакой научной критике и принципиально запрещающего такую критику как извне, так и изнутри. В миф были превращены и биографии создателей научного социализма, в т. ч. М., к-рые были представлены в них в качестве героев, лишенных к.-л. недостатков. Еще одной характерной чертой советского марксизма стало его полное подчинение гос. власти. Если в лице Ленина после 1917 г. были соединены гос. власть и философия и нечто подобное повторилось в случае И. В. *Сталина,* то после разоблачения культа личности Сталина власть только контролировала марксистскую философию, а разрабатывали ее философы, старательно включавшие в «сокровищницу марксизма-ленинизма» решения партийно-политической власти. Обобществление и огосударствление частной собственности в экономике и индивидуального сознания в идеологии роковым образом отразились на судьбе учения М. Марксизм-ленинизм, став гос. идеологией, проникнутой духом абсолютного знания о происхождении и развитии мира и непримиримой борьбы с религией, погубил последние остатки живой мысли М., в к-рой было выявлено и осмыслено разлагающее влияние капитализма XIX в. на жизнь и сознание людей. В СССР в сер. XX в. краткая эпоха «оттепели» позволила нек-рым советским философам неявно и осторожно ставить под сомнение основные положения марксизма-ленинизма; в период «перестройки» в кон. 80-х гг. XX в. были развенчаны мифы марксизма-ленинизма и оказалась разрушена монополия этой идеологии, однако ее идейные остатки продолжают существовать и ныне.

Соч.: ***собрания:*** *Marx K., Engels F.* Historisch-Kritische Gesamtausgabe: Werke – Schriften – Briefe / Im Auftrage des Marx-Engels-Instituts Moskau hrsg. von D. B. Rjasanow. Lpz.; B.; Fr./M. etc., 1927–1940. 14 Bde [= MEGA¹; изд. осталось незавершенным]; *iidem.* Werke / Hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der SED. B., 1956–1990. 43 Bde [= MEW]; *iidem.* Gesamtausgabe. B., 1975–[2016]. Abt. 1: Werke, Artikel, Entwürfe. Bd. 1–3, 10–14, 18, 20–22, 24–27, 29–32; Abt. 2: Das Kapital und Vorarbeiten. Bd. 1–15; Abt. 3: Briefwechsel. Bd. 1–13, 30; Abt. 4: Exzerpte, Notizen, Marginalien. Bd. 1–9, 12, 26, 31–32 [= MEGA²; изд. продолжается]; ***рус. переводы:*** *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. М., 1955–1981². 50 т.; 1967–1984. 6 доп. т. [Указатели]; Переписка К. Маркса и Ф. Энгельса с русскими политическими деятелями. М., 1951²; *Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений. М, 1956.

Лит.: *Бердяев Н. А.* Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. СПб., 1901; *он же.* Социализм как религия. Правда социализма // *Он же.* Новое религиозное сознание и общественность. СПб., 1907. С. 102–129; *он же.* Истоки и смысл русского коммунизма. П., 1955; *Булгаков С. Н.* От марксизма к идеализму. СПб., 1903; *он же.* Карл Маркс как религиозный тип // *Он же.* Два града. М., 1911. Т. 1. С. 69–105; *Струве П. Б.* Марксовская теория социального развития. К., 1905; *Туган-Барановский М. И.* Современный социализм в своем историческом развитии. СПб., 1906; *он же.* Теоретические основы марксизма. СПб., 1907; Очерки по философии марксизма: Философский сб. СПб., 1908; *Ленин В. И.* Карл Маркс. М., 1918; *Mehring F.* Karl Marx: Geschichte seines Lebens. Lpz., 1918; *Ильенков Э. В.* Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса. М., 1960; *Розенберг Д. И.* Комментарии к первому тому «Капитала» Карла Маркса. М., 1961; *он же.* Комментарии ко второму и третьему томам «Капитала» Карла Маркса. М., 1961; *Мамардашвили М. К.* Формы и содержание мышления. М., 1968; *он же.* Анализ сознания в работах Маркса // ВФ. 1968. № 6. С.14–25; Русские современники о К. Марксе и Ф. Энгельсе. М., 1969; Литературное наследство К. Маркса и Ф. Энгельса: История публикации и изучения в СССР. М., 1969; *Rubel M.* Marx without Myth: A Chronological Study of His Life and Work. Oxf., 1975; *Лапин Н. И.* Молодой Маркс. М., 1976²; *Kolakowski L.* Die Hauptströmungen des Marxismus. Münch., 1977–1979. 3 Bde; *Sekine Th. T.* The Dialectic of Capital: A Study of the Inner Logic of Capitalism. Tokyo, 1984–1986. 2 vol.; *Scanlan J. P.* Marxism in the USSR: A Critical Survey of Current Soviet Thought. Ithaca, 1985; *Илюшечкин В. П.* Теория стадийного развития общества: История и проблемы. М., 1986; *Carver T., ed.* The Cambridge Companion to Marx. Camb., 1991; Карл Маркс и современная философия: Сб. мат-лов науч. конф. к 180-летию со дня рожд. К. Маркса. М., 1999; *Wolff J.* Why Read Marx Today? Oxf., 2002; *Sperber J.* Karl Marx: Sein Leben und sein Jahrhundert. Münch., 2013; *Ойзерман Т. И.* Избранные труды: В 5 т. М., 2014. Т. 1: Возникновение марксизма; Т. 2: Марксизм и утопия; *Negt O.* Kant und Marx: Ein Epochengespräch. Gött., 2014.

А. Т. Казарян

МАРМАШЕ́Н [арм. Մարմաշէն], монастырский ансамбль в пров. Ширак (Армения), к северо-западу от Гюмри и в 2 км от с. Ваграмаберд, на левом берегу р. Ахурян. Историограф Самуэл Анеци относит строительство монастыря к 986–994 гг. Согласно надписи на южной стене

большой церкви (Католике (Катогике)), мон-рь строил кн. Вахрам Пахлавуни с 986 по 1029 г., последнюю дату нек-рые ученые связывают с окончанием работ на Католике. Если учесть, что кн. Вахрам в 980–1020 гг. носил титул ишханац-ишхана (князя князей), а в 1020–1045 гг. был спарапетом (воеводой), можно предположить, что церковь была построена после 1020 г. Вахрам подарил М. деревни и сады, а также дома и торговые лавки в столице Ани. М. служил родовой усыпальницей князей Пахлавуни. В 1045 г. погибшего в битве у Двина Вахрама Пахлавуни похоронили перед зап. стеной большой церкви.

М. пострадал от нашествия сельджуков. Согласно надписи 1225 г. на сев. стене Католике, князья Закаряны восстановили Пахлавуни в правах наследования поместьями, в т. ч. мон-рем М. В этот период представителями рода Пахлавуни, архиеп. Григором и кн. Гарибом, была возобновлена община, устранены разрушения, М. были подарены богато украшенные одеяния, золотой и серебряный кресты, Евангелие, отданы во владение 2 деревни. Во время монголо-татар. завоевания М. был вновь разорен и покинут. Беженцы из Карса, переселившиеся в М. во время русско-тур. войны 1828–1829 гг., использовали Католике в качестве приходской церкви (службы прекратились в 1923). В 1870 и 1900 гг. в М. проводились восстановительные работы, в 1883 г. была построена школа. До 50-х гг. XX в. постройки М. находились в обветшавшем состоянии; в наст. время периодически проводятся археологические и восстановительные работы.

Комплекс построек состоит из нижней и верхней групп; сооружения возведены из чисто отесанных блоков красного туфа. Основная, нижняя группа состоит из свободно стоящих, но композиционно сгруппированных 4 церквей, напоминая комплексы античной традиции. Главным сооружением является ц. Католике — одно из лучших произведений анийской школы арм. архитектуры. Предположение о том, что церковь построена зодчим Трдатом, строителем Анийского кафедрального собора (989–1001), основанное на иконографически близких чертах пластического декора этих храмов, вряд ли обоснованно: их строительство разделяет большой временно́й промежуток. Католике относится к группе компактных купольных залов, в которых алтарная часть максимально приближена к купольному квадрату. Часто членящиеся подкупольные пилоны в сочетании с обобщенно трактованными арками соответствуют стилистике последнего периода расцвета анийской школы в 20–30-х гг. XI в. В апсиде выделяются высокий подиум и вереница пластически оформленных ниш. Внешние формы храма стандартных крестово-купольных сооружений имеют оригинальное оформление аркатурой по периметру основного яруса и колоннадой на 12-гранном барабане, несущем широкий зигзагообразный карниз складчатого шатра. Такой тип купола характерен для памятников 20-х гг. XI в. (Хцконк, Амберд, 1026). Аркатура стройных пропорций, составленная из 5 звеньев на зап. и вост. фасадах и из 7 на продольных, представляет собой непрерывную последовательность архивольтов, опирающихся на спаренные полуколонки и пучковые пилястры на углах здания. Глубокие треугольные ниши вписаны под архивольты, соседствующие с центральными, причем тромпы ниш декорированы концентрическими валами, которые вместе с архивольтами создают эффект многослойного перспективного перекрытия. Декорация центрального окна юж. стены в виде пучковых колонн и перспективно трактованного архивольта перекликается с этими нишами. Портал эллинистического типа, известный уже по памятникам первых десятилетий XI в. (Гагкашен и собор Апостолов в Ани), в М. индивидуален и представляет собой плоскостно исполненную стилизацию основных форм и листьев аканфа. Репертуар резных мотивов в основном не выходит за пределы античной тематики. Орнаментация карнизов резко ограничена, в декоре доминирует профилировка. Оригинальным изобретением анийской школы являются капители с волютами или напоминающие ряды свитков, использованные как в капителях подкупольных пилонов, так и снаружи — в капителях аркатуры и пучковых колонн барабана. Столь торжественное оформление храма — яркий и характерный для эпохи пример проникновения столичной эстетики в монастырскую среду.

Большая церковь (Католике) мон-ря Мармашен

Вид на подпружные арки и купол Католике

К северу и югу от Католике стоят 2 однотипные более поздние (вероятно, ок. сер. XI в.) постройки меньших размеров. Северная, наполовину разрушившаяся при землетрясении 1883 г. композиционно и по внешнему оформлению аркатурой считается уменьшенной копией Католике. В неск. десятках метров к западу от них раскопками 1954–1956 гг. выявлены остатки профилированного цоколя и внутренних стен круглого храма, изнутри представлявшего собой тетраконх с 4 комнатами между рукавами. В 1924 г. Т. А. Тораманян высказал предположение о существовании этой церкви (*Егиазарян.* 1957. С. 37); ближайшая аналогия — ц. Сурб-Саркис (св. Сергия) мон-ря Хцконк (1024). Поэтому не исключено строительство круглой церкви М. ранее Католике и даже церкви Хцконка. Не ранее нач. XIII в. перед Католике был построен большой 4-столпный жаматун (гавит), сохранились основания стен и отпечаток перекрытия на зап. стене церкви. Между гавитом и круглой церковью обнаружена часовня-усы-

пальница. В М. был водопровод, его фрагмент обнаружен к западу от гавита.

Т. н. верхний мон-рь расположен на холме, к северу от нижней группы построек. От него сохранились остатки крестообразной купольной церкви XI в.

На территории монастырского кладбища к востоку от нижней группы построек в 1954 г. обнаружена капитель, напоминающая образцы из Двина VI–VII вв., что свидетельствует о существовании здесь сооружений задолго до основания М.

Ист.: Собрание ист. хроник Самуэла Анеци. Вагаршапат, 1893. С. 108 (на арм. яз.).

Лит.: *Brosset M.-F.* Les ruines d'Ani, Capitale de l'Arménie sous les rois Bagratides, aux Xe et XIe s.: Histoire et description: Atlas général. St.-Pb., 1861. Pl. XXXII; *Мхитарянц А.* Описание мон-ря Мармашен в Шираке. Вагаршапат, 1870 (на арм. яз.); *Алишан.* Ширак. Венеция, 1881. С. 147–154 (на арм. яз.); *Егиазарян О.* Мармашенский мон-рь и его эпиграфика // Эчмиадзин. Ереван, 1957. № 5. С. 35–43 (на арм. яз.); *Таманян Ю. А.* Реставрация мон-ря Мармашен // Эчмиадзин. 1971. № 5. С. 50–56 (на арм. яз.); *он же.* Памятникам новую жизнь. Ереван, 1988. С. 58–60. Ил. 18а, б; *Cuneo P.* L'architettura della scuola regionale di Ani nell'Armenia medievale. R., 1977. P. 18; *idem.* Marmasen // *Cuneo P.* Architettura armena dal quarto al diciannovesimo secolo. R., 1988. P. 260–264; *idem.* Le couvent de Marmasen et l'école architectural d'Ani // REArm. 1992. Vol. 23. P. 419–471; Мармашен — 1000 // Ушардзан (Памятник). Ереван, 1993. Вып. 2. С. 160–161 (на арм. яз.); *Сагумян С.* Мармашенский монастырь. Вагаршапат, 1998 (на арм. яз.); *Асратян М.* Мармашенский мон-рь // Христ. Армения: Энцикл. Ереван, 2002. С. 709–710 (на арм. яз.).

А. Ю. Казарян

МА́РОВСКИЙ (Крестомаровский) **В ЧЕСТЬ ВОЗДВИ́ЖЕНИЯ КРЕСТА́ ГОСПО́ДНЯ ЖЕ́НСКИЙ МОНАСТЫ́РЬ** находился близ с. Прудищи (Зверево) Васильсурского у. Нижегородской губ. (ныне пос. Красные Мары Спасского р-на Нижегородской обл.). Основан в 1-й пол. XVII в. как мужской. Главным источником сведений о первоначальном периоде истории М. м. является «Повесть о создании Крестомаровской общежительной пустыни» (РНБ. Q.XVII.66. Л. 146–156 об.), написанная в кон. XVII в. насельником обители мон. Макарием (Вороновых (Вороновым)), пришедшим в М. м., вероятно, из Малороссии. В б-ке Нижегородской ДС в XIX в. хранился печатный Киево-Печерский патерик с надписью: «Сия книга Маровские пустыни дал вкладом Маркелка Воронов 7175 [1668 года] сентября 1 и подписал сам» (*Макарий (Миролюбов)*. 1857. С. 375).

Согласно «Повести...», в 1632 г. из Киева в с. Прудищи Нижегородского у., вотчину стольника Замятни Леонтьева, пришел мон. Матфей. Рядом с приходским храмом в честь Зачатия св. Иоанна Предтечи он «ископал в горе малу пещеру». Подвижник «книг был не учен», но отличался рассудительностью и сострадательностью к ближним. Местные крестьяне почитали его. Мон. Матфей «пищу себе приобретал делом токарства». Вскоре мон. Матфей и местный крестьянин Иларион (в постриге Иларий) поселились в лубяном шалаше у источника Булач, в 3 верстах от села. К братии присоединились бывш. насельник *Макариева Желтоводского во имя Святой Троицы монастыря* мон. Маркелл и пустынножитель заволжских лесов иером. Макарий, к-рого за «тихость в благонравном рассуждении, знамения носимые иноческого подвига изнеможения тела» первые насельники избрали своим наставником в молитве.

Маровская Крестовоздвиженская община. Фотография. Нач. XX в.

Однажды иером. Матфею и мон. Иларию явились 2 ангела, возвестившие: «Се место Божию хотению изволишу быти церкви Воздвижения Честнаго Креста Господня и собора архистратига Михаила». По просьбе подвижников вотчинник Леонтьев пожертвовал им участок земли для строительства храма и обеспечил братию довольствием. Вскоре иером. Макарий отправился в Москву к патриарху Московскому и всея Руси *Иосифу,* который выдал ему грамоту на строительство церкви и снабдил деньгами (5 р. серебром). Согласно «Повести...», выйдя из Патриарших покоев у Фроловских (Спасских) ворот Кремля, о. Макарий встретил некоего подьячего, «изографа искусна», к-рый рассказал, что в благодарность за свое исцеление написал икону Собора арх. Михаила и раздумывает, в какую церковь ее пожертвовать. Подьячий пригласил иером. Макария домой, угостил и подарил ему икону для маровского храма.

Первый храм пустыни в 1642 г. был освящен во имя арх. Михаила. Главной святыней обители стала икона арх. Михаила, привезенная иером. Макарием из Москвы. Впоследствии киевлянин мон. Матфей удалился в пустынь у местечка Янково в 15 верстах от Желтоводского монастыря, где и скончался. Мон. Иларий оставался в М. м. до смерти, а иером. Макарий был возведен в сан архимандрита и переведен в один из астраханских мон-рей настоятелем.

При игум. Павле (Моравском; † 1686), который после 1653 г. ввел в пустыни общежительный устав, возрождались традиции монашеской жизни, в частности нестяжания. В 1667 г. в М. м. принял монашеский постриг и был рукоположен во иерея духовный писатель, впосл. митр. Сибирский и Тобольский *Игнатий (Римский-Корсаков)*. В 1672–1675 гг. он исполнял должность строителя обители. В М. м. иером. Игнатий закончил работу по переводу с греческого и редактированию сборника Житий святых (РГБ. Овчин. № 749), переписал и отредактировал Скитский патерик (ГИМ. Син. № 214), составил монастырский синодик, включив в него большое число имен крестьян, посадских и мастеровых людей.

В годы настоятельства игум. Павла были построены каменный собор в честь Воздвижения Креста Господня, храм во имя Святой Троицы, жилые и хозяйственные здания, каменная ограда. Возможно, зодчие, возводившие монастырские храмы, позднее трудились и над созданием ансамбля Желтоводской обители в 40 км от М. м. Развитию пустыни способствовало ее выгодное положение на оживленном торговом пути. Именно здесь проходила дорога из волжского понизовья через

г. Курмыш в Лысково, на Макарьевскую ярмарку, и в Н. Новгород. У стен монастыря с 10 по 15 сент. стала проводиться ежегодная ярмарка, приуроченная ко дню престольного праздника Воздвижения Креста Господня. В Лыскове, в жен. Рождественском мон-ре, находилось подворье пустыни, где жил «дворник лысковец бобыль Стенька Онтипьев». При игум. Павле в М. м. проживало 80 насельников. Мон-рь имел скотный двор, 2 мукомольные мельницы при прудах, сад, пчельник, места для рыбной ловли на р. Суре и на озерах в устье р. Курмышки. Но собственных вотчин у М. м., видимо, не было.

В 1672 г. указом царя Алексея Михайловича игум. Павел был назначен настоятелем Желтоводского мон-ря с возведением в сан архимандрита. Ок. 1674 г. он вновь возглавил М. м., а 2 апр. 1676 г. в Успенском соборе Московского Кремля патриархом

Церковь свт. Николая Чудотворца. 2011 г. Фотография. 2015 г.

Иоакимом хиротонисан во епископа Коломенского и Каширского с возведением в сан архиепископа.

В царствование имп. Петра I хозяйство М. м. пришло в упадок. В 1705 г. все монастырские мельницы, места для рыбной ловли и постоялые дворы были обложены пошлиной, сократились и вклады жертвователей. В 1717 г. при игум. Варсонофии пустынь была разграблена И. Шадриным с др. крестьянами из с. Толбы и дер. Погореловский Майдан. В сент. того же года по челобитной игум. Варсонофия началось следствие. Крестьяне признались, что вынесли из мон-ря 464 р. 31 алтын и 1,5 деньги. Вскоре они вернули 200 р., 64 р. 31 алтын и 1,5 деньги грабителям простили, а дело о возврате 200 р. затянулось до 1724 г. К нач. 20-х гг. XVIII в. пустынь владела луговыми угодьями по р. Изме, местами для рыбной ловли, а также 9 дес. пахотной земли, «сбор хлеба был не очень значителен»: от 8 (в 1721 г.) до 14 (в 1720 г.) четвертей ржи (*Гавриил, иером.* 1871. С. 38).

Со времени основания М. м. был самостоятельным и находился в ведении Патриаршего приказа, но в 1721 г. приписан к *Оранской в честь Владимирской иконы Божией Матери пустыни*. Настоятель Оранской пуст., в которой проживало 20 чел., не решался приютить 26 маровских монахов. Только в июле 1723 г. Нижегородский еп. Питирим († 1738) приказал оранскому архим. Исаии (Ичанову) «ехать на Мары», принять от игум. Стефана имущество и перевести всю братию в дер. Оранка. В итоге только 9 маровских иноков поселились в Оранском мон-ре. К сер. XVIII в. в М. м. оставалось не более 10 монахов вместе с игум. Викентием, уроженцем с. Низовка. Во время пожара в Михаило-Архангельской ц. сгорела чудотворная икона арх. Михаила, привезенная из Москвы иером. Макарием. В 1758 г. доход обители составил 115 р. Из них 60 р. выплатили крестьяне — арендаторы рыбных ловель. Для пополнения казны игумен был вынужден продать 11 коров из монастырского стада за 21 р. Согласно отчету игум. Феодосия за 1764 г., доход М. м. составил 60 р. 67 к.

В 1764 г. обитель упразднили, однако нек-рое время братия продолжала проживать в маровских кельях. В 1771 г. пустынь была разграблена и сожжена шайкой разбойников под предводительством Галактиона Григорьева (Галани (Галанки)), крестьянина сельца Саблуково Васильсурского у. Неск. монахов убили, а настоятеля, по преданию, сожгли на костре. Затем монастырь разорялся отрядами Е. И. Пугачёва. Убиенная разбойниками братия была погребена. Согласно описи Нижегородского наместничества 1780 г., на месте упраздненной пустыни стояла каменная Крестовоздвиженская ц. с колокольней, «почти вся развалилась, прочяго никакого строения не имеется» (*Макарий (Миролюбов)*. 1857. С. 436). К нач. 70-х гг. XIX в. были «видны эти развалины, кроме того насыпь и надгробный камень». К могилам погибших монахов приходили богомольцы, отламывали куски надгробного камня «как целебное средство против зубной боли» (*Гавриил, иером.* 1871. С. 41). Маровскую ярмарку, много лет проводившуюся у стен мон-ря, в 1785 г. перенесли в с. Чернуха.

В 70-х гг. XIX в. в запустелой обители чуваш Иван Петрович построил деревянную часовню и келью. После его смерти в 1885 г. на средства Н. А. Демидова рядом с деревянной была выстроена каменная часовня в древнерус. стиле. К 1887 г. при часовне проживали неск. старцев. 6 июля 1887 г. викарий Нижегородской епархии еп. Балахнинский *Димитрий (Самбикин)* посетил территорию бывш. мон-ря, молился о его возрождении.

Указом Синода от 5 сент. 1901 г. на месте муж. пустыни была основана Крестовоздвиженская жен. община, попечителем к-рой стал В. Москвин, родившийся в Вятской губ. Из личных сбережений он выделил неск. тысяч рублей на создание неприкосновенного капитала общины и купил для нее участок пахотной земли. Впосл., будучи заштатным священником, Москвин проживал в общине, совершал богослужения.

В с. Чернуха была куплена деревянная кладбищенская церковь, перевезена на территорию обители, установлена здесь и в 1901 г. освящена во имя Св. Троицы. Началось, но не завершилось строительство нового каменного собора. К 1910 г. в общине также имелись каменная часовня, деревянная звонница, 5 домов, в т. ч. странноприимный, гостиница, действовали иконописная, позолотная и столярная мастерские, были устроены скотный двор, конюшни, амбар, работала мельница, разбит фруктовый сад, заведена пасека. В расчищенных прудах разводилась рыба. При общине были открыты больница, богадельня и школа для девочек. В ведении обители находилось 60 дес. земли, к-рые обрабатывали сами послушницы. Начальницей являлась Екатерина Васильевна Пасынкова, казначеей — Елена Москвина. В 1919 г. в общине числилось 148 чел.

Главной святыней общины являлась икона Божией Матери «Избавительница» (кон. XIX в.), к к-рой верующие из окрестных сел ежегодно совершали крестные ходы. По преданию, икона была написана для с. Сорвижское Котельнического у. Вятской губ. в Греции или в Иерусалиме. Икону 3 года несли из Палестины, путь проходил через Ст. Мары.

После остановки здесь на отдых несшие образ не смогли продолжить шествие, т. к. икона стала неподъемной. Тогда святыню с трудом перенесли в Троицкую ц. общины. К др. местночтимому образу — иконе Божией Матери «Троеручица» — любил приезжать еп. Лысковский, викарий Нижегородской епархии, сщмч. *Александр (Щукин)*.

В нач. 20-х гг. XX в. сестры зарегистрировали сельскохозяйственную коммуну, к-рая в 1927 г. была закрыта, в церкви устроен клуб. Впосл. недостроенный собор был взорван, Свято-Троицкая ц. разобрана. Жители с. Вазьянка (ныне Спасского р-на) сберегли местночтимую икону Божией Матери «Избавительница». Сохранился синодик пустыни (БАН. 16.13.32). В 1997 г. на месте алтаря Свято-Троицкой ц. был поставлен деревянный крест. С того же года совершались крестные ходы с иконой «Избавительница» от храма ап. Иоанна Богослова с. Вазьянка до разрушенного мон-ря.

В 2008 г. архиеп. Нижегородский и Арзамасский *Георгий (Данилов)* благословил строительство нового мон-ря на месте прежней обители. Возведен и 14 авг. 2011 г. архиеп. Георгием освящен деревянный храм во имя свт. Николая Чудотворца.

Крестный ход с иконой Божией Матери «Избавительница» от ц. ап. Иоанна Богослова в с. Вазьянка к Маровскому мон-рю. Фотография. 2014 г.

С 2015 г. по решению епархиального совета Лысковской епархии Нижегородской митрополии строящаяся обитель имеет статус епархиального подворья.

Ист.: Повесть о создании Крестомаровской общежит. пуст. / Авт. предисл.: инок Макарий (Вороновых). М., 1889, 1896.

Лит.: ИРИ. Ч. 4. С. 816; *Макарий (Миролюбов), архим.* Памятники церк. древностей в Нижегородской губ. СПб., 1857; *Гавриил, иером.* Описание Оранского Богородицкаго мон-ря. Н. Новг., 1871. С. 38–42; *Демидов Н. А.* Ист. очерк Василь-Сурского у. Нижегородской губ. Н. Новг., 1884. С. 25–27; *Можаровский А.* Приход с. Тубанаевки Васильского у. Нижегородской епархии // Нижегородские ЕВ. 1890. Отд. неофиц. № 17. С. 551–563; *Денисов.* С. 556; *Драницын Н. Н.* Адрес-календарь Нижегородской епархии на 1904 г. Н. Новг., 1904. С. 148; *Харлампович К. В.* Малороссийское влияние на великорус. церковную жизнь. Каз., 1914. Т. 1. С. XI, 371, 414; *Воронова Л. Б.* Археографический обзор списков сочинений Игнатия (Римского-Корсакова) // Исследования по истории обществ. сознания эпохи феодализма в России. Новосиб., 1984. С. 185–201; *Смирнов Д. Н.* Нижегородская старина. Н. Новг., 1995; Православные мон-ри России: Кр. справ. Новосиб., 2000. С. 114; *Буланин Д. М., Ерофеев Д. Р.* Макарий // СККДР. 2004. Вып. 3. Ч. 4: Т-Я. Доп. С. 487–489; *Морозова О. П., Ледров С. М.* Уголок Святой Руси: Село Вазьянка и Старые Мары. Н. Новг., 2007; *Ледров С. М.* «Братию питать умеренно, а лишних расходов не держать...»: Крестомаровская пуст. при Петре Первом // Сельские зори. 2014. № 5. С. 3; *Никулин И. А. свящ.* Преосв. Игнатий (Римский-Корсаков), митр. Сибирский и Тобольский. Екатеринбург, 2015.

Д. Б. Кочетов

МАРО́ЗИЯ [Мароция; уменьшительное от Мария; лат. Marozia, Marotia, Marocia] (ок. 892 — между 932 и 937), представительница знатного рим. рода Феофилактов, оказывала значительное влияние на политику Римских пап в 20–30-х гг. X в. Отец М.— Феофилакт, гр. Тускуланский († ок. 925). В понтификат *Сергия III* (904–911), с к-рым он, возможно, состоял в родстве, Феофилакт был вестарарием (vestararius), т. е. хранителем папской ризницы и казны, и военачальником (magister militum); с 905 г. сенатор. Мать М., Феодора Старшая, вероятно, происходила из римской аристократической семьи; согласно другой версии, была дочерью Тосканского маркгр. Адальберта I († после 884). Феодора считается первой из «блудниц», оказывавших влияние на Римских понтификов в период т. н. порнократии. Как свидетельствует в «Антаподосисе» *Лиутпранд Кремонский*, состоя в браке с Феофилактом, Феодора вступила в связь с буд. папой *Иоанном X* (914–928), к-рый занял при ее поддержке кафедру Равенны, а позднее был избран на Римский престол. Тем не менее образ Феодоры, содержащийся в др. источниках, далек от представления о нечестивой развратнице. В частности, мон. *Евгений Вульгарий* в одном из писем характеризует ее как «святейшую и возлюбленную Богом почтенную матрону» (sanctissima et Deo amata venerabilis matrona). Сестра М.— Феодора Младшая († ок. 950), основательница рода Кресценциев, мать папы Римского *Иоанна XIII* (965–972). Братья М. умерли в раннем возрасте.

Лиутпранд Кремонский обвинял М. и ее сестру в том, что они унаследовали от матери склонность к разврату. Версия Лиутпранда, согласно к-рой М. состояла в добрачной связи с папой Римским Сергием III и родила от него буд. папу Римского *Иоанна XI* (931–936), оспаривается частью исследователей как безосновательная, однако находит подтверждение в сочинениях *Флодоарда Реймсского*. В редакции *Liber Pontificalis*, подготовленной кард. Пандульфом († после 1138), сообщается лишь о том, что Сергий III был отцом Иоанна XI (LP. T. 2. P. 243). Согласно др. версии, Иоанн XI был сыном М. от 1-го мужа, маркгр. Камерино и Сполето Альберика I († после 917). Этот брак был заключен для укрепления союза Феофилакта и Альберика. Сама М. во время замужества не принимала активного участия в политической жизни. Известно, что в этом браке она родила 3 сыновей (Альберика II, ставшего впосл. светским правителем Рима, а также Константина и Сергия) и дочь Берту; возможно, у М. и Альберика I была еще одна дочь. Сообщение хрониста Бенедикта из мон-ря св. Андрея на горе Соратте о том, что Альберик II был рожден от добрачной связи Альберика I и М., не подтверждается др. авторами.

В 924 г. в результате заговора был убит имп. Беренгарий I Фриульский (915–924), пользовавшийся поддержкой папы Римского Иоанна X. Заговорщики пригласили в Италию кор. Бургундии Рудольфа II; вскоре в стране начались междоусобицы. По инициативе понтифика в Италию был приглашен гр. Гуго Арльский, приближенный кор. Прованса Людовика III Слепого. В 926 г. Гуго изгнал Рудольфа из Италии, прибыл в Мантую и заключил с Иоанном X договор, согласно к-рому брат понтифика Петр должен был получить маркграфства Камерино и Сполето; данный договор нарушал наследственные права потомков М.

В 926/7 г. М. вступила во 2-й брак с маркгр. Тосканы Гвидо, братом Гуго Арльского. Возглавив враждебную понтифику партию, Гвидо и М. организовали заговор, в результате которого Петр был убит, а Иоанн X заключен в темницу, где вскоре скончался (по сообщению Лиутпранда, папа был задушен по приказу М. и ее мужа). В браке с Гвидо М. родила дочь Берту. В 928/9 г. Гвидо скончался. Период с 928 по 931 г. стал временем наибольшей политической активности М., принявшей титулы «сенатриссы» и «патрицианки». Рим. престол поочередно занимали ставленники М.: *Лев VI, Стефан VII (VIII)* и ее сын Иоанн XI. М. отправила посольство к визант. имп. *Роману I Лакапину* (920–944) для переговоров о браке его сына с одной из своих дочерей; послы вернулись в Италию в 933 г., уже после того как М. утратила власть.

В 932 г. М. примирилась с кор. Гуго Арльским и вступила с ним в брак. Лиутпранд называл этот союз незаконным и кровосмесительным, т. к. М. стала супругой брата своего покойного мужа, от к-рого у нее уже были дети. Гуго прибыл в Рим, привлеченный перспективой имп. коронации. Однако в дек. 932 г. Альберик II поднял бунт против Гуго и М., захватил власть в Риме и добился изгнания отчима из города. Лиутпранд сообщает, что М. бежала вместе с Гуго, однако по другой, более вероятной версии, она осталась в заключении в Риме. О ее дальнейшей судьбе сведений нет. Скорее всего М. скончалась до 936 г., когда Альберик договорился с Гуго о женитьбе на его дочери Альде Провансской. В документе 945 г. о ней говорится как об умершей. Поминовение «сенатриссы» М. указано под 28 июня в некрологе мон-ря святых Кириака и Николая на Виа-Лата, где, возможно, она была похоронена (Necrologi i libri affini della Provincia romana / Ed. P. Egidi. R., 1908. Vol. 1. P. 42).

В значительной мере благодаря резко негативному образу, созданному Лиутпрандом Кремонским, М. считается одной из самых ярких представительниц периода т. н. порнократии. Обличая рим. «тиранию блудниц», Лиутпранд посвятил М. поэтическую инвективу. Возможно, образ М. как «блудницы», получившей власть над Римом и Папским престолом, повлиял на формирование легенды об *Иоанне Папессе*.

Ист.: LP. T. 2. P. 243; *Liutprandus Cremonensis.* Antapodosis // *Idem.* Opera omnia / Ed. P. Chiesa. Turnhout, 1998. P. 54–55, 75, 89–92. (CCCM; 156); *Flodoardus Remensis.* Historia Remensis Ecclesiae / Hrsg. M. Stratmann // MGH. SS. T. 36. S. 416; *idem.* Annales / Hrsg. G. H. Pertz // MGH. SS. T. 3. S. 378, 381; *Benedicti Sancti Andreae monachi* Chronicon / Hrsg. G. H. Pertz // MGH. SS. T. 3. S. 714–717; *Eugenii Uulgarii* Epistolae et Carmina // Auxilius u. Vulgarius: Quellen u. Forschungen zu Geschichte des Papstthums im Anfänge des 10. Jh. / Hrsg. E. Dümmler. Lpz., 1866. S. 146.

Лит.: *Mann H. C.* The Lives of the Popes in the Early Middle Ages. L., 1910. Vol. 4. P. 33, 137–141, 161–163, 187–188, 192–196; *Duchesne L.* Les premiers temps de l'État pontifical. P., 1911[3]. P. 307, 318–320; *Brezzi P.* Roma e l'Impero medioevale, 774–1252. Bologna, 1947. P. 97–113; *Hamilton B.* The House of Theophylact and the Promotion of the Religious Life among Women in 10th Cent. Rome // StMon. 1970. T. 12. P. 195–217; *D'Onofrio C.* Mille anni di leggenda: una donna sul trono di Pietro. R., 1978. P. 97, 181; *Cammarosano P.* Nobili e re: L'Italia politica dell'alto Medioevo. R.; Bari, 1998. P. 236–239, 253; *Di Carpegna Falconieri T.* Sistemi familiari a Roma in base ai cartari, sec. X–XII // Popolazione e società a Roma dal Medioevo all'età contemporanea / Ed. E. Sonnino. R., 1998. P. 209–212; *idem.* Marozia // DBI. 2008. Vol. 70. P. 681–685; *Zimmermann H.* Marozia // LexMA. 1999. Bd. 6. Sp. 321; *Häuptli B.W.* Marozia // BBKL. 2003. Bd. 22. Sp. 808–811; *Фазоли Дж.* Короли Италии. СПб., 2007. С. 10, 98–99, 126–141, 144, 158, 233.

А. С. Ануфриева

МАРО́ККО [Королевство Марокко; араб. المملكة المغربية, тамазигт Тагльдит н-Льмагриб], гос-во в Сев.-Зап. Африке. На западе омывается Атлантическим океаном, на севере — Средиземным м. (от Европы отделено Гибралтарским прол.); на востоке и юго-востоке граничит с *Алжиром*, на юге — с Зап. Сахарой (присоединенной частично в 1975, полностью — в 1979) и де-факто — с *Мавританией*. Площадь — 446 тыс. кв. км. Столица — Рабат (577 тыс. чел., в агломерации с Сале — 1,47 млн чел.; перепись 2014 г.). Крупнейшие города: Касабланка (3,36 млн чел.), Фес (1,11 млн чел.), Танжер (948 тыс. чел.), Марракеш (929 тыс. чел.), Мекнес (632 тыс. чел.). Административно-территориальное деление — 12 областей (джиха), подразделяющихся на 62 провинции (иклим) и 13 городских префектур (умала). Офиц. языки — арабский и тамазигт; конституцией (ст. 5) оговорен особый статус диалекта хассания». М.— член ООН (1956), ЛАГ (1958), МВФ (1958), МБРР (1958), Орг-ции исламского сотрудничества (1969; до 2011 — Орг-ция «Исламская конференция»), Орг-ции «Франкофония» (1981), Союза Арабского Магриба (1989), ВТО (1995). **География.** Средиземноморское побережье почти на всем протяжении гористое и обрывистое с узкой полосой пляжа и со множеством удобных бухт. Атлантическое побережье преимущественно низкое (низины Гарб, Абда, Сус), местами болотистое, почти отсутствуют естественные гавани. С юго-запада на северо-восток тянется Атласская горная система, занимающая 1/3 территории М. и подразделяющаяся в геологическом отношении на 3 широтные зоны: Высокий Атлас (высшая точка М. — Джебель-Тубкаль, 4165 м), Ср. Атлас и Антиатлас. На северо-западе и северо-востоке горы Атлас сменяются месетами (плато) — Марокканской (400–1600 м) и Алжиро-Марокканской (1100–1200 м), на юге — плоскогорьем, переходящим на юго-востоке в песчаные и каменистые равнины Сахары. Предгорный прогиб отделяет от Атласа на севере хребет Эр-Риф. Характерна повышенная сейсмичность. Климат на большей части территории М. субтропический, на севере — средиземноморский, с жарким, сухим летом и влажной, мягкой зимой. Средняя температура июля 24–28°С, янв.— 10–12°С. В приатлантической полосе климат более мягкий, со слабыми колебаниями температур. По мере удаления от побережья, особенно в межгорных понижениях, резко возрастает континентальность: в горах температура более 100 суток в году может быть ниже 0°С, выше 2000 м зимой лежит снег. На юге и юго-востоке климат засушливый, часты песчаные бури. Осадков на севере М. и в горах выпадает более 1 тыс. мм в год, на юге — до 200 мм, в Предсахарье — менее 100 мм (иногда не выпадает неск. лет подряд). Внутренних вод с постоянным стоком мало. С Атласа в Атлантику и Средиземное м. стекают наиболее полноводные реки (Мулуя, Себу, Умм-эр-Рбия, Тенсифт), бурно разливающиеся после дождей осенью и зимой и почти полностью мелеющие летом. Остальные потоки — сезонные русла-уэды (крупнейший — Драа). Озера большей частью соленые, на востоке — пересыхающие себхи, на атлантическом побережье — заболоченные мержи. Флора подверглась длительному воздействию антропогенного фактора. Вечнозеленые жестколистные леса исчезли или сменились вторичными типами растительности и сохранились преимущественно в горах и на северо-западе, где выражена высотная пояс-

ность. Охраняемые природные территории занимают свыше 1% площади страны (национальные парки Сус-Масса, Ифран, Таззека, Эль-Хосейма и др.).

Население составляет 33,848 млн чел. (перепись 2014 г.). 99,1% — марокканцы берберо-араб. происхождения, в т. ч. потомки выходцев с Пиренейского п-ова («мавры») и из Зап. Африки («харатин» или «гнауа»). Ок. 60% населения — прежде всего на зап. равнинах, в средиземноморском бассейне и сахарском поясе — восприняли араб. культурно-лингвистическую идентичность и пользуются западномагрибинскими диалектами араб. языка. Ок. 40% населения — гл. обр. в предгорных и горных районах Эр-Рифа, Высокого и Ср. Атласа и Антиатласа, а также в отдельных оазисах востока М.— носители берберских языков: в областях Бени-Меллаль-Хенифра, Марракеш-Сафи и Сеттат-Касабланка распространен язык тамазигт ($^2/_5$ всех бербероязычных: племена айт сери, айт сокман, айт садден, айт сегрушен, изаян и др.), в областях Драа-Тафилалет, Сус-Масса и Гельмим-Уэд-Нун — язык ташельхит ($^2/_5$ всех бербероязычных: племена агбар, фруга, глауа, метаба, айт мтуга и др.), в областях Танжер-Тетуан-эль-Хосейма, Фес-Мекнес и Восточной — язык тарифит ($^1/_5$ всех бербероязычных: племена айт уриагель, гелайя, гзеннайя, темсаман, айт саид и др.), в оазисах Фигига у границы с Алжиром — зенатские диалекты.

Марокканские евреи (по разным оценкам, от 2,5 до 6 тыс. чел.— крупнейшая диаспора в Сев. Африке) после репатриации подавляющего их большинства в Израиль проживают гл. обр. в Б. Касабланке, а также в Рабате и Марракеше (исторически жили также в Фесе, Эль-Джадиде и Сафи). Численность выходцев из стран Европы (ок. 60 тыс. чел.) резко сократилась в связи с массовой эмиграцией: французы проживают в атлантических портах, прежде всего в Танжере, испанцы — в городах Средиземноморья; итальянцы, португальцы, швейцарцы, немцы, англичане и др.— преимущественно в Танжере и Касабланке; широкое распространение имеют французский и испанский (на севере) языки.

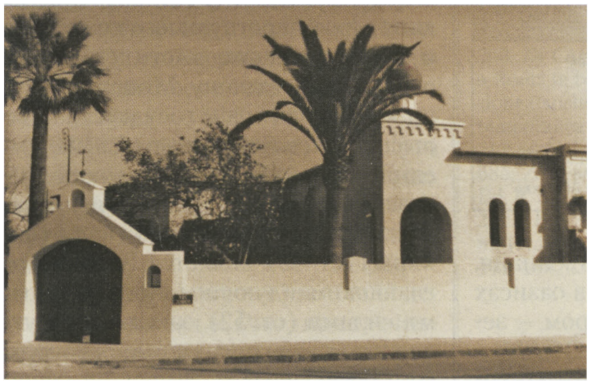
По оценке на 2015 г., естественный прирост населения составил 1%; уровень рождаемости — 18,2 чел. на 1 тыс. жителей; уровень смертности — 4,81 чел. на 1 тыс. жителей; показатель фертильности — 2,13 ребенка на 1 женщину; младенческая смертность — 23,6 умерших на 1 тыс. живорожденных. В возрастной структуре: 26,4% — дети до 14 лет, 67,2% — лица от 15 до 64 лет, 6,4% — лица 65 лет и старше. Средний возраст — 28,5 года; средняя продолжительность жизни — 76,7 года (мужчины — 73,6, женщины — 79,9). Средняя плотность населения — 70 чел. на 1 кв. км. Грамотность — 68,7% (мужчины — 78,6%, женщины — 58,8%). Уровень урбанизации — 60,2%.

Государственное устройство. М.— унитарное гос-во. Форма правления — конституционная монархия. Действует 6-я Конституция, принятая 1 июля 2011 г. (предыдущие были приняты в 1962, 1970, 1972, 1992, 1996). Глава гос-ва — король (ст. 45), чья личность неприкосновенна (ст. 46). Политическая власть и религ. авторитет наследуются «по прямой мужской линии в порядке первородства» в династии Филалидов (в ветви Мухаммада VI) (ст. 43). Критика в адрес царствующего семейства и монархических институтов преследуется по закону. Монарх, будучи «руководителем государства, его высшим представителем, символом единства нации, гарантом постоянства и постоянного развития», издает имеющие силу закона указы (дахиры) (ст. 42), является Верховным главнокомандующим Вооруженными силами (ст. 52), заключает и утверждает международные договоры (ст. 55), назначает от партии парламентского большинства главу правительства — премьер-министра, генерал-губернаторов областей (вали) и губернаторов провинций и префектур (амиль). Премьер-министр официально имеет право самостоятельно формировать Совет министров; фактически подбор кандидатов остается прерогативой монарха (ст. 47). Высший орган законодательной власти — парламент, состоящий из верхней палаты советников (90–120 мест; избирается на 6 лет коллегией выборщиков по спискам городских, областных и префектурных советов, Торговой палаты и различных профессиональных союзов) и нижней палаты представителей (395 мест; избирается на 5 лет путем прямых всеобщих выборов: 90 мест — по национальным спискам, в к-рых 60 позиций закреплено за женщинами, а 30 — за мужчинами моложе 40 лет; остальные — по многомандатным округам). Судебная система М. включает Верховный суд в Рабате, Конституционный суд, апелляционные суды и мировые суды «садад» (низшей инстанции). Существует система военных судов. Высокая палата правосудия рассматривает злоупотребления

должностных лиц. Для решения споров в частном коммерческом секторе созданы трудовые трибуналы.

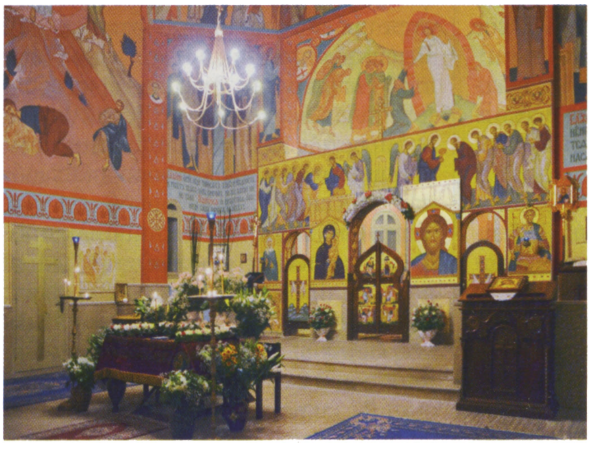
Религия. 98,7% населения М. исповедует ислам (менее 0,1% — шииты, остальные — сунниты), ок. 1,1% — христианство (ок. 0,7% — католики, ок. 0,4% — протестанты и православные; только ок. 0,1% населения являются принявшими крещение марокканцами), ок. 0,02% — иудаизм.

Православие. В М. действуют 3 правосл. храма: в честь Благовещения Пресв. Богородицы в Касабланке в юрисдикции *Карфагенской митрополии Александрийской Православной Церкви* (ок. 3 тыс. прихожан в столице и ряде портовых городов); в честь Воскресения Христова в Рабате в юрисдикции *Русской Православной Церкви;* в честь Успения Пресв. Богородицы в Касабланке в юрисдикции *Русской Православной Церкви за границей.*



Церковь Успения Пресв. Богородицы в Касабланке. 1958 г.

Первоначальную основу правосл. общины составили белые эмигранты из Франции и Балканских стран. В 1927 г. иером. Варсонофий (Толстухин; с 1932 архимандрит) по поручению управляющего рус. правосл. приходами в Зап. Европе митр. *Евлогия (Георгиевского)* и по благословению патриарха Александрийского *Мелетия II* учредил об-во «Православная Церковь и русский дом в Марокко» (Église orthodoxe et foyer russe au Maroc), в 1929–1932 гг. построил и освятил церкви Воскресения Христова в Рабате и Св. Троицы в Хурибге. В нач. 30-х гг. XX в. приход, где служили 3 иеромонаха (2 — в Рабате, 1 — в Хурибге), объединял ок. 280 семей по всей стране. В 1932 г. была открыта часовня прп. Сергия в Марракеше, в 1933 г.— домовая ц. Успения Пресв. Богородицы в Касабланке. В 1945 г., после воссоединения Западноевропейского Экзархата русских православных приходов во главе с митр. Евлогием с РПЦ МП, архим. Варсонофий принял гражданство СССР. В связи с этим в 1948 г. часть касабланкского отдела во главе с адмиралом А. И. Русиным и кнг. В. В. Урусовой вышла из общества «Православная Церковь и русский дом в Марокко» и образовала при ц. Успения Пресв. Богородицы об-во «Русское православное сообщество и церковь в Марокко» (Communauté et Église orthodoxe russe au Maroc). При поддержке эмигрантов 2-й волны (гл. обр. приехавших в М. во время второй мировой войны) они приняли от РПЦЗ прот. *Митрофана (Зноско-Боровского),* возглавившего в 1950 г. Марокканское благочиние Женевской и Западноевропейской епархии РПЦЗ. В 1952 г. приход во главе с настоятелем Воскресенской ц. Митрофаном (Ярославцевым) объединял ок. 120 чел., проживавших в 12 городах, с храмами в Рабате и Хурибге, РПЦЗ подчинялись 2 прихода — в Касабланке (объединял в 3 домовых храмах ок. 800 чел.) и в Рабате (насчитывал ок. 200 чел.).

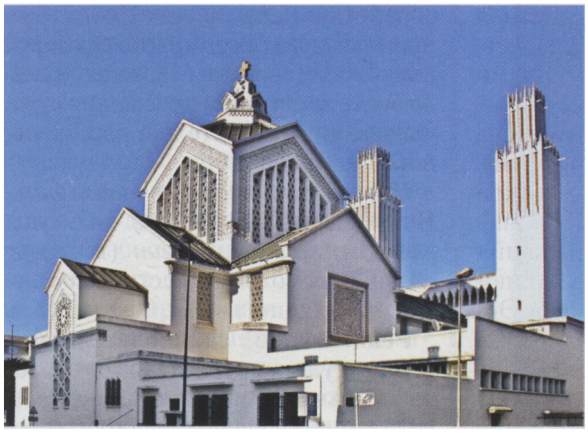


Интерьер ц. Воскресения Христова в Рабате. Фотография. 2012 г.

В 1958 г., когда РПЦЗ сделала новую ц. Успения Пресв. Богородицы в Касабланке центром своей администрации в Сев. Африке, Воскресенский приход разорвал с ней связи, пересмотрев свой устав, а впосл. наладил контакты с др. зарегистрированными в М. Церквами. Противостояние общин смягчилось после провозглашения независимости М. и прекратилось в 60-х гг. XX в., когда с уходом из жизни и с отъездом в Европу и Америку представителей 1-й волны эмиграции исчезли правосл. общины в Хурибге (ц. Св. Троицы была разобрана в 80-х гг. XX в.), Марракеше, Фесе, Мекнесе и Танжере. В 70-х гг. XX в. в связи с отсутствием прихожан РПЦЗ передала приходскую недвижимость в Касабланке в аренду семье Гнедичей с условием сохранения ц. Успения Пресв. Богородицы и возможности совершения в ней богослужений, а в 1986 г. заключила на тех же условиях договор аренды с Верховным комиссариатом ООН, офис которого был размещен на территории прихода. Службы в храме проводили священники из Зап. Европы, с 2002 г.— настоятель греч. Благовещенской ц.

После передачи в 1972 г. Воскресенского храма из ведения Западноевропейского Экзархата ОВЦС РПЦ священников назначали из Москвы. В 80-х гг. XX в.— 2000-х гг. увеличился поток эмигрантов. Эти обстоятельства способствовали сохранению прихода. В 2011 г. его настоятелем стал свящ. Максим Массалитин, при к-ром была проведена очередная перестройка храма. С 2007 г. в связи с подписанием Акта о каноническом общении между РПЦ и РПЦЗ настоятели Воскресенской ц. периодически совершали богослужения в Успенском храме. После череды юридических конфликтов 2004–2011 гг. эта церковь в 2012 г. оказалась под угрозой сноса, в 2013 г. была возвращена приходу РПЦЗ, возобновившему там богослужение.

Римско-католическая Церковь в М. представлена архиеп-ством Рабат (25 приходов, 22 тыс. прихожан, 14 священников (An. Pont. 2014. P. 598); кафедра — собор св. Петра в Рабате; архиепископа поставляют из французов); архиеп-ством Танжер (8 приходов, ок. 660 прихожан, 10 священников (Ibid. P. 723); кафедра — собор Пресв. Девы Марии Лурдской в Танжере; архиепископа поставляют из испанцев); апостолической префектурой Зап. Сахара (2 прихода, ок. 240 прихожан, 2 священника (Ibid. P. 1063); кафедра — собор св. Франциска Ассизского в Эль-



Католический собор св. Петра в Рабате. 1921 г.

Аюне). Все 3 диоцеза подчиняются непосредственно Папскому престолу и входят в Епископскую конференцию Сев. Африки.

Католич. Церковь непрерывно действует на территории совр. М. с XIII в. В 1219 г. посланные сюда ученики католич. св. *Франциска Ассизского* приняли мученическую кончину в Марракеше и Сеуте. Позднее епископом земель, находившихся под властью Альмохадов, стал свящ. Доминик, пребывавший в Фесе, в 1232 г. он был замучен, и через 2 года еп-ство было перенесено в Марракеш. С XIV в. в М. действовали ордены мерцедариев и тринитариев, занимавшиеся выкупом рабов и их обращением в христианство. В авг. 1472 г. папа Римский *Сикст IV* буллой «Clara devotionis» выделил из еп-ства Сеута, подчинявшегося архиеп-ству Лиссабон, еп-ство Танжер, к-рое в янв. 1514 г. передало часть своей территории новому еп-ству Фуншал, а в сент. 1540 г. вошло в архиеп-ство Эвора. В 1566 г. еп-ство Марракеш было упразднено, в июне 1570 г. еп-ства Танжер и Сеута были объединены, но из-за конфликта Папского престола с Португалией кафедра объединенного епископства оставалась вакантной еще полвека. Учрежденная в нояб. 1630 г. апостолическая префектура Марокко, подведомственная францисканцам из Андалусии, в июле 1693 г. была преобразована в апостолический викариат, но в 1-й пол. XVIII в. утратила этот статус, придя в упадок (там служили 3 францисканца). Прекращение работорговли в сер. XVIII в. способствовало появлению на подчиненной префектуре территориии большего количества католиков (в т. ч. торговцев и моряков), но только в апр. 1908 г. папа Римский *Пий X* вернул префектуре статус викариата. В июле 1923 г. папа *Пий XI* разделил его на 2 викариата — Рабат и Танжер — соответственно в зонах франц. и испан. протекторатов на землях султаната. Окончательное оформление структуры католич. Церкви в М. относится к понтификату *Пия XII*, к-рый в июле 1954 г. на части территории викариатов Танжер и Гардая учредил апостолическую префектуру Испанской Сахары и Ифни (с мая 1970 — Испанской Сахары, с мая 1976 — Зап. Сахары), а затем возвел в ранг архиеп-ств викариаты Рабат (сент. 1955) и Танжер (нояб. 1956).

В сер. XX в. большинство паствы составляли выходцы из европейских стран, гл. обр. из Франции и Испании, а также из Италии и Португалии. Их численность резко упала в 60–70-х гг. XX в. (с 3 до 0,4% населения страны). В 90-х гг. XX в.— 2000-х гг. к ним присоединились трудовые и транзитные мигранты из Африки южнее Сахары (преимущественно из бывш. франц. колоний). Несмотря на закрытие большинства католич. храмов и часовен и сокращение количества монахов-миссионеров (за 1960–1977 в 11 раз), ордены францисканцев и иезуитов сохранили свои позиции в системе образования (за тот же период число опекаемых ими учебных заведений различного уровня – семинарий, частных школ и т. д.— выросло на $^1/_3$).

Протестанские церкви, деноминации и секты. Первыми протестантами среди марокканцев стали выходцы из евр. общины, среди которой со 2-й пол. XIX в. вело проповедь англикан. Лондонское об-во по распространению христианства среди иудеев (London Society for the Propagation of Christianity among the Jews), открывшее свое 1-е отд-ние в Могадоре в 1874 г. Затем на той же ниве подвизались Церковная миссия для евреев (Mildway Mission to the Jews) и церковь Эммануэль (Eglise Emmanuel). Наряду с англиканами лидировали методистские и пресвитерианские орг-ции. Штаб-квартиры в Танжере имели Британское Библейское об-во (British and Foreign Bible Society, с 1903) и Северо-африканская миссия (North Africa Mission, с 1904), из которых последняя в 1959 г. объединилась с шотл. Миссией Южного Марокко (Southern Morocco Mission), основанной в 1888 г. В 80-х гг. XX в. она присоединилась к организации «Арабская мировая миссия», к-рая в нач. XXI в. насчитывала ок. 350 чел. в стране. В 1894 г. в стране развернул работу неденоминационный Миссионерский союз Священного Писания (Gospel Missionary Union, ныне Avant Ministries), созданный под эгидой амер. Юношеской христианской ассоциации (YMCA). В 1952 г. его члены, с 1901 г. работавшие в горах Атлас, учредили «библейский институт», в задачи которого входил перевод НЗ на арабские и берберские диалекты и к-рый был закрыт в 1967 г. после изгнания иностранных миссий из М.

В наст. время крупнейшей протестант. деноминацией в стране является *кальвинизм*, представленный Евангелической Церковью Марокко (ЕЦМ; Eglise evangelique au Maroc), насчитывающей ок. 3 тыс. приверженцев (гл. обр. европейцев и выходцев из Тропической Африки — мигрантов и учащихся вузов). 12 пасторов проводят богослужения в Рабате, Касабланке, Танжере, Тетуане, Фесе, Марракеше, Мекнесе, Уджде, Агадире, Мухаммадии, Кенитре, Ифране. Руководство ЕЦМ осуществляет синод. С 1922 г. среди колонистов-французов были представители кальвинистских общин, которые в 1938 г. объединились в Реформатскую Церковь Франции. После провозглашения независимости М. и с притоком кальвинистов-нефранцузов (из Германии, Швейцарии и сканд. стран) в 1958 г. была образована независимая ЕЦМ с центром в Касабланке. Введенный в 1963 г. запрет на христианскую проповедь среди коренных марокканцев ограничил деятельность ЕЦМ работой с экспатриатами, после чего она перевела бóльшую часть своих исполнительных органов во Францию и Египет и сосредоточилась на благотворительных проектах. В 2004 г. ЕЦМ вошла в Сообщество «Миссия в церквах» (Communaute d'eglises en mission), в 2010 г.— во Всемирный альянс реформатских Церквей. Весной того же года в ходе кампании марокканских властей против прозелитизма ок. 150 прихожан-иностранцев подверглись депортации.

Англиканская Церковь М. в составе диоцеза Европы представлена 2 капелланствами — в Касабланке (ц. во имя ап. Иоанна Богослова) и Танжере (ц. св. Андрея), вокруг к-рых группируется ок. 1 тыс. верующих. От десятков до сотен прихожан насчитывают приверженцы *адвентистов седьмого дня, Иеговы Свидетелей* и др.

Активность (с т. зр. марокканского законодательства — полулегальная или нелегальная) амер. церквей и конгрегаций (Международная протестантская Церковь в Касабланке (Casablanca International Protestant Church), Церковь Вторника в Танжере (Tanger Tuesday Church/Tangier International Protestant Church), Церковь Понедельника в Марракеше (Marrakech Monday Church/Marrakech International Protestant Church), Международная Церковь в Рабате (Rabat International Church)) в отдаленных районах преимущественно атласской зоны и юга привела в 2000-х гг. к формированию протестант. сообществ из числа крипто-христиан, прежде всего берберов, численность к-рых не поддается точному определению ввиду отсутствия офиц. данных (от 1 до 150 тыс. чел.; наиболее реалистичные оценки — ок. 4–5 тыс. чел.).

Ислам. Мусульмане в М. в основном сунниты маликитского мазхаба. В XII–XVI вв. сложились 2 духовно-интеллектуальные тенденции, которые никогда не порывали друг с другом. Элитарное «городское» направление основывалось на изучении письменного наследия коранических наук (его традиц. средоточие — медресе Аль-Каравийин в Фесе и Ибн Юсуфа в Марракеше), низовое «сельское» базировалось на почитании «святых» марабутов (мурабит), или «угодников» (вали), как посредников между верующим и Богом и было тесно связано с суфийскими тарикатами. Число тарикатов превышает полтора десятка, они глубоко укоренились в марокканском социуме, пополняя свои ряды за счет крестьянства (особенно берберского) и наиболее консервативных групп торгово-ремесленных слоев. Наиболее крупный и влиятельный тарикат — шазилийя (с XIII в.), многочисленные ответвления к-рого фактически превратились в самостоятельные братства: с XV в.— заррукийя (центр — Фес), юсуфийя и джазулийя, от последней в свою очередь в XVI в. ответвились шаркавийя (в Хурибге) и исавийя (или айсауа), известная ежегодными красочными празднествами (маусимами), привлекающими тысячи участников в ее центры — Мекнес и Фес; с XVI в.— газийя (на юге, вокруг Тамгрута и Сиди-Ифни); с XVII в.— влиятельная в сельской местности насирийя; с XVIII в.— тайибийя (в Кенитре), хансалийя (у алж. границы) и особенно популярная среди городских низов Эр-Рашидии хамадиша (или хамадша, имеет собственные ветви (дагугийя, саддакийя, рияхийя, касимийя) в Мекнесе и Сале; с XIX в.— даркавийя с ответвлениями (киттанийя и харракийя). Существуют также сугубо локальные братства: шабийя (с XV в. с центром в Аземмуре), раххалийя и «бродячий орден» хаддава (с центром в Тазарте). На востоке распространена кадирийя (известная здесь как джилала), имеющая местное ответвление бутшишийя. Среди верхних слоев горожан (особенно на юге, в Ифни) популярна тиджанийя.

Хариджиты-ибадиты представлены среди мусульман М. незначительным меньшинством преимущественно берберских крестьян из племен малаина, гиата, шавийя, саура и др., проживающих у границы с Алжиром. До недавнего времени среди горцев и селян стойко удерживались те или иные элементы доислам. верований и культов.

Шиизм, исповедуемый по преимуществу выходцами из Ливана и Ирака (по разным оценкам, от 3 до 8 тыс. чел.), фактически находится вне закона (особенно после разрыва в марте 2009 дипломатических отношений М. с Ираном и в связи с деятельностью «Хизбаллы»).

Иудаизм распространен прежде всего в Касабланке, где функционирует более 10 конфессиональных школ (ок. 800 учащихся), неск. синагог и мемориальных построек. За сохранностью гробниц 13 почитаемых иудейских законоучителей следят не только представители власти, но и мусульм. население. Эти иудейские реликвии служат объектом сезонного паломничества верующих иудеев, в т. ч. из Израиля (где существует полумиллионное сообщество выходцев из М.). Короли Хасан II (1961–1999) и Мухаммад VI (с 1999) неоднократно открыто заявляли о недопустимости притеснений в отношении иудейского меньшинства и инициировали массовые демонстрации лояльности к марокканскому еврейству: напр., в мае 1999 г. был проведен съезд Всемирного союза марокканских евреев в Марракеше, стало более доступным посещение страны для представителей евр. диаспоры.

Новые религиозные движения. В городах М. ок. 400 чел. являются адептами *Бахаи религии* (в стране с 1946), несмотря на жесткие преследования общины в нач. 60-х гг. XX в.

Религиозное законодательство. Конституция провозглашает ислам «официальной религией государства, гарантирующего свободу вероисповедания остальных религий» (ст. 3), называя «умеренные принципы мусульманской религии» в числе руководящих принципов гражданского поведения наряду с «коллективизмом, федерализмом», а также с «национальным единством с учетом различных культур, с конституционной монархией и демократическим выбором» (ст. 1). Король, носящий почетный титул «повелитель верующих» (амир аль-муминин), выступает гарантом уважения к ислам. ценностям и свободного отправления др. культов. Он председательствует в Высшем совете теологов (улама), утверждая вынесенные им решения (фетвы) по тем или иным вопросам на основе предписаний ислама (ст. 41). Роль и место шариата в публичном праве не могут являться предметами конституционной реформы (ст. 175). Изучение основ маликитского мазхаба на разных уровнях обязательно в общественных учебных заведениях начиная с коранических школ-мсид и поощряется властями в противовес растущему влиянию салафитов. Семейный кодекс (Мудаввана), определяющий со ссылкой в преамбуле на «истинные замыслы и конечные цели щедрого и терпимого ислама» личный статус граждан-мусульман, признает особый статус граждан-иудеев и подчинение иностранцев их национальным законам, за исключением отношений с марокканцами мусульм. исповедания, на к-рых его действие распространяется вне зависимости от факта принятия ими др. гражданства (ст. 2). Отступничество от ислама по сути ставит марокканца вне закона, хотя это прямо и не оговаривается в юридических текстах: помимо «гражданской смерти» публичное заявление о своей новой вере или хранение христ. богослужебной лит-ры на араб. языке может быть интерпретировано как прозелитизм, к-рый при

свидетельстве определенного числа очевидцев-мусульман влечет за собой санкцию Уголовного кодекса (от штрафов до краткосрочных тюремных сроков — ст. 220). «Употребление средств обольщения с целью поколебать в вере мусульманина или обратить его в другую религию, используя его слабость или потребности либо применяя в этих целях учебные заведения, учреждения здравоохранения, убежища или приюты» в отношении юридических лиц карается временным или окончательным закрытием данного учреждения, что обосновывает, в частности, отказ Церквам в праве принимать новообращенных марокканцев.

История. ***Древность и античность (до VII в.).*** В VII тыс. до Р. Х. Сев.-Зап. Африку освоили земледельцы и скотоводы из Вост. Средиземноморья, принадлежавшие к индосредиземноморской большой расе евразийского ствола и говорившие предположительно на языке, к-рый являлся предковым для берберо-ливийской группы афразийской семьи. Они привнесли в этот регион технологии «неолитической революции» и оставили многочисленные наскальные изображения. С утверждением неолита в V–IV тыс. до Р. Х. произошел переход от охоты и собирательства к возделыванию зерновых, освоению гончарного дела и ткачества.

На рубеже II и I тыс. до Р. Х. вдоль средиземноморских берегов М. расселились финикийцы из Тира. Первое известное здесь финик. поселение возникло ок. 1000 г. до Р. Х. в Русадире (ныне Мелилья). Распространение их духовной культуры и трудовых

Триумфальная арка в Волюбилисе. 1-я четв. III в. по Р. Х.

навыков среди автохтонов определило особенности позднейших берберских языков и верований, гл. обр. в приморских районах; области нагорного Атласа испытали это влияние в меньшей степени. Потомки ти-

Святые мученики Маркелл и Кассиан Танжерские. Икона. 2011 г. (ц. Воскресения Христова в Рабате)

рийцев, карфагеняне, основали города как на атлантическом побережье — Тингис (ныне Танжер), Ликс (ныне Эль-Араиш), так и южнее, вплоть до совр. Эс-Сувейры.

Во II в. до Р. Х., по окончании Пунических войн, царство Мавритания, занимавшее север совр. М. и запад совр. Алжира, со столицей в окрестностях совр. Орана попало под влияние Римской республики и в 27 г. до Р. Х. признало ее верховенство, когда мавританский правитель Юба II женился на Клеопатре Селене, дочери Марка Антония и Клеопатры VII. В 40 г. по Р. Х. их сын Птолемей был умерщвлен по приказу имп. Клавдия, а его владения ок. 45 г. были разделены на провинции — Мавританию Цезарейскую (северо-восток совр. М. и северо-запад совр. Алжира) со столицей в Цезарее Мавританской (ныне Шершель в Алжире) и Мавританию Тингитанскую (по названию г. Тингис), занимавшую территорию на юге вплоть до совр. Рабата, со столицей в Волюбилисе (к северу от совр. Мекнеса), где были обнаружены пунические надписи.

Интенсивная рим. колонизация способствовала распространению ирригации, введению новых зерновых и субтропических культур, ускорению процессов социальной стратификации, зарождению крупного землевладения и росту городов (Сале, Банаса и др.), где концентрировались романизованные латифундисты и рабовладельцы, но не затронула родоплеменных отношений на большей части территории совр. М. В 69 г. Мавритания Тингитанская попала под управление наместников Бетики (юг Пиренейского п-ова). В 172 г. племена берберо-ливийцев (известные античным авторам как мавры) захватили мн. округа Испании, откуда их затем выбил Септимий Север. В 285 г. Диоклетиан вывел легионы с юга провинции. В 429 г. в Септеме (ныне Сеута) высадились вандалы, захватившие север Мавритании Тингитанской, который после 533–541 гг. перешел к Византии, а в 618–621 гг. принадлежал вестготам. Усилившийся налоговый гнет вызывал многочисленные восстания берберо-ливийцев, к-рые стимулировали консолидацию племенных объединений протогосударственного типа.

Самые ранние упоминания о проповеди христианства в Сев.-Зап. Африке относятся к г. Тингис, где, по преданию, в 298 г. принял мученический венец св. Маркелл Центурион (*Delehaye H.* Les actes de S. Marcel le centurion // AnBoll. 1923. Vol. 41. P. 257–287). На Карфагенском Соборе 484 г. присутствовало более 40 епископов из Мавритании Тингитанской и соседней Мавритании Ситифенской (Церковные историки IV–V вв. М., 2007. С. 97–169, 175–188). В отличие от Африки и Нумидии влияние донатистов здесь было весьма слабым, но благодаря покровительству вандальских и вестготских королей в Тингисе на протяжении определенного промежутка времени (предположительно до X в.) функционировала арианская епископская кафедра. Об относительной устойчивости лат. традиции даже среди той части мавров, к-рая политически обособилась от византийцев, контролировавших только Септем и Тингис, свидетельствует богатая лат. эпиграфика Волюбилиса, датируемая периодом вплоть до сер. VII в. (*Conant J.* Staying Roman: Conquest and Identity in Africa and the Mediterranean, 439–700. Camb.; N. Y., 2012).

М. под властью арабо-берберских династий (VIII–XV вв.). Ок. 682 г. войско дамасских Омейядов

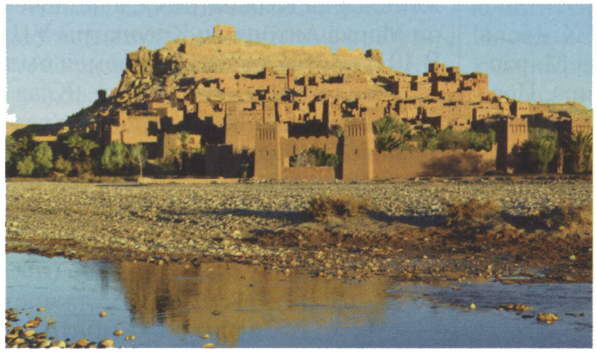
под командованием Укбы ибн Нафи, пройдя через всю Сев. Африку, вышло к Атлантическому океану в низменности Сус (долина р. Драа). С 702 г. омейядский полководец Муса ибн Нусайр подчинил предсахарские оазисы, а в 711 г. его военачальник Тарик ибн Зияд захватил полуостров, к-рый с тех пор носит его имя — Гибралтар (Джабаль-Тарик, «гора Тарика»), оттуда он вторгся на юг Испании (Андалус). В сер. VIII в. среди берберов утвердился ислам в хариджитской форме, отличавшейся эгалитаристскими и аскетическими тенденциями. Берберы вели ожесточенную борьбу против Дамаска, поводом для к-рой послужила жесткая фискальная политика халифских властей, обложивших местных кочевников и земледельцев подушной и поземельной податью (харадж). Первые поселения арабов на территории совр. М. возникли во 2-й пол. VIII в., после основания Сиджильмасы (757). После смены омейядского режима на аббасидский и переноса столицы халифата в Багдад на дальний запад мусульм. державы (Магриб) бежали от очередных гонений как подлинные, так и мнимые потомки Мухаммада — шарифы. Один из них, Идрис, в 788 г. основал небольшой эмират с центром в Волюбилисе, но в 791 г. внезапно умер (предположительно отравлен эмиссаром халифа). Его сын Идрис II (ум. в 828) перебрался в Фес, к-рый стал известен как средоточие араб. цивилизации в Дальн. Магрибе. Здесь к сер. IX в. вокруг мечети Аль-Каравийин вырос крупный центр ислам. культуры.

Идрисиды заложили основания мусульм. государственности в Магрибе, где в VIII–IX вв. господствующим направлением ислама был, вероятно, шиизм, причем нередко в его крайних, сектантских формах (берберские племенные имаматы бергвата, бану-мидрар и др.). В 20-х гг. IX в. Идрисидский эмират распался на неск. княжеств, в X в. северо-запад Африки подпал под владычество исмаилитского халифата Фатимидов. В последующие десятилетия благодаря расширению сети городских поселений вокруг соборных мечетей и торгово-ремесленных кварталов продолжился процесс утверждения арабо-мусульм. традиций в Дальн. Магрибе. В X–XI вв. здесь утвердился суннизм, сохранялась многочисленная евр. община. Смыкаясь с берберской верхушкой, знатные арабы формировали новую господствующую группу, быстро вытеснившую латифундистов античного типа и пользовавшуюся привилегиями собственников и ленных держателей преимущественно на крайнем северо-западе магрибинских земель.

Впервые весь Дальн. Магриб был объединен под эгидой одной династии в сер. XI в., когда сюда с юга продвинулись берберы-лемтуна из конфедерации санхаджа, эмиры к-рых, Абу Бакр ибн Умар и его двоюродный брат Юсуф ибн Ташфин, в 50-х гг. XI в. стали приверженцами ригористского направления в маликитском суннизме и создали воинствующее движение Альморавидов (араб. «аль-мурабитун» — «приграничные стражи», от «рибат» — «порубежный оплот ислама»). Под лозунгами джихада Абу Бакр двинулся в юж. направлении, вглубь Африки, а Юсуф распространил свое господство на север вплоть до Алжира. В 1062 г. он основал Марракеш, куда в 1070 г. перенес свою резиденцию. Переправившись на Пиренейский п-ов, Юсуф в 1086 г. в битве при Заллаке (близ Бадахоса) разгромил кор. Леона и Кастилии Альфонсо VI.

Преемником Юсуфа стал его сын Али ибн Юсуф (1106–1043), передавший власть своим потомкам. Ок. 1120 г. Абу Абдаллах Мухаммад ибн Тумарт выступил с проповедью, к-рая легла в основу учения Альмохадов (араб. «аль-муваххидун» — «единобожники»). Ибн Тумарт в противоположность буквализму Альморавидов, к-рых он в то же время обвинял в чрезмерной роскоши и гедонизме, исходил из мессианских идей о скором явлении махди и приближении конца света. Он сочувствовал мистицизму, считая своим наставником Абу Хамида аль-Газали (с его трудами он познакомился в Багдаде), и покровительствовал суфизму. В 1121 г. Ибн Тумарт объявил Альморавидам войну, а его преемник Абд аль-Мумин в 1130 г. принял титул халифа и в 1146 г. взял Марракеш, покончив с властью Альморавидов. В результате завоевательных походов Альмохады расширили пределы своей державы на весь Андалус и Магриб вплоть до Туниса. У Аларкоса (1195) им удалось одержать крупную победу над испанцами-христианами, но уже в 1212 г. халиф Мухаммад ан-Насир потерпел сокрушительное поражение при Лас-Навас-де-Толосе, а последний альмохадский халиф был низложен в 1269 г. К 1275 г. некогда могущественная империя, потеряв почти всю Испанию, окончательно распалась на 3 магрибских султаната и 1 андалусский.

Массовая миграция бедуинских племен с востока на приатлантические равнины и в предсахарские степи (временами при покровительстве Альмохадов) и их смешение со слабо исламизированными берберами, жившими еще в полупервобытных условиях, стимулировали процессы арабизации и взаимной ассимиляции, к-рые не завершились и поныне, т. к. носители берберо-ливийских языков отступали в горные и пустынные местности. В 50-х гг. XIII в. Дальн. Магриб с Фесом и Марракешем оказался под властью берберского рода Маринидов (1195–1465), который противоборствовал с Абдальвадидами и Хафсидами, правившими соответственно в Среднем (столица Тлемсен) и Ближнем (столица Тунис) Магрибе, и находился в тесных взаимоотношениях с Насридами в Гранаде. До 1358 г. Мариниды помогали Насридам обороняться от наступавших с севера христиан, но в дальнейшем они не смогли удержаться в Андалусии. Насридскому эмиру Мухаммаду V аль-Гани (1354–1359, 1362–1391) удалось возвести на марракешский престол 2 своих ставленников. В сер. XV в. авторитет Маринидской династии, подорванный усобицами и мятежами кочевников и земледельцев, не признавался за пределами предгорий Атласа и Эр-Рифа.



Укрепленное поселение берберов (ксар) в Айт-Бен-Хадду. Фотография. 2012 г.

В XIII–XIV вв. развивалась аграрная экономика, расширились торго-

Ибн Рушд (внизу в центре) в сцене «Триумф св. Фомы Аквинского». Роспись капеллы в ц. Санта-Мария-Новелла во Флоренции. 1366–1367 гг. Худож. А. ди Бонаюто

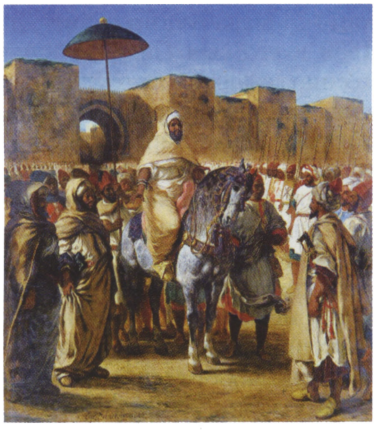
вые связи с Европой и Зап. Африкой; центром арабо-мусульм. культуры стал Фес, где, как и в других городах султаната, складывалась прослойка состоятельного купечества. Маринидские государи продолжили избранную Альмохадами линию на покровительство суфизму, который распространялся через тарикаты и обители (завии), причем интеллектуально-теологическую традицию братств потеснил простонародный мистицизм с его полуязыческими ритуалами и локальными культами. В этом процессе соединились линии преемственности 2 великих суфиев Магриба — андалусца Абу Мадьяна и марокканца Абу-ль-Хасана аш-Шазили, основателя крупнейшего в стране тариката шазилийя. При Маринидах в Фесе и Марракеше были построены большие медресе (крупнейшее — Ибн Юсуфа), неоднократно восстанавливалась и поновлялась мечеть Аль-Каравийин. В М. жили и создавали свои произведения философ Ибн Рушд, путешественник и мемуарист Ибн Баттута, обществовед Ибн Хальдун.

«Империя шарифов» (XVI–XIX вв.). С ослаблением Маринидов их султанат распался на «королевства» Фес и Марракеш (последний с XVII в. на европ. языках назывался Марокко). После падения в 1492 г. Гранады в Фес и Марракеш устремились беженцы с Пиренейского п-ова. Еще с нач. XV в. развернулась экспансия иберо-романских монархий: кастильцы утвердились на о-ве Пеньон-де-Велес-де-ла-Гомера и в Мелилье, португальцы завладели рядом портов (Сеута, Арсила, Танжер), а в нач. XVI в. основали Агадир и Мазаган (ныне Эль-Джадида), ставшие их опорными пунктами в приморской зоне и плацдармами для вторжений во внутренние районы для захвата зерна, скота и пленников.

В XVI в. восстановление единства государственности в Дальн. Магрибе (Марокко) было связано с деятельностью шарифов из рода Саадитов, происходивших из обл. Сус. Возглавляя оборонительный джихад, братья Ахмад аль-Арадж и Мухаммад аш-Шайх заняли Марракеш (1525) и отбили у «неверных» Ифни (1524), а затем Агадир, Сафи и Аземмур (1541), оставив португальцам только Танжер и Сеуту, а испанцам — Мелилью. Мухаммад, приняв султанский титул (1544), завладел Фесом (1549), а впоследствии отразил вторжение османских войск из Алжира. Этот курс продолжил его сын Абдаллах аль-Галиб (1557–1574), после смерти которого соперничество его брата и внука — Абу Марвана Абд аль-Малика и Мухаммада аль-Мутаваккиля — привело к вмешательству в марокканские дела Португалии и Османской империи. После гибели обоих претендентов в «битве трех королей» при Эль-Ксар-эль-Кебире (1578), где пал также покровитель аль-Мутаваккиля — кор. Себастиан I Португальский, султаном провозгласил себя Ахмад аль-Мансур («Победоносный»), младший брат Абдаллаха и Абд аль-Малика. Он первоначально поддерживал дружественные отношения со Стамбулом, но впоследствии успешно сдерживал натиск османских войск. В 1590 г. аль-Мансур направил на юг экспедицию для захвата Томбукту, к-рая завершилась разгромом богатого царства Сонгай и установлением полувековой гегемонии марокканцев над сев. излучиной р. Нигер и караванным маршрутом доставки западноафрикан. золота на север.

После кончины Ахмада аль-Мансура в 1603 г. династический режим Саадитов вступил в полосу упадка. На этом фоне постепенно возвысилось др. шарифское семейство Филалидов, к-рые в 30-х гг. XVII в. объединили значительную часть Юж. Марокко с центром в Сиджильмасе. Их предводитель Мулай Мухаммад аш-Шериф провозгласил себя имамом (1631) и одержал решающую победу над своими главными соперниками — марабутами завии Дила. В 1659 г. его сын Сиди Мухаммад вытеснил саадидских султанов из Марракеша, но вскоре был убит своим братом Мулай ар-Рашидом, который стал 1-м полновластным государем новой династии (1664–1672). В XVII в. в основном через завии происходила интеграция тарикатов в марокканское общество. Сакрализация образов наиболее прославленных наставников делала их захоронения местами паломничества как богословов, так и рядовых верующих, почитающих их мистическую благодать (барака). Значительное укрепление центральной власти выразилось в становлении т. н. системы махзена (араб.— «казнохранилище») — деспотического правления, при котором за султаном М. признавался авторитет халифа и «повелителя верующих». Она достигла апогея при сыне ар-Рашида Мулай Исмаиле (1672–1727), который основал новую столицу Мекнес и заметно расширил отношения с европейцами. Он создал мощный военно-административный аппарат, который противопоставил влиянию торговцев-фаси и богословов-улама, периодически не подчинявшихся и не уплачивавших налогов. В 1708 г. городские улама только под угрозой ареста и конфискации собственности узаконили набранную Исмаилом гвардию «абид аль-Бухари» («рабов аль-Бухари», по названию суннитского сборника хадисов, на к-ром присягали гвардейцы-невольники), а в 1720 г. султан, чтобы пополнить казну, захватил Фес, где реквизировал огромные средства. После смерти Мулай Исмаила последовала череда дворцовых переворотов, а султанская власть признавалась только в главных городах. Чтобы покончить с засильем непокорных «абид аль-Бухари», сын Исмаила Мулай Абдаллах (1727–1757, с перерывами) стремился опереться на араб. полукочевое ополчение удайя и берберские племена Ср. Атласа, а его преемник Сиди Мухаммад ибн Абдаллах

(1757–1790) в 1760–1770 гг. подчинил удайя Феса, а позднее распустил и гвардию «абид аль-Бухари». Одновременно он отнял у португальцев Мазаган и в 1765 г. основал порт Могадор (ныне Эс-Сувейра). В 1767 г. для получения доходов от таможенных пошлин и от сборов за предоставление монополий Сиди Мухаммад подписал первые капитуляционные соглашения с Францией и Испанией. В 1777 г. он первым из всех глав гос-в признал независимость США и в 1786 г. заключил с ними договор о мире и дружбе, что обострило отношения с Великобританией. При осаде Гибралтара (1779–1783) Сиди Мухаммад поддержал испанцев, удалив из своих владений британского консула и более 100 его соотечественников.



Выезд султана Марокко из дворца в Мекнесе. 1845 г. Худож. Э. Делакруа (Музей августинцев, Тулуза)

В 1819 г. его сын Мулай Сулейман (1792–1822) потерпел поражение от берберского племенного союза айт умалу и смог вернуть северные районы М. только при помощи европейцев. В 1820 г. произошел бунт против наместника Феса, организованный городским купеческим патрициатом (частично состоял из новообращенных евреев), который отныне занял видное место в экономической и политической жизни страны.

В кон. 30-х гг. XIX в., после захвата французами Алжира, сначала горожане Тлемсена, а затем предводитель восстания на западе этой страны эмир Абд аль-Кадир заявили о готовности принять марокканское подданство, в котором им под давлением Парижа было отказано. Когда в 1844 г. султан Мулай Абд ар-Рахман (1822–1859) отправил войско на помощь Абд аль-Кадиру, скрывавшемуся в его владениях, французы в авг. бомбардировали Танжер и Могадор, а в сент. на р. Исли, у границы с алж. землями, разгромили его силы, заставив отказаться от поддержки мятежному эмиру и принять условия конвенции о разграничении. В 1845 г. ее заменил Лалла-Марнийский договор, по которому значительная часть алжиро-марокканской границы осталась неопределенной, что впосл. давало Парижу повод неоднократно нарушать условия договора. В 50-х гг. XIX в., стремясь помешать проникновению Франции с востока и справиться с очередной волной восстаний, Абд ар-Рахман заручился поддержкой Великобритании и в 1856 г. подписал с ней договор о торговых преференциях, который открыл импорт брит. товаров через Гибралтар. Вскоре аналогичные привилегии получили др. европ. нации и импорт готовых товаров промышленного производства подорвал сельское и городское ремесло (особенно в Фесе). В правление Сиди Мухаммада IV (1859–1873) постоянные интервенции и морская блокада султаната, нарушавшая его многовековые связи со странами Средиземноморья, а также внутренние распри и перевороты подорвали могущество махзена.

В 1859–1860 гг. разразилась испано-марокканская война из-за разногласий по вопросу о границах Сеуты, к-рая к тому времени от Португалии перешла к Испании. Испанцы захватили Тетуан, и только вмешательство Великобритании предотвратило взятие ими Танжера. Это заставило Мадрид ограничиться получением значительной денежной компенсации и присоединением бухты Сиди-Ифни на атлантическом побережье М. Султан Мулай Хасан I (1873–1894) стремился модернизировать экономику и армию, чтобы преодолеть сепаратизм окраин, покончить с непрекращавшимися восстаниями и городскими бунтами и приостановить зап. проникновение. Чтобы уменьшить зависимость М. от к.-л. одной державы, он предложил провести конференцию по пересмотру двусторонних договоров с Великобританией и Испанией с учетом интересов др. европ. наций. Конференция, прошедшая в 1880 г. в Мадриде, расширила капитуляционные привилегии и освободила европейцев от

Католическая ц. Богоматери Победительницы в Тетуане. 1-я пол. XX в.

уплаты подоходного налога на торговую и сельскохозяйственную деятельность. В 1906 г. Альхесирасская международная конференция завершилась подписанием договора, юридически оформлявшего права Франции и Испании в области финансов и внутренней безопасности на территории соответственно юж. и сев. частей султаната. С 1907 г. Франция и Испания приступили к оккупации территории М. В марте 1912 г. был заключен Фесский договор, передавший Парижу контроль над внешней политикой и обороной М. В нояб. 1912 г. Франция и Испания подписали договор о разграничении протектората, предусматривавший франц. контроль (через генерального резидента) над $^{4}/_{5}$ территории султаната ($^{9}/_{10}$ населения), испанский контроль (через верховного комиссара) — над оставшейся $^{1}/_{5}$ на крайнем севере и предсахарском юге ($^{1}/_{10}$ населения). Позднее испанское Юж. М. на время слилось с Испанской Сахарой (1924). Танжер стал международной зоной под управлением смешанной администрации. Султан Мулай Юсуф (1912–1927) по сути передал всю полноту власти франц. генеральному резиденту маршалу Ю. Лиоте.

Период протектората (1-я пол. XX в.). В 20-х гг. XX в. колонизаторы столкнулись с широкомасштабным восстанием рифских горцев во главе с Мухаммадом ибн Абд аль-Керимом. В июле 1921 г. он разбил испан. колониальную армию под Анвалем и изгнал ее из Эр-Рифа, провозгласив на освобожденных землях республику. К 1924 г. испанцы сохранили только ряд пунктов на

побережье. Опасаясь распространения освободительного движения на всю Сев. Африку, Мадрид объединил усилия с Парижем, и против ибн Абд аль-Керима выступила 250-тысячная армия под командованием испан. диктатора М. Примо де Риверы и маршала Франции А. Ф. Петена, которая после ожесточенного противоборства в 1926 г. покончила с Рифской республикой. Впосл. отдельные вооруженные отряды повстанцев продолжали действовать в Атласских горах (Таза, 1926; Тафилалет, 1928; Тадла, 1929; Высокий Атлас и Антиатлас, 1932–1934).

К 30-м гг. XX в. ключевые позиции в экономике М. (промышленность, транспорт, торговля, сельское хозяйство) постепенно захватил иностранный финансовый и индустриальный капитал. Касабланка стала значимым экономическим центром М., бурно развивались горнодобывающая отрасль (производство фосфоритов и фосфорной кислоты) и широкомасштабное товарное сельское хозяйство, основанное на искусственной ирригации и культивации цитрусовых.

Султан Сиди Мухаммад ибн Юсуф, взойдя на престол в 1927 г., сплотил вокруг себя разрозненные силы, стремившиеся к независимости М. Первым значимым поводом к их выступлению послужило издание администрацией протектората дахира (указа) «О сохранении обычных прав берберов» (май 1930), имевшего целью вывод существенной части марокканской территории из юрисдикции султана и противопоставление ее населения жителям др. частей страны по этническому признаку. Протесты охватили Фес и Сале, а затем перекинулись на всю территорию М., включая испан. часть. В ходе борьбы оформились первые орг-ции партийного типа. В 30-х гг. XX в. преподаватели Аль-Каравийин шейх Абу Шуайб ад-Дуккали и шейх Мухаммад ибн аль-Араби аль-Алави создали движение салафитов, рассматривавшее ислам I в. хиджры как спасение от гнета и разложения, вызванного проникновением европейцев. В Сев. М. ситуация осложнялась вовлечением «туземных» контингентов в гражданскую войну в Испании (1936–1939), к-рая послужила фоном для антифашистских выступлений 1938 г.— демонстрации в Тетуане (июнь), восстания в Эль-Ксар-эль-Кебире (сент.) и др.

После капитуляции Франции в июне 1940 г. протекторат перешел под контроль правительства Виши, а его военные базы использовались вермахтом для воздушных налетов на брит. коммуникации вокруг Гибралтара и проч. операций, в то время как Танжер был включен в состав испан. М. В нояб. 1942 г. на атлантическом побережье высадился англо-амер. десант, который, покончив с герм. присутствием, сохранил у власти прежнюю франц. администрацию, но создал в М. собственные морские базы (Кенитра и др.). Во время второй мировой войны обрело реальные очертания движение за независимость М. В 1943 г. возникли Марокканская коммунистическая партия (МКП) и партия «Истикляль» (Независимость), объединявшая промышленников, землевладельцев, торговцев и интеллигенцию. «Манифест независимости» партии «Истикляль», врученный султану, генеральному резиденту и союзному командованию в янв. 1944 г., отразил идеи верности исламу, традиц. ценностям и конституционной монархии и в то же время содержал призыв к демократизации общества и «марокконизации» экономики. Мухаммад ибн Юсуф призвал к координации действий во имя достижения общей цели, народ поддержал манифест. Но репрессии со стороны франц. властей повлекли ожесточенные вооруженные столкновения.

По окончании войны режим протектората сохранился без изменений, а Танжеру был возвращен международный статус. Политическая жизнь либерализовалась: были освобождены из заключения и возвращены из ссылки партийные лидеры, разрешено издание печатных органов партии «Истикляль» и МКП. В авг. 1946 г. ЦК МКП в манифесте призвал к созданию «Марокканского национального фронта освобождения», к отмене протектората и неравноправных договоров, к созыву Учредительного собрания и образованию национального правительства. Еще большей популярностью пользовалась партия «Истикляль». Однако с кон. 1947 г. преследования левых возобновились.

С 1950 г., когда президент и правительство Франции отклонили меморандумы Мухаммада ибн Юсуфа с требованием полного суверенитета для М., движение протеста приобрело всеобщий характер. В марте 1952 г. в городах прошли массовые митинги, сопровождавшиеся столкновениями с армией, в к-рых участвовала военизированная организация коммунистов «Черный полумесяц». Кульминацией выступлений стали декабрьский расстрел манифестации в Касабланке (сотни убитых, тысячи арестованных) и запрет МКП и партии «Истикляль». В авг. 1953 г. Мухаммад ибн Юсуф был смещен с престола мятежным наместником Марракеша Тхами аль-Глауи при прямом участии франц. армии и полиции и выслан вместе с семьей на Мадагаскар. Антифранц. борьба приобрела партизанские формы, а в 1954–1955 гг. всю страну накрыла волна забастовок и демонстраций. Напряженность усугубила разгоревшаяся в нояб. 1954 г. антиколониальная война в Алжире. В этих условиях французские власти были вынуждены пойти на уступки. Возвращение на трон ссыльного султана в нояб. 1955 г. и создание национального правительства в дек. превратило двор в центр национально-освободительного движения, которое добилось своей цели в 1956 г. с избранием Учредительного собрания, ликвидацией протектората сначала во французской (2 марта 1956), затем в испан. сев. зоне (7 апр. 1956), отменой международного режима для Танжера (окт. 1956; в состав М. он был инкорпорирован в янв. 1957). В 1958 г. М. была возвращена испан. юж. зона — пров. Тарфая, которую Мадрид ранее соединил со своими сахарскими колониями Сегиет-эль-Хамра и Рио-де-Оро.

Период независимости (2-я пол. XX — нач. XXI в.). В 1956–1960 гг. независимое М. со столицей в Рабате объединило 3 зоны протектората, отличавшиеся структурой экономики, системой и языком адм. управления и образования. Законодательство М. соединило шариатские (личный статус, прежде всего в городах), адатные (хозяйственные споры, брак и наследование, гл. обр. на селе) и французско-гражданские (торговое и адм. право) юридические традиции. Страну возглавил султан Мухаммад ибн Юсуф, принявший в авг. 1957 г. титул короля с именем Мухаммад V. Увидевшая свет в нояб. 1958 г. «Хартия общественных свобод» (собраний, слова, союзов) часто нарушалась представителями власти, которые уже в сент. 1959 г. наложили запрет на деятельность МКП.

С нач. 60-х гг. XX в. большинство в парламенте принадлежало роялистам, к-рые уклонялись от инициирования важных законов. Состав первых правительств определяла преимущественно «Истикляль». В 1957 г. оформилось консервативное Народное движение (НД), которое отражало интересы берберской племенной верхушки. В 1959 г. неск. радикальных политических групп покинули партию «Истикляль» и сформировали Национальный союз народных сил (НСНС), который обрушился с резкой критикой на крупных землевладельцев, абсолютизм и прозап. курс правительства.

В мае 1960 г., формируя 4-е правительство, король возглавил кабинет, сделав вице-премьером престолонаследника Мулай Хасана, к-рый 3 марта 1961 г., после смерти отца (февр. 1961), взошел на трон под именем Хасан II, став одновременно главой правительства. Новый король, еще более усиливший личную власть частыми кадровыми маневрами и суровыми наказаниями нелояльных, приступил к реализации проектов развития страны, жестко контролируя предпринимательство. Но первый 5-летний план (1960–1964) по реорганизации и деколонизации экономики потерпел неудачу, а последовавшие инициативы ограничились развитием ирригации в сельском хозяйстве и торговли. В дек. 1962 г. была принята постоянная Конституция М. В мае 1963 г. после первых парламентских выборов партии «Истикляль» и НСНС перешли в оппозицию королю: в правительстве в большинстве оказались не разделявшие взглядов «Истикляль» роялистские силы во главе с НД.

Во внешней политике в 1956–1962 гг. М. содействовало алж. национально-освободительному движению, но затем предъявило претензии на ряд порубежных районов, которые до прихода колониалистов подчинялись Филалидам. После череды непродолжительных вооруженных конфликтов (1963) М. отказалось от своих притязаний, но боевые столкновения периодически возобновлялись в 60-х гг. XX в. В начале того же десятилетия М. не признало Исламскую Республику Мавританию (ряд марокканских чиновников упоминали о правах М. на земли вплоть до р. Сенегал). В 1961 г. М. выступило инициатором созыва Касабланкской конференции африкан. стран, ставшей важной вехой в создании Организации африканского единства (ОАЕ). После окончательного вывода франц. войск (нояб. 1961) главным военно-стратегическим партнером М. стали США. В 1969 г. в состав М. вернулся испан. анклав Ифни.

В 1964–1965 гг. в городах М. прошли демонстрации промышленных рабочих, интеллигентов и студентов против роста цен на продовольствие, против инфляции и увеличивающейся безработицы, к-рые в Касабланке переросли в волнения (март 1965). В июне король под предлогом ЧП распустил парламент, принял отставку правительства и отменил действие конституции. Отныне Хасан II правил при поддержке консервативных политиков, большинства армии и сельского населения, исходя из доктрины лояльности к монарху, носителю высшей законодательной и исполнительной власти. Против демократических сил развернулись репрессии, к-рые пошли на спад с отменой ЧП и последовавшим принятием новой конституции, дополненной рядом поправок, предусматривавших парламентские выборы на основе сочетания прямого и непрямого голосования. В июле 1971 и в авг. 1972 г. военное командование предприняло попытки гос. переворота с целью свержения короля, к-рые закончились неудачей. Хасан II, утвердив принятую на референдуме в марте 1972 г. конституцию, расширившую полномочия парламента, вместе с тем отложил проведение парламентских выборов на неопределенный срок и с сент. 1972 г. перешел к управлению гос-вом посредством издания указов. В т. н. свинцовые семидесятые (annees de plomb), несмотря на умеренную либерализацию, отразившуюся в легализации ряда политических партий, усилившийся контроль махзена над обществом и череда громких процессов над радикальными оппозиционерами способствовали активизации политической эмиграции и росту критики марокканской монархии со стороны правозащитных организаций.

В нояб. 1975 г., после того как Международный суд не удовлетворил марокканские притязания на Зап. Сахару, Хасан II во главе 350-тысячной колонны подданных двинулся на эти земли мирным «Зеленым маршем». В 1976 г. М. и Мавритания по согласованию с Испанией разделили территорию Зап. Сахары: $^2/_3$ на севере отошли М., $^1/_3$ на юге — Мавритании. Местные кочевники (т. н. сахрави) при поддержке Алжира, а позднее Ливии сформировали военно-политическую организацию «Фронт ПОЛИСАРИО» и с баз на алж. территории развернули вооруженную борьбу за независимость Сахарской Арабской Демократической Республики (САДР). В 1979 г., после ряда поражений, Мавритания предпочла уступить М. свой сектор Зап. Сахары.

Парламентские выборы 1977 г. продемонстрировали успех Национального объединения независимых (НОН) — аморфной группы «дворцовых» политиков, объединенных лишь идеей верности монархии. Сильная засуха и неблагоприятная конъюнктура на мировом рынке фосфатов — главного минерального ресурса страны — заставили королевских советников в 1978–1979 гг. совместно с экспертами МВФ разработать программу жесткой экономии для сокращения дефицита бюджета, что вызвало снижение уровня жизни и, как следствие, нарастающее недовольство народа. В общественной жизни М. в 70-х гг. XX в. росла популярность исламистских идеалов. Под влиянием экономического кризиса и безработицы молодежь обращалась к строгой интерпретации суннизма, считая секулярный прогресс чуждым марокканскому обществу. Королевская власть, обладая монополией в религиозно-политической сфере, одновременно являлась и мощным сдерживающим фактором радикальных настроений. Беспорядки в М. в 1981 и 1984 гг. были вызваны ухудшением условий жизни, сокращением социальных расходов и повышением налогов. Несмотря на рост оппозиционных настроений, в 1979–1997 гг. правительство контролировали люди, преданные Хасану II и не имевшие конкретной политической аффилиации. Во 2-й пол. 80-х гг. XX в. в М. началась постепенная либерализация экономики и приватизация гос. промышленности.

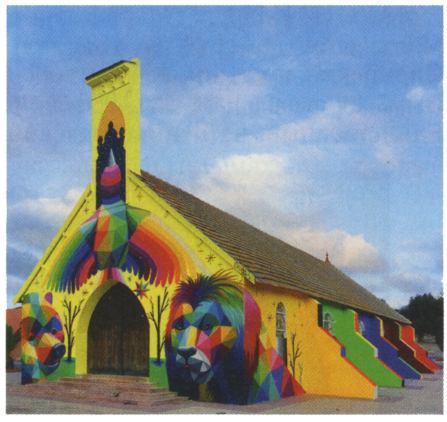
В дек. 1990 г. крупнейшие профсоюзы, протестуя против «драматического ухудшения условий жизни», объявили всеобщую стачку, в ходе к-рой были убиты десятки и ранены сотни человек. Начались судебные процессы над профсоюзными активистами и участниками забастовок. Оппозиция консолидировала силы в преддверии всеобщих выбо-

ров. В мае 1992 г. партии левой ориентации объединились в «Демократический блок» («Кутла») с требованием «глубоких конституционных реформ». В сент. референдум по новой конституции лишь незначительно ограничил всевластие монарха, предоставив парламенту ряд дополнительных прерогатив.

В 1984 г., после того как половина членов ОАЕ проголосовала за прием в ее ряды САДР, признав тем самым правительство «Фронта ПОЛИСАРИО» в эмиграции, М. вышло из орг-ции и заключило союз с Ливией, к-рый распался после 1986 г., когда М. выступило посредником в палестино-израильских переговорах. В Зап. Сахаре М. сочетало методы военного давления и «позитивного действия»: за 1983–1997 гг. $^4/_5$ ее территории были обнесены оборонительной стеной из песка и камня, укрепленной заминированной полосой (более 2000 км), но вокруг главных городов региона — Эль-Аюна и Дахлы — создавалась инфраструктура и велось жилищное строительство. В 1988 г. М. и Алжир нормализовали дипломатические отношения, что позволило им совместно с «Фронтом ПОЛИСАРИО» приступить к 3-сторонним переговорам. В холодной войне М. придерживалось прозап. позиции при стабильных отношениях со странами Варшавского договора (дипломатические отношения с СССР были установлены в 1958; за 1970–1986 из стран социалистического лагеря в М. поступила помощь на общую сумму 2,3 млрд долл.). Франция сохраняла традиционно сильные экономические и культурные связи с М.

В 90-х гг. XX в. сложилось сильное исламистское движение во многом под влиянием событий в Алжире, где с кон. 80-х гг. XX в. социально-экономическая дезинтеграция сопровождалась усилением экстремизма. Его ядро составило сформировавшееся еще в 1981 г. подпольное течение «Справедливость и благодеяние» (аль-Адль ва-ль-ихсан) под рук. Абд ас-Салама Ясина. Более умеренная группировка «Преобразование и обновление» (аль-Ислах ва-т-тадждид) во главе с Абд аль-Илахом Бен Кираном (Абдаллахом Бенкираном) сосредоточилась на борьбе за социальные перемены.

В 90-х гг. XX в. в М. постепенно совершенствовалась экономика, увеличивалась доля промышленных предприятий, развивался туристический бизнес, расширялась и модернизировалась инфраструктура. Многие марокканцы в качестве дешевой рабочей силы отправлялись на заработки в Зап. Европу, преимущественно во Францию и страны Бенилюкса. За 1961–1998 гг. численность городского населения увеличилась в 4 раза, в т. ч. за счет бежавших от засухи крестьян (в 1980–1995 страна пережила 5 засушливых сезонов). Параллельно шел отток немусульманского населения: численность европейцев с момента обретения М. независимости уменьшилась с 550 до 60 тыс. (оставались гл. обр. бизнесмены и сотрудники международных организаций), а евреев — с более 220 до ок. 5 тыс. чел.



Церковь в Юссуфии. Фотография. 2016 г.

Социально-экономические изменения приводили к новым волнениям и росту влияния исламистов. В 1996 г. орг-ции «Преобразование и обновление» и «Справедливость и благодеяние» присоединились к Народному демократическому конституционному движению (НДКД). Растущее народное недовольство положением в стране принудило короля к дальнейшим конституционным реформам и уступкам умеренной оппозиции. В сент. 1996 г. референдум одобрил новую конституцию, к-рая предусматривала введение 2-палатного парламента, создание Конституционного суда, разделение страны на области с расширенными правами в вопросах экономики и культуры. Избиратели получили возможность активнее влиять на выборный процесс как на национальном, так и на местном уровне, а парламент перестал быть механизмом автоматического утверждения правительственных инициатив. В нояб. 1997 г. парламентские выборы принесли убедительную победу оппозиции. Хасан II назначил лидера оппозиционного блока Абд ар-Рахмана аль-Юсуфи председателем правительства. В 1998 г. НДКД преобразовалось в Партию справедливости и развития (ПСР).

Во внешней политике М., присоединившееся к антисаддамовской коалиции, в 1990–1991 гг. направило в Кувейт 1,2 тыс. военнослужащих, запретив проиракские демонстрации; в благодарность монархии Персидского зал. списали М. долги в размере 3,5 млрд долл. В 1993–1994 гг. растущая заинтересованность М. в экономическом сотрудничестве с Израилем выразилась в совместном заявлении Рабата и Тель-Авива об открытии бюро по двусторонним связям. С 1992 г. принимались решительные (хотя и безрезультатные) меры для пресечения незаконной эмиграции африканцев через Гибралтарский прол. в страны ЕС, с к-рым в февр. 1996 г. М. подписало соглашение об ассоциации. Решению западносахарской проблемы препятствовали продолжавшиеся вооруженные столкновения, эпизодически нарушавшие договоренность 1991 г. о прекращении огня между М. и «Фронтом ПОЛИСАРИО», заключенную при посредничестве ООН.

После кончины в июле 1999 г. Хасана II наследником стал его сын Мухаммад VI, который сразу по вступлении на трон помиловал 47 тыс. заключенных и учредил министерскую комиссию по вопросу о компенсациях семьям т. н. исчезнувших и незаконно арестованных. Новый монарх, урегулировав отношения с Алжиром — главным спонсором «Фронта ПОЛИСАРИО», включил в приоритеты своего курса социально-экономическое развитие Зап. Сахары. Вопреки сопротивлению традиционалистов кор. Мухаммад VI приступил к реформе семейного права, которая предусматривала запрет многоженства, увеличение брачного возраста с 15 до 18 лет, обеспечение права на развод и раздел имущества, осуществление образовательной программы для женщин. В знак протеста ПСР провела в марте 2000 г. марш, набравший несколько сот тысяч участников, а светские партии и женские организации собрали в Рабате 40-тысячную контрдемонстрацию.

Отказавшись продлить на прежних условиях соглашение с ЕС, ограничивавшее марокканское рыболовство, Мухаммад VI подтвердил свои притязания на анклавы Сеута и Мелилья, к-рыми управляет Испания. В 2002 г. испан. военно-морские силы арестовали марокканский десант на спорном о-ве Перихиль; последовавшие за этим переговоры, смягчив напряженность, не разрешили спора. В сент. на парламентских выборах успеха добились социал-демократические и социалистические партии, а также ПСР, к-рая стала 3-й по значимости политической орг-цией страны. В кон. февр. 2011 г. М. затронула т. н. арабская весна, митингующие требовали социальных преобразований и ограничения королевской власти. После июльского референдума были внесены изменения в конституцию, в соответствии с к-рыми премьер-министр может быть назначен только из победившей на выборах партии. В нояб. очередные выборы в парламент дали большинство голосов ПСР, к-рая продвинула в премьерское кресло своего лидера А. Бенкирана.

Лит.: Documents diplomatiques / Affaires du Maroc, 1901–1912. P., 1905–1912. Vol. 1–6.; *Lévi-Provençal E.* Les historiens de Chorfa. P., 1922; *Rivière P.* Traités, codes et lois du Maroc. P., 1923–1925. 3 vol.; *Фрунзе М. В.* Европ. цивилизаторы и Марокко // *Он же.* Собр. соч. М.; Л., 1926. Т. 2. С. 203–283; *Hoffherr R.* L'économie marocaine. P., 1932; *El-Hajoui M. O.* Histoire diplomatique du Maroc, 1900–1912. P., 1937; *Chatelain L.* Le Maroc des Romains: Étude sur les centres antique de la Maurétanie occidentale. P., 1944–1949; *Terrasse H.* Histoire du Maroc dès origines à l'établissement du protectorat français. Casablanca; P., 1949–1950. 2 t.; *Landau R.* Moroccan drama, 1900–1955. L., 1956; *Аяш А.* Марокко: Итог одной колонизации / Пер. с франц.: В. В. Волкова, М. Б. Горнунг; предисл.: Ж. Дреш. М., 1958; *Луцкая Н. С.* Республика Риф. М., 1959; *она же.* Очерки новейшей истории Марокко. М., 1973; *Ashford D. E.* Political change in Morocco. Princeton (N. J.), 1961; *Miège J.-L.* Le Maroc et l'Europe, 1830–1894. P., 1961–1963. 4 t.; *Le Tourneau R.* Evolution politique de l'Afrique du Nord musulmane, 1920–1961. P., 1962; *Brignon J., Martinet G., Rosenberg B.* Histoire du Maroc. P.; Casablanca, 1967; *Дьяков Н. Н.* Марокко: История, культура, религия. СПб., 1993; *Орлов В. В.* Традиционная социальная организация алауитского Марокко (сер. XVIII — нач. XIX вв.): Концепции, структуры, взаимосвязи. М., 1998; *Lugan B.* Histoire du Maroc. P., 2000; *Pennell C. R.* Morocco since 1830: A History. N. Y., 2000; *Сергеев М. С.* История Марокко, XX в. М., 2001; *Aubin E.* Le Maroc dans la tourmente, 1902–1903. P., 2004; *Abitbol M.* Histoire du Maroc. P., 2009; *Rivet D.* Histoire du Maroc: De Moulay Idrîs à Mohammed VI. P., 2012.

Т. К. Кораев

МАРО́Н [Марун, Марой; греч. Μάρων; сир. ܡܪܘܢ] († ок. 410), прп. Сирийский, пустынник, чудотворец (пам. 14 февр.; пам. зап. 9 февр.). Единственный источник сведений

Прп. Марон Сирийский. Икона. 1-я пол. XIX в. (Преображенский собор Ново-Валаамского мон-ря, Финляндия)

о подвижнике — свидетельство *Феодорита,* еп. Кирского, в «Истории боголюбцев» (*Theodoret.* Hist. rel. 16 // PG. 82. Col. 1417–1420). Согласно этому тексту, М. жил в Апамее в окрестностях г. Кирр. Год его рождения и точный возраст на момент кончины неизвестны. Имея духовное призвание к подвижнической жизни, М. отправился на вершину горы, где раньше было языческое капище, освятил своими молитвами это место, построил там шалаш,

Прп. Марон Сирийский. Литография. 1903 г.

в к-рый изредка заходил для отдыха, и подвизался в строгом воздержании. Господь даровал преподобному дар целительства, поэтому слух о подвижнике быстро разлетелся по округе, а позже достиг и отдаленных областей. К М. стекалось огромное количество больных и одержимых бесами, и каждый получал исцеление через молитву подвижника. Он врачевал не только тела (Феодорит упоминает исцеления от горячки), но и души, помогая избавиться от страстей: от гнева, невоздержания, лени и т. п. У святого было много учеников, усвоивших его добродетельный образ жизни, одним из них был, напр., прп. *Иаков Отшельник* (пам. 26 нояб.; пам. греч. 21 февр., 26 нояб.). После долгих лет подвижнической жизни М. заболел и вскоре предал дух Господу. Сразу после кончины начались конфликты между жителями близлежащих сел из-за того, где будут находиться мощи М. Представители самого большого села захватили тело преподобного и похоронили его в специально построенной для упокоения его мощей церкви.

Позже, вероятно, вокруг этого храма возникла монашеская обитель, достигшая такого значения и процветания, что ее игумен считался старшим над всеми настоятелями мон-рей в пров. Сирия II; об этом свидетельствует подпись в послании из мон-ря М., адресованном визант. имп. *Юстиниану I* (527–565) (*Mansi.* Т. 8. Col. 996, 1021). О мон-ре упоминает арабо-мусульм. историк аль-*Масуди* (X в.), сообщая, что обитель имела более 300 келий, значительное имущество, включая золотую и серебряную утварь с драгоценными камнями, однако была разрушена в результате араб. набегов (*Maçoudi.* Le Livre de l'avertissement et de la révision / Trad. B. Carra de Vaux. P., 1896. P. 211). В более позднем источнике (XI в.) содержится информация о том, что в мон-ре жили 800 монахов (Paris. syr. 203. Fol. 97v). Вероятно, обитель неоднократно переживала разорения, но отстраивалась и пополнялась насельниками. Согласно маронитской традиции, 1-й патриарх Маронитской Церкви *Иоанн Марон* († ок. 707 ?) после разрушения мон-ря М. основал новый мон-рь в сел. Кфар-Хай (Ливан), куда вывез из Сирии главу преподобного; он установил день памяти М. 5 янв.

Существует проблема отождествления М. с монахом-монофелитом Мароном, к-рого упоминает в хронике Александрийский патриарх *Евтихий* (X в.; *Eutych.* Annales // PG. 111. Col. 1077–1078), а также с вышеупо-

мянутым Иоанном Мароном, святым *Маронитской католической Церкви*. Имя Марон (от Мар — господин) было очень распространено в Сирии среди христиан разных конфессий. По сведениям патриарха Евтихия, аль-Масуди и лат. хрониста Вильгельма Тирского (XII в.), мон. Марон жил в правление визант. имп. *Маврикия* (582–602) или несколько позже и был основателем монофелитских общин в Сирии. В XVIII в. в связи со смешением этих лиц и возникшим вопросом о первоначальной приверженности Маронитской Церкви монофелитству открылась дискуссия между маронитами и иерархами *Мелькитской католической Церкви*, к-рые настаивали на прекращении почитания Иоанна Марона и М. как еретиков-монофелитов. Мелькитский патриарх *Кирилл VI* демонстративно уничтожил икону М. Однако папа Римский *Бенедикт XIV* вернул почитание М. и запретил почитание монофелита Марона, не касаясь вопроса об Иоанне Мароне и о его тождестве с еретиком-монофелитом (булла от 12 авг. 1744). Т. о., вопрос о тождестве Маронов не был разрешен, но Бенедикт XIV установил почитание и память М. в Маронитской Церкви под 28 сент. Проблема отождествления 3 Маронов тесно связана с вопросом, кто из них дал название общине и Церкви (подробнее о разных традициях происхождения эпонима общины и Церкви см. в ст. *Маронитская католическая Церковь*).

Пресв. и мон. Марону адресовано короткое письмо свт. *Иоанна Златоуста*, отправленное из ссылки между 404 и 407 гг. (*Ioan. Chrysost.* Ep. 26 // PG. 52. Col. 630). Однако нельзя с полной уверенностью сказать, что адресат свт. Иоанна именно М.

Краткое Житие М. включено под 14 февр. в визант. Синаксари, в т. ч. в Синаксарь К-польской ц. (SynCP. Col. 465), в Петров Синаксарь (РНБ. Греч. 240, 1249 г.), стишные Синаксари и др.

Краткое Житие М. не вошло в состав древнерусских нестишных Прологов, его память не встречается в месяцесловах XI — нач. XV в. (*Лосева О. В.* Русские месяцесловы XI–XIV вв. М., 2001. С. 270). Однако сведения о М. стали известны на Руси с распространением в кон. XIV — нач. XV в. южнослав. перевода стишного Пролога (т. н. Тырновская редакция — *Петков, Спасова.* Стиш. Пролог. 2011. Т. 6. С. 36). Из стишных Прологов это Житие было включено в ВМЧ (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 481 (1-я паг.)). В Четьих-Минеях свт. Димитрия Ростовского указана только память М., который по ошибке назван Мироном: «Память преподобнаго Мирона пустынника» (Книга житий святых. К., 1764. Кн. 2. Л. 519). Но издание нач. XX в. «Жития святых, на русском языке изложенные по руководству Четьих-Миней свт. Димитрия Ростовского» составители дополнили

Реликварий со св. главой прп. Марона Сирийского в соборе г. Фолиньо, Италия

пересказом проложного Жития М. (ЖСв. Февр. С. 288–289).

На Руси М. (Марой) почитался как исцеляющий от горячки. Известен также канон М., содержащийся в Каноннике под 31 окт. (рукописи датируются не ранее 80-х гг. XVIII в. (РГБ. Тит. № 240 (2474)), в рукописном Канонникe XVIII в. (Л. 109) под 31 окт. помещен Канон прп. Марою, «иже избавляет от огневицы и трясовицы» — см.: *Титов А. А.* Описание слав.-рус. рукописей. СПб., 1901. Т. 1. Ч. 2. С. 130).

В Москве в Панской слободе в 1642 г. или несколькими годами ранее был возведен деревянный храм, освященный в честь Благовещения Пресв. Богородицы. В 1727 г. к храму был пристроен придел во имя М., и вскоре весь храм стал называться именем святого — ныне храм Марона, Пустынника Сирийского, в Старых Панех. Возможно, посвящение придела сир. отшельнику связано с нахождением в храме чтимого образа М., а также с широким обращением к святому как к врачевателю (подробнее об истории храма см.: st-maron.ru/hram/istoriya-sozdaniya-i-ukrasheniya.html [Электр. ресурс]).

В 1130 г. мощи М. (вероятно, речь идет о его главе) были вывезены из Сирии на Св. землю, затем в Италию, где хранились сначала в аббатстве Св. Креста в Сассовиво (Умбрия), затем — в близлежащей дер. Вольперино; в 1490 г. были перенесены в г. Фолиньо, где до наст. времени находятся в кафедральном соборе города, освященном во имя св. Фелициана, в серебряном реликварии, выполненном в виде бюста преподобного. 27 февр. 2013 г. в дар московскому храму в Старых Панех епископом г. Фолиньо была передана частица мощей М. В Москве в передаче мощей принял участие маронитский Патриарх Антиохийский и всего Востока Бешара Бутрос ар-Раи. Святыню принял 1-й викарий Патриарха Московского и всея Руси, управляющий Центральным и Южным вик-ствами г. Москвы архиеп. Истринский Арсений.

Ист.: ActaSS. Febr. T. 2. Col. 767–768; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. 2002. Т. 3. Σ. 263–264.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 43, 340; Т. 3. С 73; *Sfair P., Sauget J.-M.* Marone // BiblSS. Vol. 8. P. 1194–1200; *Naaman P.* Théodoret de Cyr et le monastère de Saint Maroun: les origines des maronites: Essai d'histoire et de géographie. Beyrouth, 1971; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 327; *Μακάρ. Σιμων.* Νέος Συναξ. 2006. Т. 6. Σ. 161; Прп. Марон, пустынник Сирийский, и храм его имени в Москве: Прошлое и настоящее / Сост.: А. Худошин; ред.: прот. А. Марченков. М., 2008; Храм прп. Марона, пустынника Сирийского: Архивные материалы / Сост.: М. Серенко; ред.: прот. А. Марченков. М., 2011.

О. Н. А., О. В. Л.

Иконография. Сведения об облике М. в греч. ерминиях неизвестны. В рус. иконописных подлинниках кон. XVI в. его описание также отсутствует и впервые встречается в подлинниках сводной редакции XVIII в. Так, в подлиннике по списку Г. Д. Филимонова под 14 февр. о М., названном с ошибкой в имени «Мирон пустынник», сказано: «...подобием сед, брада аки Афанасия великаго, на конец поуже, власы с ушей, ризы монашеския» (*Филимонов.* Иконописный подлинник. С. 271). Описание святого представлено и в «Руководстве к писанию икон» (1910), составитель к-рого, акад. В. Д. Фартусов, мог ориентироваться и на известные ему изображения М.: «...типа сирийского, волосы густы и коротки, борода большая, на конце узковата, лицом худ и болезнен, одежда монашеская убогая» (*Фартусов.* Руководство к писанию икон. С. 185). На иконах рус. традиции М. изображают старцем в монашеских одеждах: мантии, рясе,

в схиме, с куколем на плечах (реже с куколем на голове); форма и тип бороды варьируются от длинной клиновидной до полукруглой средней длины.

О существовании сформированного представления об иконографии М. к 30-м гг. XVIII в. свидетельствует датированная 1733 г. гравюра работы А. Ф. Зубова «Преподобный Марон Чудотворец, священномученик Антипа Пергамский, преподобные Чудотворцы Антоний Римлянин и Варлаам Хутынский», к-рая входит в цикл из 9 композиций на тему отшельничества; святые изображены в рост, внизу тексты 2 тропарей и 2 кондаков (*Ровинский.* Народные картинки. Т. 3. № 1539. С. 640).

Одной из наиболее известных икон с изображением М. является храмовый образ московской ц. прп. Марона Пустынника в Ст. Панех на ул. Б. Якиманка (находится в центральном приделе,

Мч. Иоанн Воин и прп. Марон Сирийский. Икона. 20–30-е гг. XVIII в. (ц. прп. Марона Пустынника, Москва)

в киоте справа у солеи). Очевидно, икона была написана после 20-х — 30-х гг. XVIII в., когда в этой еще деревянной московской церкви, освященной в честь Благовещения Пресв. Богородицы, появился придел во имя М. В иконографии иконы, на к-рой М. представлен вместе со св. Иоанном Воином, нашло отражение почитание святых, храмы с престолами во имя к-рых расположены по соседству (ц. во имя св. Иоанна Воина на ул. Б. Якиманка находится в 350 м от Мароновской ц.). Святые в $^3/_4$-ном повороте к центру предстоят в молении образу «Воскресение — Сошествие во ад». М. (справа) изображен в монашеском облачении (темно-коричневой мантии, охристой рясе, зеленой схиме с красными крестами), куколь лежит на плечах. У него средней длины борода с проседью, разделенная на конце на 4 «косточки», слегка вьющиеся седые волосы. Левая рука в жесте моления, в правой он держит развернутый свиток с традиционной для рус. икон с XVI в. надписью (в 9 строк), представляющей обращение игумена к братии своего мон-ря: «Не скорбите оубо братие но по семоу разоумѣйте аще шбретох блгода т пре бгомъ то шбитель мой нешкоудѣе т ноипаче». В надписи над нимбом М. назван Чудотворцем (прпⷭны маронъ чюдотворецъ). Развитие иконографии М. в рус. искусстве связано прежде всего со спецификой его почитания. В прошении 1730 г. священника церкви на Б. Якиманке Сергия Анисифорова имп. Анне Иоанновне о постройке вместо деревянного Благовещенского храма каменного с приделом во имя М. специально упоминаются свойства преподобного как целителя: «...огневицу и трясовицу утоляет и бесы прогоняет и от различных недугов и болезней всяких освобождает» (Краткие сведения. 1903. С. 6). Т. о., храмовая икона является примером отражения также и народных представлений о заступничестве святого в болезнях (в частности, мч. Иоанну Воину молились об обретении украденных вещей); пары святых на полях (вверху Кир (слева) и Иоанн, внизу Евфимия Всехвальная (слева) и Евдокия) не входят в «классический» ряд святых-целителей и могут быть святыми-соименниками заказчиков иконы или их родственников.

К типу «лечебников» с избранными святыми, куда входит и образ М., относится целый ряд изображений. В собрании А. В. Олсуфьева находилась листовая гравюра 1-й пол. XVIII в. с единоличным поясным образом святого и текстом молитвы к нему, в к-ром ясно выражен аспект его почитания как заступника «от нестерпимыя и неутешимая болезни огневицы и трясавицы молитвами... и от напастей бесов видимых и невидимых врагов» (*Ровинский.* Народные картинки. Т. 3. № 1538. С. 640). Эта молитва воспроизводилась и на иконах с единоличным образом М. (напр., на иконе 1738 г. из собрания С. И. Щукина, ГИМ; на иконе 1-й пол. XIX в. из Валаамского мон-ря, ныне в Ново-Валаамском мон-ре, Финляндия). В качестве «дополнительного святого» изображение М. нередко помещалось в композиции «Арх. Михаил (Сихаил), побивающий трясовиц (лихорадок), и сщмч. Сисиний». В народном веровании почерпнутые из житийной лит-ры свойства сщмч. Сисиния, еп. Кизического, и М. как целителей совпадали. На иконах указанной иконографии образы святых, подобранных по подобию чудодейственных «функций», очевидно, должны были усиливать эффект от молитвенного обращения к ним. Вариант с изображениями сщмч. Сисиния и М., судя по сохранившимся памятникам, представляется достаточно распространенным. М. обычно изображают стоящим за сщмч. Сисинием, в развороте к центру и взирающим на архангела, к-рый по-

Арх. Михаил, побивающий трясовиц, сщмч. Сисиний, прп. Марон и благословляющий Господь Вседержитель. Икона. Посл. четв. XVIII в. Иконописец Яков Крюков (частное собрание, Германия)

бивает копьем фигурки дев-трясовиц; облачен в монашеские одежды, в руке держит закрытый свиток (напр., иконы: «Арх. Михаил, сщмч. Сисиний, прп. Марон и благословляющий Господь Вседержитель» письма Якова Крюкова, посл. четв. XVIII в., частное собрание, Германия, см.: *Бенчев.* 2005. С. 107; «Арх. Михаил, побивающий 12 трясовиц, сщмч. Сисиний и прп. Марон», сер. XIX в., Галерея И. Зутмюлдер, Делфт, Нидерланды; см.: Он же. С. 111). В нач. XX в. такая икона имелась в Успенском храме с. Косина (см.: *Успенский Д. И.* Небесные целители от трясавичных недугов // Тр. Комиссии по осмотру и изучению памятников церк. старины г. Москвы и Моск. епархии. М., 1905. Т. 3. Вып. 1. С. 1–6 [паг. 2-я], ил.). На иконе «Арх. Михаил, святые Сисиний и Марон и двенадцать трясовиц» (XIX в., собрание М. Н. Шилиманова в Екатеринбурге) М. стоит перед сщмч. Сисинием, воздев десницу в двуперстном знамении (см.: Архангел Михаил: Альб.-кат. / Авт. ст.: прот. П. Мангилёв и др. Екат., 2009. Кат. 95. С. 114, 115 (ил), 176).

Иногда к этим святым добавляются (или же заменяют образ М.) мц. Фотиния, также избавляющая от лихорадки (напр., икона «Арх. Михаил, сщмч. Сисиний и мц. Фотиния», XIX в., ГМИР; см.: Русское искусство из собр. Гос. музея истории религии. М., 2006. Кат. 285. С. 190), и др. святые, избранные, очевидно, в связи с нуждами заказчика (напр., икона «Арх. Сихаил, священномученики Сисиний Кизический и Антипий Пергамский, мч. Мина и прп. Марон», XIX в., частое собрание, Германия, см. *Бенчев.* 2005. С. 112). О характере такого типа икон, служащих залогом избавления от

напасти, свидетельствует молитвенная надпись на иконе «Арх. Михаил, побивающий трясовиц, сщмч. Сисиний и прп. Маруф, с мученичеством Сисиния» (1831, Тверь (?), собрание В. Федотова): «Гдⷭ҇и Іс҃е Хрⷭ҇те исцѣли ѿ недꙋга раба своего имѧ ре(к)...»; надпись над изображением святого в одеждах преподобного «Пр(д): Маруфъ» следует считать ошибочной по причине созвучности имен М. и св. Ма-

Арх. Михаил, побивающий трясовиц, сщмч. Сисиний и прп. Маруф (Марон), с мученичеством сщмч. Сисиния. Икона. 1831 г. (собрание В. М. Федотова)

руфа, еп. Мартиропольского, к-рого надлежит изображать в соответствии с саном в архиерейском облачении (см.: Коллекция иконописи В. Федотова. М., 2013. [Кн. 1]: Иконогр. и худож. редкости. Кат. 60. С. 160–161). Образ М. в этой композиции иногда выносили из средника иконы на ее поле, напр., на иконе «Арх. Рафаил, сщмч. Сисиний» из коллекции Н. П. Лихачёва (XIX в., ГРМ; см.: Образы и символы. 2008. Кат. 125. С. 143) напротив преподобного на правом поле изображена вмц. Параскева, к которой также прибегают в молитве как к «победительнице диавольских козней». Известен примечательный вариант этой композиции без сщмч. Сисиния, когда в среднике друг напротив друга представлены арх. Михаил, побивающий трясовиц, и М. (Марой),— их фигуры представлены в $^3/_4$-ном повороте к центру и соразмерны друг другу; на полях вверху — образы ангелов-хранителей, внизу — прп. Сергия (слева) и мч. Никифора (XIX в., частное собрание).

Часто встречаются изображения М. среди избранных святых. К своеобразным иконам-«лечебникам» примыкают изображения святых, состав к-рых был продиктован прежде всего нуждами заказчика. На подписной иконе костромского иконописца Ивана Фёдорова Липина «Девять мучеников Кизических» (сер. XVIII в., ЦАК МДА; восходит к гравюре 1692 г. московского гравера Леонтия Бунина), к-рые почитались как целители в т. ч. от «трясовичной болезни», по сторонам от основной композиции расположены в картушах ростовые фигуры М. (слева) и вмц. Ирины. Молитвенная надпись на иконе удостоверяет прошение заказчика ко Господу: «...помилуй и сохрани м(и)л(о)стию твоей [...] нас яже есть трясавичная от всяких недугов» (см.: «Угодно в очах Божиих дело сие...»: Сокровища ЦАК МДА / Сост.: Л. П. Тарасенко. Серг. П., 2004. С. 164–165). М. (Марой) изображен и на поле гуслицкой иконы «Девять мучеников Кизических, с ангелом-хранителем, арх. Михаилом и свт. Епифанием Кипрским» (кон. XIX в., собрание свящ. Михаила Егорова, Павловский Посад) — он простер к среднику правую ладонь с лежащим на ней свернутым свитком, недлинная борода разделена на отдельные «космочки», на голове куколь (см.: Гуслицкая икона). На подписной иконе работы Федора Григорьева «Арх. Рафаил с отроком Товией и избранные святые, в предстоянии иконе Божией Матери» (1834 (?), собрание К. Петровского, Москва; см.: Шесть веков рус. иконы: новые открытия: Выставка из частных собр. к 60-летию ЦМиАР. М., 2007. Кат. 111. С. 128, 199) М. изображен в числе 16 святых, в правой группе в 3-м ряду вместе с прп. Анной, в левой группе им соответствуют образы преподобных Моисея Угрина и Марии. На литой иконке «Пятеро избранных святых: Медост, Власий, Марон, Флор и Лавр» (15,5×11 см; кон. XVIII в., частное собрание; см.: [Электр. ресурс]: www.eremeevs/index.php?lotid=176699) святые, покровительствующие домашнему хозяйству, фланкируют фронтальный ростовой образ М. Кон. XVIII в. датируется и изображение на створке киота «Образы Богоматери, избранные святые и праздники» из коллекции Н. П. Лихачёва (Романов-Борисоглебск (?), ГРМ) — М. включен в представительный собор святых, прославленных в чине преподобных (изображен в 4-м ряду в молении иконам Божией Матери «Знамение» и «Корсунская»), в левой группе в 4-м снизу ряду, следующим за прп. Максимом Греком, один из немногих держит в руках развернутый вверх свиток с текстом; голова не покрыта, борода длинная, клиновидная; надпись «п҃ Марой». На иконе «Избранные святые» (1-я четв. XIX в., ФГБУК «Гос. художественно-архитектурный дворцово-парковый музей-заповедник «Царское Село»») М. и Фотиния изображены вместе со святыми Василием Исповедником, Артемием, Петром Александрийским и Феоктистом. На иконе, написанной в XIX в. в Ср. Поволжье, ростовые фигуры прп. Иоанна Лествичника (?) (справа) и М. (слева) фланкируют образ вмч. Пантелеимона (вверху образ Спасителя в облаках) — М. в монашеском облачении, в легком повороте к центру, надпись «Пре Марониі» (см.: *Цодикович В. К.* Традиции народной культуры и сюжетообразование в рус. иконописи, парсуне, пластике XIV–XX вв. Ульяновск, 2010. Кат. 419. С. 579. Ил. 431). На иконе сер.— 2-й пол. XIX в. (ГТГ) работы иконописца-старообрядца Н. М. Силина образы святых вынесены на поля, а в среднике представлены композиции с изображением 4 праздников (Рождество Христово, Сретение, Преображение и Успение Пресв. Богородицы). Подбор 16 святых (на горизонтальных полях полуфигуры в медальонах; на вертикальных — фигуры в рост) отвечает наиболее традиц. составу образов целителей в развернутых вариантах на иконах-«лечебниках»; М. представлен на левом поле, 3-м сверху, в v-ном развороте к центру, голова не покрыта (куколь на плечах). На иконе из г. Верхотурье Свердловской обл. «Богоматерь Агиосоритисса (Деисусная), с праздниками и избранными святыми» (2-я пол. XIX в., частное собрание, Екатеринбург) образ М., как и др. 4 святых на полях в медальонах, имеет пояснительную надпись («Преподобный Марой Чюдотворец от трясовицы отрясав») (см.: Уральская икона. Екат., 1998. Кат. 463. С. 218). Он же представлен на невьянской иконе 2-й пол. XIX в. (ЕМИИ) среди наиболее почитаемых святых, предстоящих Распятию (врезному) — вместе с архангелами Михаилом и Гавриилом, апостолами Петром и Павлом, святыми Паисием Великим, Власием Севастийским, Космой, Дамианом, Харалампием, Медостом (Модестом) и Вонифатием (см.: Там же. Кат. 468. С. 218–219). На трехчастной невьянской иконе «София Премудрость Божия, свт. Николай Чудотворец, избранные святые» (посл. четв. XIX в., собрание В. В. Маслакова) М. (Марой) стоит вместе с прп. Павлом Исповедником, сщмч. Харлампием, арх. Михаилом, мч. Антипой и Вонифатием крайним справа; борода довольно короткая, округлая, правая рука лежит на груди, голова не покрыта (см.: «Писан быть сей святый образ...». 2011. Кат. 162. С. 204).

В XIX в. в составе икон-«лечебников» («целебников») появляется изображение сонма святых (в т. ч. по минейному принципу), помогающих по народному поверью при болезнях и «одержании страстями и житейских нестрояниях». К 20-м — 30-м гг. XIX в. относятся гравированные листы с подобной композицией (отмечается в кон. XVIII в., см.: *Снегирев И. М.* Лубочные картинки рус. народа в моск. мире. М., 1861. С. 38), которая легла в основу иконных изображений, а также лубочных листов, связанных преимущественно со средой старообрядцев (на старообрядческое происхождение этих и других икон указывает,

в частности написание имени М. как «Марой»; см.: *Ровинский.* Народные картинки. Т. 3. № 1034. С. 418–420). Образ М., как правило, помещали в паре с образом мц. Фотинии, располагая под их фигурами текст с указанием, что этим святым надлежит молиться от «трясовичной болезни». К подобным памятникам относятся иконы: «Сказание, каким святым каковые благодати-исцеления даны» 2-й пол. XIX в. (ГМИР; см.: *Тарасов О. Ю.* Икона и благочестие: Очерки иконного дела в имп. России. М., 1995. Цв. табл. [40]) — М. представлен фронтально в рост, человеком преклонных лет, с короткой бородой, в монашеской одежде, с куколем на голове, со свитком в левой руке, правой благословляет; «Киим святым каковые благодати исцеления от Бога даны» (2-я пол. XIX в., частное собрание; см.: Святые образы: Рус. иконы XV–XX вв. из частных собр. / Авт.-сост.: И. В. Тарноградский. М., 2006. С. 216–217, 401. № 138). Эта же схема использована на переносном (походном) иконостасе (XIX в., Урал?, ГРМ), на к-ром в составе 3-го ряда показаны святые помощники в недугах и нестроениях, в т. ч. М. и мц. Фотиния (см.: Образы и символы. 2008. Кат. С. 252–253). Икона-«лечебник» ветковского письма состоит из 28 отдельных клейм, группирующихся в 6 рядов вокруг центрального образа Господа Вседержителя на престоле; М. и мц. Фотиния находятся в центре нижнего ряда (Ветковский музей старообрядчества и белорусских традиций им. Ф. Г. Шклярова; см.: *Нечаева.* 2002. С. 215–218).

В собрании Банка Интеза (Милан) имеются 3 иконы Деисуса, где «святые помощники» изображены на полях, окрашенных в черный цвет, в круглых клеймах-медальонах с красным фоном. Надпись на верхнем поле разделена на 3 части, являясь общей для всех икон: «Сказание киим святым каковыя благодати и изцеления даны от Бога». М. помещен на центральной иконе, 3-м сверху на левом поле, с непокрытой главой и с довольно длинной, слегка раздвоенной на конце бородой (см.: Icone Russe: Collezione Banca Intesa: Catalogo ragionato. Mil., 2003. T. 3. Cat. 301. P. 650–651). В том же виде и на том же месте М. показан на иконе Спасителя — среднике аналогичного Деисуса — из собрания Х. Вилламо с надписью: «Прпд. Марону чуд. о избавлении от огневицы и трясавицы» (сер. XIX в., Ново-Валаамский мон-рь, Финляндия; см.: Venäläisiä Ikoneja, noin 1780–1915: Katri ja Harri Willamon kokoelma = Ryska Ikoner, circa 1780–1959: Katri och Harri Willamos samling. Espoo, 1989. P. 28). Очевидно, эти иконы восходят к одному образцу.

В ветковской иконописи М. вместе с мц. Фотинией обычно присутствует на полях икон Богоматери «Огневидная», которая, по местному поверью, спасает

Прп. Марон Сирийский. Икона. 1738 г. (ГИМ)

от пожара; он в монашеских одеждах и в клобуке, благословляет двуперстно (см.: *Нечаева.* 2002. С. 134–136; Живая вера. 2012. С. 330–331; а также икона сер. XIX — нач. XX в., ГИМ)). Мученики Никита, Уар, М. и мц. Фотиния написаны на полях 4-частной гуслицкой иконы с образами Пресв. Богородицы: «О Всепетая Мати», Днепрская, «Взыскание погибших», «Умягчение злых сердец» (собрание свящ. Михаила Егорова, Павловский Посад; см.: Гуслицкая икона) — М. стоит внизу на левом поле, его глава покрыта клобуком, борода короткая и редкая, в левой руке свернутый свиток. На правом поле 9-частной невьянской иконы посл. четв. XIX в. М., с окладистой бородой средней длины, также держит свиток, ниже расположены прп. Моисей Мурин и сщмч. Антипа Пергамский, на левом поле — прор. Илия, преподобные Феодосий Печерский и Паисий Великий (см.: «Писан быть сей святый образ...». 2011. Кат. 152. С. 195). В качестве «путной», т. е. сопровождающей человека в дороге, рассматривается старообрядческая икона «Богоматерь Смоленская «Одигитрия», с преподобными Марком Фряческим и Мароем (Мароном)» (кон. XVIII — нач. XIX в., частное собрание, Москва): эпитет Богородицы «Одигитрия» переводится с греческого как «Путеводительница», оба отшельника — помощники в пути, прп. Марк Фряческий — покровитель путешествующих, М.— изгонитель бесов (*Бусева-Давыдова.* 2011. С. 86). К такого же рода образам примыкает Шуйская икона Божией Матери «Одигитрия» с изображением на полях ангела хранителя и М. (слева) (XIX в., частная галерея «Русская икона», Саров). Реже встречаются иконы с избранными святыми, выбор которых мог быть продиктован желанием заказчика иметь прежде всего образ соименного святого. Очевидно, к подобным памятникам можно отнести: икону посл. трети XVIII в. из собрания Х. Вилламо с изображением М. и св. Артемия Веркольского, предстоящих в молении центральному образу Спасителя на троне; подписную икону работы Якова Тощеева с образами святых Димитрия Ростовского (в центре), Петра Афонского, Димитрия Солунского (слева), и мц. Дарии и М. (справа); вверху «облачный» Спас (кон. XVIII в., ГВСМЗ; см.: Подписные иконы XVII — нач. XX в. в собр. Владимиро-Суздальского музея-заповедника: Каталог / Сост.: М. А. Быкова. Владимир, 2009. С. 61).

Одна из ранних единоличных икон М. происходит из собрания С. И. Щукина и имеет точную дату создания, зафиксированную в надписи,— 1738 г. (ГИМ). Преподобный представлен на фоне перспективного пейзажа с горками и деревцами предстоящим благословляющему обеими руками «облачному» Спасителю в левом верхнем углу; в отведенной в сторону опущенной левой руке М.— раскрывающийся барочными витками свиток (без начертания текста), персты правой сложены в крестном знамении (троеперстие), правая рука в молении; голова не покрыта, по контуру нимба идет надпись «Преподобный Маронъ». Икона написана в духе академической живописи, ей свойственны такие черты, как декоративность, контурная выделенность. В 10-х гг. XXI в. иконописцем А. Д. Марченковой был сделан список с этой иконы, находящийся в Мароновском храме на Б. Якиманке. К старообрядческим изделиям относятся литые из медного сплава (XVIII–XIX вв., частные собрания), а также писанные на досках иконы с единоличным изображением М., скорее всего близкие по функциям

Прп. Марон Сирийский. Роспись ц. прп. Марона Пустынника, Москва. 1999–2004 г. Иконописец А. Ф. Дворников

к иконам-«лечебникам». Для обоих типов икон характерен образ святого по пояс, с куколем на голове или на плечах, с закрытым свитком, придерживаемым обеими руками (для литых и писаных

икон), или с развернутым свитком в руке (для писаных икон).

В Преображенском соборе Ново-Валаамского мон-ря (Финляндия) находится единоличная икона М., почитавшаяся еще в XIX в. в Валаамском мон-ре. Известно, что до закрытия обители в Преображенском соборе в нижней ц. преподобных Сергия и Германа перед этим образом М. по просьбе богомольцев часто служились молебны: «прибрежные жители Онежского озера, в сильной степени страдающие от лихорадок, нередко прибегают к преп. Марону с молитвою об исцелении сего недуга» (Краткие сведения. 1903. С. 15). Преподобный изображен прямолично по пояс, голова не покрыта (куколь на плечах), тип лика близок по иконографии к образу прп. Сергия Радонежского (борода чуть короче); правой рукой благословляет, в левой — развернутый свиток с традиц. для монашеских изображений текстом, воспроизводящим строки завещания прп. Сергия Радонежского: «Внимайте себѣ братіе; прежде всѣхъ молю вы: имѣйте страхъ Божій и чистоту̀ дꙋ́шевнꙋю и тѣ́леснꙋю и любовь нелицемѣ́рнꙋю». Икона снабжена 3 молитвенными текстами (вверху — тропарь (слева) и кондак М., внизу — молитва святому). О почитании этого образа свидетельствует чеканный венец. Текст молитвы на этой иконе практически полностью совпадает с текстом на иконе из собрания ГИМ (приобретена в 1946 у частного лица вместе с 2 иконами — «лечебниками от трясовицы»), однако в отличие от первой имя государя в ней вымарано

Прп. Марон Сирийский с учениками. Исцеление больных и изгнание бесов. Фрагмент росписи ц. прп. Марона Пустынника, Москва. 1999–2004 г. Иконописец А. Ф. Дворников

(«Александра Павловича»), что позволяет датировать этот образ 1-й четв. XIX в. Икона написана маслом в стилистике академической живописи. Преподобный представлен в рост, слева, в молении благословляющему Спасителю в облаках (в правом верхнем углу); руки сложены на груди, куколь (клобук) на голове. Свиток с текстом молитвы занимает всю правую часть иконы, доходя до облачного сегмента с образом Иисуса Христа.

В нач. XX в. появилось выполненное в академической манере литографированное изображение М., молящегося в своей пещере: седовласый старец стоит, преклонив колена в молитве, перед раскрытой книгой и большим крестом, его руки сложены ладонями вместе перед грудью, рядом с книгой лежит камилавка, в нише —сосуд. Подобная литография (подпись «Бр. Греч и Зайцевъ») украсила фронтиспис издания с Житием М. и описанием его храма (Краткие сведения. 1903).

Изображение М. на храмовой иконе в ц. прп. Марона Пустынника на Б. Якиманке легло в основу совр. рисунка с образом святого, выполненного для Миней (МП) иконописцами прот. Вячеславом Савиных и Н. Д. Шелягиной (Изображения Божией Матери и святых правосл. Церкви. М., 2001. С. 171; с нек-рыми расхождениями в надписи на свитке). В самом храме на Б. Якиманке, в юж. приделе во имя М., справа от царских врат, находится написанная в рус. средневек. традиции совр. икона святого, коленопреклоненно молящегося Спасителю в небесном сегменте (сер. 90-х гг. XX в., иконописец А. Ф. Дворников); за основу иконописцем была взята икона сер. XVI в. «Прп. Савватий Тверской в молении Кресту» (ЦМиАР; см.: Иконы XIII–XVI вв. в собр. Музея им. Андрея Рублёва. М., 2007. Кат. 61. С. 354–355): М. показан на фоне горы с пещеркой в ней, выше — утвержденный на скале крест — знак основанной преподобным обители. Кроме того, в храме с 1999 по 2004 г. продолжались работы над росписью (под рук. иконописца Дворникова), для к-рой был разработан житийный цикл святого, помещенный на своде в приделе во имя М. Цикл начинается в юго-зап. части свода сценой пострижения М.; за ней в центральной зоне юж. склона свода следуют объединенные фигурой сидящего на фоне горки преподобного сцены с изображением учеников М., исцеления болящих и изгнания бесов; далее, в той же зоне,— поставление М. во пресвитера; в зап. компартименте — успение М., продолжающееся изображением в сев.-зап. части склона свода сценой перемещения его мощей. В центральной части сев. склона, при переходе из главного придела в южный, представлен поясной образ М. как небесного патрона храма: в левой руке он держит модель Мароновской ц., в правой — свиток с текстом, что и на Валаамской иконе (с небольшими расхождениями): «Внимайте себе братие...» Еще одно изображение святого (2004, иконописец Дворников) находится в притворе на левой стене при входе: М. изображен в медальоне по пояс, в молении, руки ладонями обращены вовне. Облик М. в росписи церкви восходит к изображению святого на чтимой храмовой иконе 20-х — 30-х гг. XVIII в. В 2010 г. А. Д. Марченковой была выполнена копия иконы М., находящейся в ГИМ; икона помещена в центральном приделе в сени у ковчега с мощами святого.

Лит.: Краткие сведения о житии и подвигах прп. Марона Чудотворца и о храме его имени в Москве. М., 1903; *Бенчев И.* Иконы ангелов: Образы небесных посланников. М., 2005; *Бусева-Давыдова И. Л.* «Святые молитвенники»: К вопросу о происхождении и развитии иконографического типа // Источники по истории реставрации и изучения памятников рус. худож. культуры, XX в. М., 2005. С. 75–93; *она же.* Семейные иконы в рус. культуре // Уваровские чт. Муром, 2011. Вып. 7. С. 80–88; *Нечаева Г. Г.* Ветковская икона. Мн., 2002. Образы и символы старой веры: Памятники старообр. культуры из собр. Рус. музея / ГРМ; Сост.: Н. В. Пивоварова. СПб., 2008; «Писан быть сей святый образ в Невьянском заводе»: Альб.-кат. частной коллекции В. В. Маслакова / Ред.-сост.: О. И. Бызов; авт. вступ. ст.: Н. А. Мерзлютина, О. С. Никольская. Екат., 2011; Живая вера: Ветка / Сост.: Г. Г. Нечаева, О. Д. Баженова; авт. текста: Г. Г. Нечаева. Мн., 2012. С. 330–331; Гуслицкая икона из собр. о. Михаила Егорова (в печати).

Э. В. Шевченко

МАРО́Н (Мирон), мч. (пам. 18 июля) — см. в ст. *Дасий и Марон,* мученики (пам. 18 июля).

МАРОНИ́ЙСКАЯ И КОМОТИНИ́ЙСКАЯ МИТРОПО́ЛИЯ [греч. Ἱερὰ Μητρόπολις Μαρωνείας καὶ Κομοτηνῆς], епархия Элладской Православной Церкви, входит в число митрополий «новых территорий» или «новых земель», временно переданных под ее управление в 1928 г. *К-польской Православной Церковью,* расположена в центральной части Зап. Фракии, кафедра в г. Комотини, кафедральный собор в честь Успения Пресв. Богородицы (1800, видимо, построен на месте поствизант. церкви 1548).

История. Крупнейшими античными городами на территории нынешней М. и. К. м. являлись Маронея (визант. Марония; в 3 км от совр. городка Марония) и Максимианополь (с VIII в.— Мосинополь; в 6–7 км к западу от совр. Комотини). Епископские кафедры в них существовали уже в V в. О расцвете христианской жизни свидетельствуют архитектурные памятники: раннехристианские гробницы в Максимианополе, 2 базилики в Маронее — в крепости (кон. V — нач. VI в.) и рядом с гаванью

Айос-Хараламбос (VI в., мозаичный пол, фрагменты фресок эпохи иконоборчества), 3-нефная базилика времен имп. Юстиниана I в местности Синаксис, на фундаменте которой был построен мон-рь, действовавший в IX–XII вв. Епископская церковь в Максимианополе представляет собой центрический храм XI–XIII вв. (эксагон неправильной формы).

После расселения славян в этом регионе упоминания о Маронейских (Маронийских) и Максимианопольских епископах надолго исчезают в источниках. Предполагают, что в VII в. Марония и Максимианополь стали автокефальными архиепископиями, подчинявшимися непосредственно К-польскому патриарху (*Darrouzès.* Notitiae. N 1. P. 205; *Soustal.* 1991. S. 350, 369). Но с нач. X в. архиерей Мосинополя находился в подчинении Траянопольского митрополита (*Darrouzès.* Notitiae. N 7. P. 285). Расположенная недалеко от Мосинополя гора Папикий (ныне Папикио) в визант. период (особенно в XI–XII вв.) была важным монашеским центром.

Следствием массового переселения в сер. VIII в. павликиан из Армении во Фракию стало широкое распространение здесь в средневизант. период этого дуалистического еретического движения. Представления ряда исследователей о помаках как о потомках исламизированных павликиан подкрепляют наблюдения филологов о наличии в слав. помакских говорах арм. лексики.

В 1307 г. Марония была разграблена каталон. наемниками. В 1315 г. Маронийская епархия в связи с мятежами и нестроениями была передана в управление Халкидонскому митрополиту Феодулу (в 1325–1327 он еще исполнял эти обязанности). В течение всего столетия фракийское побережье подвергалось нападениям пиратов, апогеем стала кампания 1332 г. эмира Умура. Это заставило жителей Маронии переселиться на новое место, дальше от побережья. В сер. XIV в. пришел в упадок и Мосинополь.

В 1347 г. Синод К-польской Православной Церкви принял решение вернуть Мосинополь из подчинения Ксанфийского митрополита Траянопольскому. Согласно 17-й нотиции, «после кончины нашего царя господина Андроника Палеолога (имп. Андроника III — *Авт.*), во время смуты» (*Darrouzès.* Notitiae. N 17. P. 402) Маронийская и ряд др. архиепископий получили статус митрополий (в 1341 г.? — *Soustal.* 1991. S. 350). По мнению Т. Грицопулоса, это произошло в 1365 г. (*Γριτσόπουλος.* 1966. Σ. 805), и тогда новой митрополии были отданы в подчинение вакантные епископии Полистила и Фасоса (Тасоса), а также район Неврокопа. Но после разорения Маронии турками в 1371 г. архиерей был вынужден перенести резиденцию в Месемврию в 13 км к востоку (после 1372).

Существовавший в визант. эпоху небольшой укрепленный пункт Кумуцина (Κουμουτζηνά), Комотины (Κομοτηναί), или Комотина (Κομοτηνά), в поздний палеологовский период развился в городской центр, а в османский период стал одним из важнейших городов Фракии под именем Гюмюрджина (с 1920 — Комотини). Сразу с момента завоевания этой территории (ок. 1361 или 1372) османским полководцем Эвренос-беем началось его заселение малоазийскими турками. Приток тур. переселенцев и исламизация местного слав. населения (помаки) впосл. коренным образом изменили этническую и религ. картину региона.

По мнению Грицопулоса, вскоре после османского завоевания Маронийская митрополия утратила свое положение и существовала просто как экзархия. Только в 1646 г. К-польский патриарх Иоанникий II восстановил прежний статус митрополии и передал ей под управление о-ва Тасос и Самотраки (*Γριτσόπουλος.* 1966. Σ. 805).

Митрополиты Константий (1810–1821) и Иоанникий (1838–1839) были членами «Дружеского общества» («Филики этерия») и активными участниками антитурецкого восстания 1821–1829 гг. В 1890 г. проживавшие на территории Маронийской митрополии болгары создали общину и заявили о своем желании перейти в юрисдикцию Болгарского Экзархата. Они открыли болг. уч-ще, в 1894 г. появилось архиерейское наместничество, с 1903 г.— своя церковь (*Караманджуков Х.* Западнотракийските българи в своето културно-историческо минало с особен поглед към тяхното политико-революционно движение. София, 1934. С. 182–188).

В ходе 1-й балканской войны (1912–1913) территория М. и К. м. была присоединена к Болгарии. В январе 1913 г. Синод Болгарского Экзархата принял решение об учреждении 2 миссий для крещения представителей этноконфессиональной (по мнению греч. историков) или религ. группы помаков (согласно болг. исследователям, исламизированные болгары, нек-рые из них после освобождения от тур. ига пожелали вернуться в родную веру) — Неврокопской и Беломорско-Родопской (или Гюмюрджинской), 2-й миссией руководил еп. Драговитийский Иосиф (Бакарджиев; впосл. митрополит Тырновский). Ему помогали 7 болг. священников. 25 апр. 1913 г. еп. Иосифа сменил еп. Левкийский Варлаам (Константинов), викарий митрополита Софийского. Крещение помаков часто происходило под сильным давлением (*Георгиев В., Трифонов С.* Покръстването на българите мохамедани, 1912–1913: Документи. София, 1995). Эти миссии, хотя и сообщали о большом числе принявших крещение, не имели реального результата, т. к. после создания местными мусульманами Гюмюрджинской республики, или «Независимого правительства Западной Фракии» (авг.— 25 окт. 1913), многие из новокрещеных стали возвращаться обратно в ислам. Эта часть Фракии оставалась в составе Болгарии до конца первой мировой войны. В 1913 (или 1914) г. Экзархат попытался закрепить плоды своей миссии и учредил Маронийскую епархию с кафедрой в Гюмюрджине. Но создание епархии не нашло поддержки властей. В 1914–1915 гг. управляющим Маронийской епархией (в г. Ксанти) был митр. Охридский Борис (Георгиев). С 1915 по 1921 г. Маронийской епархией управлял митр. Скопский Феодосий (Гологанов), он защищал болг. клир от действий болг. власти и способствовал возобновлению богослужения в ранее закрытых храмах (*Разбойников А. С.* Из борбите на българите в Маронийска епархия за признаване на български църковно-училищни общини и българска народност в Западна Тракия // Изв. на Тракийския научен ин-т. София, 1965. Кн. 1. С. 95–116; *Елдъров.* 2004. С. 244–258).

По окончании первой мировой войны в соответствии с положениями Нёйиского мирного договора (1919) Болгарский Экзархат утратил Маронийскую епархию. Окончательно Зап. Фракия вошла в состав Греческого гос-ва в 1920 г. Согласно Лозаннскому соглашению 1923 г. об обмене населением между Грецией

и Турцией, все правосл. христиане должны были покинуть Турцию, кроме греч. общин К-поля, Имброса и Тенедоса, а все мусульмане — уехать из Греции, кроме проживавших в Зап. Фракии. До обмена населением мусульмане составляли подавляющее большинство жителей на территории М. и К. м. (мусульмане в этом регионе включают 3 категории населения: турки, помаки и цыгане-рома), но в 20-х гг. XX в. греч. правительство поселило там множество греков — беженцев из Анатолии и Вост. Фракии (подробнее см. в ст. *Фракия*).

В 1924–1932 гг. о-в Тасос был выделен в самостоятельную митрополию. В 1928 г. Маронийская митрополия вместе с др. митрополиями «новых территорий» была передана во временное управление Элладской Православной Церкви. В 1932–1953 гг. Тасос был возвращен Маронийской митрополии, а с 1953 г. присоединен к Филиппийской митрополии.

В годы второй мировой войны Зап. Фракия оказалась в болг. зоне оккупации. Синод Болгарской Православной Церкви разработал план создания 4 епархий на оккупированных территориях, в т. ч. Маронийской, которая включила территории 3 греческих епархий: Маронийской, Ксанфийской и Александрупольской с городами Комотини (Гюмюрджина), Александруполис (Дедеагач), Дидимотихон (Димотика), Ксанти, Суфлион и Фере. Управляющим Маронийской епархией 29–30 апр. 1941 г. был назначен митр. Пловдивский *Кирилл* (Константинов; буд. Болгарский патриарх), а его помощником — Иларион (Николов), еп. Нишавский (*Елдъров С.* Възстановяване на екзархийското наследство в Македония // Националното обединение на България 1940–1944 г. София, 2012). Когда митр. Кирилл прибыл в епархию 30 мая 1941 г., на ее территории еще находились греч. архиереи Мелетий Александрупольский и Василий Маронийский. Им разрешили покинуть свои епархии, вместе с ними уехали 28 греч. священников. Остальные были включены в клир Болгарского Экзархата как болгарские священники. На момент прибытия митр. Кирилла в епархии насчитывалось 187 приходов и 182 священника, центром он избрал Ксанти, где сформировал епархиальный совет в составе 2 чел.: командированного болг. священника и одного греческого. В Александруполис и Комотини были назначены архиерейские наместники-болгары. Согласно отчетам, в июле 1941 г. в Маронийской епархии было 265 приходов, но скорее всего в это число были включены приходы в землях греч. Дидимотихской епархии. В митрополию были командированы болг. священники; так, в 1943 г. квота для епархии составляла 12 священников (приезжали из Пловдивской и Стара-Загорской епархий). Осенью 1942 г. в Маронийском церковном округе только на 34 приходах служили болг. священнослужители: 24 на постоянной службе и 10 командированных. В 1943 г. к Маронийской епархии были присоединены г. Кавала и Сарышабанский церковный округ. До ухода Болгарской Церкви с оккупированных земель ее Синод выделил на содержание Маронийской епархии более 15 млн левов. После установления в Зап. Фракии власти греч. правительства из 4 болг. епархий вернулись на родину 160 священников, большинство — из Маронийской епархии (*Стоянова В.* Митр. Кирил като управляващ Маронийска епархия (1941–1944) // Сб. в чест на Кирил Патриарх Български. Пловдив, 2001. С. 36–42; *Елдъров*. 2004. С. 244–258).

Занявший Маронийскую кафедру в 1954 г. митр. Тимофей многое сделал для возрождения духовной жизни в епархии в послевоенный период и для преодоления экономических трудностей в этом бедном регионе, где православные составляли чуть меньше половины жителей (*Γριτσόπουλος*. 1966. Σ. 806). Началось сооружение новых церквей вместо разрушенных во время гражданской войны. В 1956 г. в Комотини был открыт приют для мальчиков. В 1962 г. была построена митрополичья резиденция, в которой митр. Тимофей начал формирование коллекции буд. церковного музея (с 1999 в средневек. здании мусульм. богадельни Имарет).

Современное состояние епархии. Благотворительную и просветительскую деятельность своего предшественника продолжил митр. Дамаскин (Румелиотис) во время 38-летнего пастырского правления. Кроме того, он является автором ряда исследований по истории епархии. По его инициативе епархия получила свое совр. название.

В наст. время М. и К. м. продолжает свою политику оказания гуманитарной помощи населению вне зависимости от вероисповедания. Действуют генеральная благотворительная касса и ее отделения при приходах, касса помощи студентам, система выплаты дотаций на 3-го ребенка (с 1999), программа бесплатных обедов (при приходах Успения Пресв. Богородицы, Св. Софии и вмч. Георгия в Комотини), бесплатное репетиторство. Под эгидой митрополии открыты 2 детских сада — «Святой Иоанн Дамаскин» и «Святая Екатерина», школа византийской музыки при духовно-просветительском центре М. и К. м., 25 катехизаторских школ (высшие, средние, низшие), летние лагеря в Маронии, школа родителей. Осуществляется духовное окормление тюрем, больниц и домов престарелых, воинских частей, ведется активная антиеретическая деятельность (разъяснительная работа среди верующих). Систематизированы архив и б-ка М. и К. м., церковный музей размещен в отреставрированном здании имарета XIV в.

В настоящее время (в 2016) в М. и К. м. действуют 71 приходской храм, 37 парекклисионов, 62 экзокклисиона, 6 кладбищенских церквей, 2 муж. мон-ря (мч. Христофора, основан в 1972, и прп. Максима Кавсокаливита на горе Папикио, основан в 2008) и 2 жен. мон-ря (Пресв. Богородицы Фанеромени, основан в 1954, и Введения во храм Пресв. Богородицы, основан в 2011) (Δίπτυχα. 2016. Σ. 723).

Среди особо чтимых святых — прмц. Параскева (26 июля), покровительница Комотини.

Епископы Маронийские: Александр (упом. в 344?), Тимофей (упом. в 404; друг свт. Иоанна Златоуста), Докимасий (упом. в 431–459), Иннокентий (упом. в 532–533), Иоанн (упом. в 553).

Архиепископы Маронийские: Никита (упом. в 879), Феодор (XI в.), Василий (упом. в 1030), безымянный (упом. в 1066), Феодул (упом. в 1079), Феофил (сер. XI в.), Никита (упом. в 1166), Никита (упом. в 1170 или 1177?), Константин (между 1177 и 1186 или упом. в 1191), Пентактен или Зентайла (1186–1196), Иоанн (упом. в 1191/92), безымянный (упом. в 1222 или 1228), Стефан (упом. в 1260), Фома (упом. в 1285 и 1292), Кирилл (упом. в 1295), Даниил (ранее 1315), Феодул (митр. Халкидонский; 1315 – не ранее 1327), Лев (упом. в 1340).

Митрополиты Маронийские: безымянный (упом. в 1364–1372), Симеон (упом. в 1393), Дионисий (упом. в 1497–

1498), Гавриил (митр. Траянопольский или Маронийский, упом. в 1564–1565), Арсений (упом. в 1560–1567), безымянный (упом. в 1565–1580), Каллиник (упом. в 1619), Панкратий (1646–1668), Анания (1675–1683), Неофит (до 1690), Каллиник (1696–1697, 1701–1702, 1714), Гавриил (1721), Даниил (1721), Афанасий (1725), безымянный (1735), Анфим (упом. в 1737 и 1756), Каллиник (1756–1771), Неофит (1771–1789; впосл. патриарх К-польский *Неофит VII*), Неофит (1789–1810), Константий (1810–1821), Даниил (1821–1838, впосл. митрополит Филадельфийский), Иоанникий (1838–1839), Анфим (1839–1845, впосл. митрополит Эфесский), Кирилл (1845–1863), Феоклит (Феодосиадис; 1863–1865), Анфим (1865–1877), Иероним (1877–1885), Константин (Вафидис; 1885–1888, впосл. митрополит Серрский), Хрисанф (Иероклис; 1888–1893), Гавриил (Ятрудакис; 1893–1894, ранее митрополит Трапезундский), Иоаким (Валасиадис; 1894–1900, впосл. митрополит Родосский), Константин (Газис; 1900–1902), Николай (Саккопулос; 1902–1914, ранее митрополит Анкирский, впосл. митрополит Кесарийский), Мелиссин (Христодулу; 1914–1921), Хрисанф (Филиппидис; 1922, ранее митрополит Трапезундский, впосл. архиепископ Афинский), Анфим (Саридис; 1922–1939), Спиридон (Аливизатос; 1939–1940), Василий (Константину; 1941–1952), Тимофей (Матфеакис; 1954–1974), Дамаскин (Румелиотис; 1974–2012), Пантелеимон (Мутафис; с 2013 по наст. время).

Лит.: *Γριτσόπουλος Τ.* Ἀ. Μαρωνείας, Μητρόπολις // ΘΗΕ. 1966. Т. 8. Σ. 804–806; *Fedalto.* Hierarchia. P. 334–336; *G[regory] T. E.* Maroneia // ODB. Vol. 2. P. 1303–1304; *idem.* Mosynopolis // Ibid. P. 1418–1419; *Soustal P.* Thrakien. W., 1991. S. 328–329, 350–351, 369–370. (TIB; 6); *Елдъров С.* Православието на война: Българската Православна Църква и войните на България, 1877–1945. София, 2004; Δίπτυχα. 2016. Σ. 722–728; Электр. ресурс: www.immaroniaskomotinis.gr [офиц. сайт М. и К. м.].

О. В. Л., М. М. Р.

МАРОНИ́ТСКАЯ КАТОЛИ́ЧЕСКАЯ ЦЕ́РКОВЬ [Сирийская Маронитская Церковь Антиохии; сир. ܥܕܬܐ ܣܘܪܝܝܬ ܡܪܘܢܝܬ ; араб. الكنيسة الانطاكية السريانية المارونية; лат. Ecclesia Antiochena Maronitarum], одна из *Восточных католических Церквей*. Ее члены, *мароните*, составляют самую влиятельную из конфессиональных общин *Ливана*.

Маронитский Патриарший Собор 2003–2006 гг. сформулировал 5 отличительных черт М. к. Ц.: 1) связь с Антиохией, где ученики Христовы впервые назвались христианами (Деян 11. 26), и общность сир. культурного и религиозного наследия со всеми прочими католич. и правосл. Антиохийскими Церквами; 2) приверженность учению Халкидонского Собора (451; см. *Вселенский IV Собор*) о том, что Иисус Христос — истинный Бог и истинный человек; 3) важность патриаршего характера управления и монашеской традиции, опирающейся на происхождение общины от монастыря св. Марона; 4) полнота общения с Папским престолом (престолом ап. Петра) в Риме; 5) связь с Ливаном, как с духовной родиной М. к. Ц. и землей ее патриарха и народа.

Современное состояние. Офиц. титул предстоятеля — «Его Блаженство Патриарх Антиохии и всего Востока» (с 15 марта 2011 кардинал и патриарх Бешара Бутрос ар-Раи). Его основная резиденция находится в Бкерке, к северо-востоку от Бейрута, летняя резиденция — в Эд-Димане (север Ливана). В Бейруте расположен кафедральный собор вмч. Георгия. Патриарх избирается Синодом М. к. Ц., после чего его кандидатуру утверждает папа Римский и

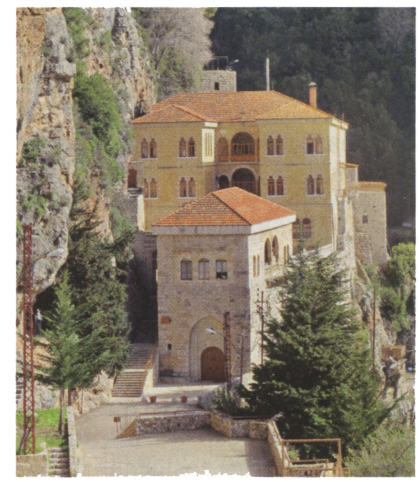
Бешара Бутрос ар-Раи, Патриарх Маронитской католической Церкви. Фотография. 2013 г.

ему вручается *паллий*. Синод назначает епископов, к-рых затем утверждают в Риме (офиц. сайт М. к. Ц.: www.bkerki.org).

Помимо 13 диоцезов, расположенных на территории Ливана (см. в ст. *Ливан*), М. к. Ц. имеет диоцезы на территории Кипра (1), Сирии (3), Израиля (1), Египта и Судана (1), Франции (1), США (2), Канады (1), Аргентины (1), Бразилии (1), Мексики (1), Австралии (1), а также апостольские экзархаты в Зап. и Центр. Африке (1) и Колумбии (1) и патриарший экзархат в Палестине и Иордании. В 2013 г. в М. к. Ц. насчитывалось 1033 прихода; общее число верующих — ок. 3 млн 381 тыс. чел.

В М. к. Ц. существует неск. монашеских орденов и конгрегаций, к-рые ведут активную социальную работу. Крупнейшим из них является Ливанский маронитский орден (баладиты). Среди др. муж. монашеских орг-ций — Маронитский орден Пресв. Девы Марии (мариамиты или алеппинцы), Маронитский орден антонитов св. Исаии, конгрегация ливанских миссионеров (креймисты); среди женских — Ливанский маронитский орден монахинь, конгрегация сестер-антонинок, конгрегация сестер Св. Семейства, конгрегация св. Терезы во имя Младенца Иисуса, конгрегация сестер-миссионерок Св. Таинства. К наиболее почитаемым местам паломничества относятся долина Кадиша (Святая долина) в районах Бшарри и Згарта (в 1998 включена в Список объектов Всемирного наследия ЮНЕСКО) с монастырями Каннубин, св. Антония в Кузхае, св. Елисея (Мар-Элиша) и др.; монастырь св. Марона в Аннае (место почитания Шарбеля Махлуфа); холм Харисса со статуей Девы Марии Ливанской близ г. Джуния.

Основные духовные учебные заведения в Ливане: патриаршая семинария в Газире, епархиальная семина-



Монастырь св. Антония Великого в Кузхае. XII–XIX вв.

рия в Кармэс-Садде (близ Триполи), богословские фак-ты в ун-те Св. Духа (Каслик), в Антонинском ун-те (Баабда) и ун-те «Мудрость» (аль-Хикма; Бейрут), а также Высший

ун-т религ. образования (Антильяс), Центр религ. культуры при мон-ре святых Петра и Павла (Эль-Азра), ин-т «Путь любви» (Тарик аль-Махабба; Сарба); за рубежом — межъепархиальная семинария Девы Марии Ливанской в Вашингтоне и Маронитская коллегия в Риме. В 1996 г. в Вашингтоне был учрежден Маронитский исследовательский ин-т (The Maronite Research Institute; MARI), занимающийся научной и издательской деятельностью (сайт: www.maronite-institute.org). В СМИ М. к. Ц. имеет вещание на радиостанции «Голос любви» (Саут аль-Махабба) и телестанциях «Télé Lumière» и «Noursat». В США издается ж. «The Maronite Voice».

Монастырь св. Марона в Аннае. 1-я пол. XIX в.

Интерьер здания Маронитской коллегии в Риме. Фотография. 2001 г.

Происхождение М. к. Ц. связано с 2 вопросами: о ее первоначальной приверженности *монофелитству* и об эпониме общины. Первый из них считается положительно решенным в совр. исследовательской лит-ре, хотя эта т. зр. противоречит офиц. позиции М. к. Ц. Одно из самых ранних упоминаний правосл. авторов о маронитах как о еретиках принадлежит прп. *Иоанну Дамаскину* в «Книге о правой вере», составленной, по одной из версий, для Илии, маронитского епископа г. Ябруда, к-рый после 726 г. перешел в Православие (*Ioan. Damasc.* De rect. sent. 8). В «Послании о Трисвятой песни» (не ранее 735) прп. Иоанн употребляет глагол μαρωνίζω (уподобляться маронитам) по отношению к тем, кто прибавляют к Трисвятой песни выражение «распныйся за ны» (*Idem.* Ep. de hymn. Trisag. 5). Известны и ранние маронитские источники, в которых содержится исповедание единой воли во Христе: «Книга совершенства» (в составе «Книги руководства»), ряд литургических текстов в рукописях Vat. syr. 48 и 396, введение к приписываемому легендарному 1-му маронитскому патриарху *Иоанну Марону* соч. «Исповедание веры», полемический трактат в защиту монофелитского учения «Десять глав» Фомы, маронитского епископа г. Кафртаб (Тумы аль-Кафртаби) (см.: *Gribomont.* 1974. P. 116–117; *Naufal.* 2011. P. 76–79). О монофелитстве маронитов пишет также восточносир. (несторианский) автор *Илия бар Шинайя* (975–1046), к-рый четко отличает их как от несториан, так и от яковитов, а их центром называет г. Кафртаб близ Шайзара (см.: Le Traité des «Dix chapitres». 1986. P. 20–21; *Naufal.* 2011. P. 74).

Наиболее ранние указания на происхождение названия Маронитской Церкви от имени Марон содержатся в трудах сир. и араб. историков IX–X вв. По сведениям хроники *Дионисия Телль-Махрского* († 845), сохранившимся в составе хроники *Михаила Сирийца* (кон. XII в.), в IX в. в Сирии жили мароните, придерживавшиеся монофелитства и добавлявшие к Трисвятой песни слова «распныйся за ны»; резиденция их патриарха находилась в мон-ре Марона, к-рый был центром противостояния последователям прп. *Максима Исповедника* († 662); в годы правления халифа Мервана II (744–749/50) правосл. (мелькитский) Антиохийский патриарх *Феофилакт бар Канбара* тщетно принуждал насельников обители отказаться от монофелитского учения (*Mich. Syr.* Chron. T. 2. P. 492–496, 511). Правосл. Александрийский патриарх *Евтихий* (1-я пол. X в.) рассказывает в хронике о некоем мон. Мароне, который жил в правление визант. имп. Маврикия (582–602), придерживался монофелитства и имел множество последователей в Сев. Сирии; после смерти Марона его ученики, именовавшиеся маронитами, построили близ Хамы мон-рь, названный в его честь (Дайр-Марун) (*Eutych.* Annales // PG. 111. Col. 1077–1078). Эту версию происхождения маронитской общины впоследствии повторили арабо-мусульм. историк аль-*Масуди* (ум. в 956) и хронист Вильгельм, архиеп. Тирский († 1186). Согласно аль-Масуди, Марон происходил из Хамы и основал к востоку от Хамы и Шайзара мон-рь, который стал крупным и богатым, однако впоследствии был разрушен; мароните жили преимущественно в горах Ливана, в г. Хомс и его окрестностях; аль-Масуди также дает высокую оценку историческому сочинению некоего маронита Кайса, к-рое было доведено до времени правления халифа аль-Муктафи (902–908) (*Maçoudi.* Le Livre de l'avertissement et de la révision / Trad. B. Carra de Vaux. P., 1896. P. 208, 211–212). Сведения о мон-ре Марона близ Шайзара и о приверженности его насельников монофелитству содержатся также в пространной версии Жития правосл. подвижника св. Тимофея из Кахушты (2-я пол. XI в.; описываемые события предположительно относятся ко 2-й пол. VIII в.; The Life of Timothy of Kākhushtā / Ed., transl. J. C. Lamoreaux, C. Cairala. Turnhout, 2000. P. 544–547. (PO; T. 48. Fasc. 4)). В кон. XI в. маронитский еп. Тума аль-Кафртаби в трактате «Десять глав» производит наименование монастыря, давшего название маронитам, не от имени Марон, а от сир. *māran* — «Господь наш», однако эта версия не получила распространения в позднейших источниках.

Во 2-й пол. XVI в. в связи с изучением церковной истории выяснилась

важная роль мон-ря св. Марона в полемике между православными и монофизитами в V–VI вв. (см.: *Naaman.* 1971). Сведения о значении мон-ря и прохалкидонитской позиции его насельников, в т. ч. об их переписке с Папским престолом, были включены в «Церковные анналы» кард. Цезаря *Барония.* Благодаря публикации лат. перевода «Истории боголюбцев» Феодорита Кирского стало известно о прп. *Мароне,* в память о к-ром был основан этот мон-рь. Мнение о том, что прп. Марон был эпонимом маронитов, впервые высказал кард. Ц. Бароний в примечаниях к Римскому Мартирологу (Martyrologium Romanum... auctore *Caesario Baronio Sorano.* Venetiis, 1597[r]. P. 477), и вскоре оно было заимствовано маронитскими авторами. По этой версии, мароните возникли как сообщество православных, объединившихся вокруг мон-ря св. Марона, оплота халкидонитства в Сирии. Новая версия происхождения Маронитской Церкви была изложена в предисловии к рим. изданию Миссала М. к. Ц. 1608 г., составленном маронитами Гавриилом Сионским и Иоанном Хасрунским.

Маронитский автор А. Ф. Найрон (ок. 1625–1711) попытался объединить версию о халкидонитских истоках Маронитской Церкви с преданием об Иоанне Мароне, легендарном 1-м маронитском патриархе (*Naironus.* 1679). Он отождествил монофелита Марона, основателя общины маронитов, о к-ром упоминали средневек. авторы, с прп. Мароном, о котором сообщал Феодорит Кирский. Опираясь на интерпретированные т. о. сведения источников, Найрон отвергал утверждения средневек. авторов о том, что мароните придерживались монофелитской ереси, как ошибочные или клеветнические. Кроме того, историк отождествил маронитов с мардаитами — воинами, действовавшими в VII–VIII вв. на границе Византии с арабским Халифатом (см.: ODB. T. 2. P. 1297), что позволило ему представить маронитов как борцов с мусульманами. Найрон включил в свою версию ранней истории маронитов и Иоанна Марона как правосл. Антиохийского патриарха, посланного Римским папой для борьбы с ересями и впосл. оклеветанного еретическими авторами. Повествуя о деятельности Иоанна Марона, историк опирался в основном на версию Джибраила аль-Килаи (1447–1516), маронитского еп. Никосии (Кипр), известную ему в лат. и араб. пересказах (*Naironus.* 1679. P. 31–35). Благодаря манипуляции сведениями разнообразных источников Найрону удалось представить совершенно новую версию истории маронитов. Ее последовательное изложение было предпринято патриархом *Истифаном ад-Дувайхи* (1670–1704) в соч. «История маронитов». Легенда об Иоанне Мароне в передаче ад-Дувайхи содержит множество вымышленных подробностей и анахронизмов, автор нередко приводит противоречивые сведения. Как и Найрон, историк использовал большое количество источников, однако интерпретировал их сведения в выгодном ключе, что привело к созданию фантастической истории происхождения маронитов.

Попытку вписать эту легенду в реальный исторический контекст в нач. XVIII в. предпринял маронитский ученый И. С. *Ассемани.* Его версия происхождения Маронитской Церкви приобрела офиц. статус благодаря постановлениям Собора 1736 г., на к-ром он присутствовал как папский легат (Synodus. 1820. P. 218–219, 264–265). С целью подчеркнуть преемственность М. к. Ц. по отношению к древнему Антиохийскому Патриархату был опубликован офиц. перечень преемников Иоанна Марона на Патриаршем престоле. Впосл. эту версию поддерживали ведущие маронитские историки XIX–XX вв. (Бернар Гобайра аль-Газири, Юсуф ад-Дибс, Бутрос Дау, Пьер Диб), полемизировавшие с католич. исследователями, к-рые справедливо сомневались в историческом православии маронитов. С. Вайе одним из первых показал на основании большого количества источников, что Маронитская Церковь сформировалась на основе монофелитских общин после завоевания Сирии арабами, в период фактического отсутствия правосл. Антиохийского патриарха во 2-й пол. VII — 1-й пол. VIII в. (см.: *Vailhé.* 1900/1901–1901/1902; *Idem.* 1906).

Формирование сказания об Иоанне Мароне могло происходить следующим образом. Историки X в. (Евтихий Александрийский, аль-Масуди) сообщали о мон. Мароне, к-рый жил якобы на рубеже VI и VII вв. и считался основателем сир. общины монофелитов. Согласно Дионисию Телль-Махрскому, в IX в. мон-рь Марона уже был центром особой монофелитской церковной орг-ции во главе с патриархом. Вероятно, к XI в. память о Мароне как о реальном историческом лице почти исчезла, что позволило Туме аль-Кафртаби отрицать его существование. Однако в XIV–XV вв., возможно в связи с полемикой маронитов с яковитами, предание об основателе Маронитской Церкви возродилось, хотя и в иной форме — в источниках упоминается Антиохийский патриарх Иоанн Марон, возглавивший борьбу сир. православных с еретиками. Известна параллельная яковитская легенда, в к-рой Иоанн Марон представлен как отступник от монофизитства, сотрудничавший с лат. иерархами. В полной биографии Иоанна Марона, обнародованной аль-Килаи, отразилась память о связях Маронитской Церкви с Папским престолом в XII–XIII вв. Соединив воспоминания об этих событиях со сведениями о церковной истории VII в., вероятно полученными в годы обучения в Риме, аль-Килаи создал особую версию происхождения маронитов, в центре к-рой находился образ Иоанна Марона. Впосл. она была дополнена новыми историческими сведениями, полученными из зап. источников или в результате ошибочных толкований, а также фантастическими подробностями. Благодаря Ассемани, удалившему из биографии Иоанна Марона наиболее очевидные вымыслы, данная версия истории маронитов получила офиц. статус.

История Маронитской Церкви до эпохи крестовых походов документирована скудно. Изначально мароните были широко распространены в городах Сирии (известны их конфликты с православными в Халебе, Манбидже, Эдессе). Однако под давлением конкурирующих исповеданий и в результате политических смут ареал расселения маронитов сжимался. По состоянию на кон. XI в. они концентрировались в Сев. Ливане и Центр. Сирии; впосл. Горный Ливан стал единственным очагом маронитской общины. После разрушения мон-ря св. Марона в 938 г. маронитская патриаршая резиденция была перенесена в мон-рь Пресв. Богородицы в Янухе близ Джубайля (Библа). К XI в. относится древнейший маронитский догматико-канонический сборник, известный

Собор св. Стефана в гавани Эль-Батруна, Ливан. 1910 г.

под названием «Книга руководства» (كتاب الهدى) (изд.: Kitāb al-Hudā. 1935; см.: *Graf.* 1936; *Joubeir.* 1974). Он состоит из 2 независимых произведений, долгое время считавшихся частями одного сочинения. Первое из них, «Книга совершенства» (كتاب الكمال), посвящено вопросам веры (триадология и учение о Боговоплощении), молитвы, поста и десятины/подаяния. Как композиция текста, почти повторяющая структуру 5 столпов *ислама*, так и характер догматических тем, в раскрытии которых автор опирался на восточносир. богословов *Илию бар Шинайю* и *Абдаллаха ибн ат-Тайиба аль-Ираки*, свидетельствуют о возможном скрытом полемическом характере сочинения. Второй текст, «Номоканон» (كتاب الناموس), представляет собой собрание канонических установлений, переведенных с сир. языка.

При патриархе Юсефе I аль-Джерджесси началось сотрудничество маронитов с крестоносцами, велись переговоры о признании маронитами духовной власти Римского папы. Представителей Маронитской Церкви включили в делегацию, посланную в 1100 г. Готфридом Бульонским к понтифику с известием о победоносном взятии Иерусалима. Одновременно в Риме планировали отправить папскую инспекцию на Ливан для выяснения правоверия маронитов (*Dib.* 1962. P. 77), в к-ром у Папского престола были серьезные сомнения. Архиеп. Вильгельм Тирский писал, что мароните возвратились к «истинной вере» только в 1182 г., заключив унию с лат. Антиохийским патриархом Аймериком из Лиможа, а до того придерживались монофелитства в течение 5 веков; по его словам, 40 тыс. маронитов жили в еп-ствах Библ (Джубайль), Ботрис (Эль-Батрун) и Триполи, на территории совр. Ливана (*Guillelmus Tyrensis.* Historia rerum in partibus transmarinis gestarum // PL. 201. Col. 855–856).

Патриарх Бутрос I (упом. в 1121) имел резиденцию в обители Пресв. Богородицы Илиджской в Майфуке (*Le Quien.* OC. T. 3. Col. 55). При папе Римском *Иннокентии III* (1198–1216) часть клира и паствы Маронитской Церкви пыталась разорвать союз с крестоносцами (*Al-Ghaziri.* 1906. P. 100). Смуте способствовали прояковитские симпатии маронитов севера, стремившихся сохранять обрядовую самобытность. Верные Риму маронитские патриархи старались не допускать перехода паствы в *Сирийскую яковитскую Церковь* (*Isṭifān ad-Duwayhī.* Tārīkh al-azmina. Bayrūt, 1902. P. 50 (на араб. яз.)).

Маронитский патриарх Иеремия II аль-Амшити был участником *Латеранского IV Собора* (1215). Весной 1216 г., после присяги епископата и мирян на верность Папскому престолу, папский легат кард. Петр Капуанский вручил Иеремии знак епископского сана в католич. Церкви — перстень, а также патриарший паллий. Отныне новоизбранный патриарх должен был утверждаться в сане через признание папой Римским.

Легат передал маронитам буллу папы Иннокентия III от янв. 1216 г., обращенную к маронитскому патриарху Иеремии II аль-Амшити, епископату и пастве М. к. Ц. В ней содержался ряд предписаний по латинизации маронитских обрядов: обязательное троекратное погружение при крещении с однократным призыванием Св. Троицы; обязательное совершение *конфирмации* епископом, приготовление елея для помазания из масла со специальным благовонным бальзамом; обязанность верующих исповедоваться у духовника по крайней мере раз в год и причащаться 3 раза в год; изготовление потира не из стекла или дерева, а из металла; введение колоколов вместо принятых у вост. христиан деревянных бил; ношение священством риз латинского покроя, понтификальных митр и епископских посохов. Примечательно, что во избежание монофизитских уклонений отдельно оговаривалось исповедание двух природ во Христе. Устанавливалось число епископских (3) и архиепископских (2) кафедр (*Dib.* 1962. P. 77–78; *Beggiani, El-Hayek.* 2003. P. 196). В булле папы Римского *Александра IV* от 1256 г., адресованной маронитскому патриарху Семаану IV, ограничивались полномочия М. к. Ц. в сфере церковного суда: нарушения церковного права должны были разбираться в Риме. В рассмотренных документах не говорится об обязательном совершении Евхаристии на пресном хлебе. Мароните и латинские католики молились в общих церквах. Маронитская знать жертвовала деньги на строительство храмов по европ. образцу (*Cahen C.* Une inscription mal comprise concernant le rapprochement entre Maronites et Croisés // Medieval and Middle Eastern Studies: In Honor of A. S. Atiya. Leiden, 1972. P. 62–63).

После кончины патриарха Иеремии североливан. противники латинизации не признали его преемника Даниила I из Шамата (30-е гг. XIII в.). Оппозиция, симпатизировавшая Сирийской яковитской Церкви, оплоту вост. обряда, сохранялась практически на протяжении всего XIII в. Патриарх Даниил II Хадшити, возглавивший маронитское сопротивление вторжению мамлюков, был схвачен и казнен в 1282 г. по приказу султана Калауна. После смерти патриарха Даниила параллельно с Иеремией III из Дмальсы, который был лоялен по отношению к крестоносцам, был избран патриархом Лука Банхрани, приверженец восточного обряда, обвинявшийся в монофизитстве, за что был объявлен антипатриархом (*Salibi.* 1959. P. 62–64). Противостояние внутри маронитской общины сошло на нет после падения Триполи в 1289 г. и ослабления контактов ливанских христиан с латинским Западом. Лишь через 2 века (в 1488) в этих местах вновь вспыхнул и окончательно погас латинско-яковитский конфликт.

Захват мамлюками всего ливан. побережья резко изменил положение маронитской общины. Если при крестоносцах мароните были самой привилегированной группой среди местного населения, то теперь они вернулись к правовому статусу *зиммиев* — иноверцев, пользующихся покровительством мусульманского государства в обмен на уплату подати и лояльность. При мамлюках началась массовая миграция маронитов на Кипр. Период правления Лузиньянов (до 1489) для маронитов Кипра и Родоса был отмечен

относительным спокойствием и процветанием (*Beggiani, El-Hayek.* 2003. P. 196).

Мусульм. власти воспринимали вост. христиан и др. иноверные группы населения как потенциальных союзников крестоносцев. В нач. XIV в. в Горный Ливан, особенно в обл. Кесруан, были направлены неск. мамлюкских карательных экспедиций. Вероятно, марониты были среди тех общин, которые пострадали в ходе этих кампаний. Новое преследование пришлось на 2-ю пол. 60-х гг. XIV в., когда мамлюки воевали с Кипрским королевством. После нападения кипрского флота на ливанское побережье патриарх Гавриил II Хджула в апр. 1367 г. был сожжен заживо близ Триполи (*Isṭifān ad-Duwayhī.* 1890. P. 386; *Yūsuf ad-Dibs.* 1905. P. 240; *Valognes.* 1994. P. 374). Мамлюки разорили ряд маронитских мон-рей, разрушили церкви, уничтожили виноградники. Многие земли маронитских крестьян были отданы мамлюкским эмирам Дамаска в качестве земельного пожалования — икта (*Salibi.* 1957. P. 297–300).

Община ливан. маронитов имела своих светских нотаблей-мукаддамов, подотчетных наибу (наместнику) Триполийской пров. Власть мукаддамов передавалась по наследству внутри неск. родов, назначение происходило с согласия наиба. Наряду со светским титулом мукаддамы обычно получали сан иподиаконов (субдиаконов) или диаконов (шаммасов) (*Dib.* 1962. P. 91). Эта практика, рассчитанная на поддержку мукаддама авторитетом М. к. Ц. (Ibid. P. 99–101), не раз приводила к обратному результату — вмешательству светской знати в церковные дела.

Отношения маронитской общины с Римом были восстановлены при папе Римском *Евгении IV* (1431–1447). На *Ферраро-Флорентийском Соборе* (1438–1439) маронитского патриарха представлял францисканский мон. Хуан. Он передал папе обращение, в к-ром патриарх Юханна VIII аль-Джаджи и маронитские епископы заверяли понтифика в преданности и заранее поддерживали постановления Собора, и привез в Ливан папское послание с признанием Юханны законным патриархом Антиохийским. Это обеспокоило мусульманские власти, к-рые заподозрили маронитов в желании заключить политический союз с христ. державами. Мамлюкский отряд разрушил маронитскую патриаршую резиденцию в Майфуке, и в 1440 г. она была перенесена в долину Кадиша, в Каннубинский мон-рь Божией Матери Ливанской, ставший резиденцией 24 патриархов (до 1823).

В 1440 г. патриарх Юханна аль-Джаджи направил в Рим др. францисканского монаха из Бейрута — Петра Феррарского. В своем письме патриарх благодарил папу за утверждение в сане, выражал согласие с решениями Ферраро-Флорентийского Собора и просил направить к маронитам католич. ученых-богословов для преподавания религ. дисциплин. В качестве религ. наставника для маронитов Рим утвердил Петра и др. францисканца — Антония. Петр Феррарский был назначен апостольским комиссаром в 1444 г., и его полномочия распространялись как на маронитов, так и на др. униатов. Патриарху Юханне аль-Джаджи наследовал Якуб III (1445–1468), продолживший курс на поддержание тесных контактов с Римом; ему адресованы послания Римских пап *Николая V* (1447) и *Каллиста III* (1455).

После падения К-поля (1453) к крестовому походу против турок призывали папы Римские Николай V (1447–1455), Каллист III (1455–1458), *Пий II* (1458–1464). Устремления на Восток, а также желание воплотить в жизнь Флорентийскую унию, заключенную в 1439 г., побуждали Римских понтификов искать поддержки у восточных христиан. Не случайно именно в этот период усилилось внимание католической Церкви к маронитам. В булле папы Евгения IV (авг. 1445) содержались дополнительные предписания для М. к. Ц. наряду с общим требованием заменить традиционные маронитские церковные обряды католическими; в частности, тесто для выпекания просфор не полагалось смешивать с маслом. До этого маронитские епископы пользовались относительной свободой в наложении и снятии церковных прещений, теперь же устанавливалась личная ответственность епископов перед судом католич. Церкви. Епископы и священники М. к. Ц. получали право беспрепятственно совершать богослужения в храмах лат. обряда, а лат. духовенство — в маронитских храмах. Над маронитами могли совершаться венчание и отпевание по лат. обряду (*Mansi.* T. 31. Col. 1755–1758; *Beggiani, El-Hayek.* 2003. P. 197).

Над латинизацией маронитской обрядности в Ливане работали *францисканцы*. Их миссии занимались также образовательной, благотворительной деятельностью, церковным строительством, редактированием богослужебных книг (*Suriano F.*

Францисканцы и камальдулы направляются на Восток. Миниатюра из трактата Ф. Каландри. 70-е гг. XV в.– 1491 г. Мастерская Дж. Боккардо (?) (Florent. Ricard. 2669. Fol. 115v)

Treatise on the Holy Land. Jerus., 1949. P. 82). Мн. представители Римской курии, совершавшие инспекционные поездки в Ливан в XV–XVI вв., знали араб. и сир. языки и имели представление о местных лит-ре и культуре (см.: *Dib.* 1962. P. 98–99; Pentalogie Antiochienne. 1984. T. 1. Pt. 1. P. 591–621; о ранней маронитской лит-ре (до XV–XVI вв.) см.: *Graf.* Geschichte. Bd. 2. S. 94–102; *Breydy.* 1985). Францисканец Грифон Фламандец, к-рый доставил папе Римскому *Павлу II* (1464–1471) прошение об утверждении вновь избранного в 1468 г. маронитского патриарха Юсефа II (см.: *Lammens H.* Frère Gryphon et le Liban au XVe siècle // ROC. 1899. Vol. 4. P. 68–104), обнаружил многочисленные уклонения от католичества в догматике и практике М. к. Ц.; Грифону Фламандцу приписывается составление маронитского катехизиса (см.: Pentalogie Antiochienne. 1984. T. 1. Pt. 1. P. 504–508; *Al-Ghaziri.* 1906. P. 114–117).

Нем. доминиканец Феликс Фабри, совершивший паломничество на Восток в 1483–1484 гг., свидетельствовал, что монофизитские и монофелитские влияния по-прежнему

были сильны в Ливане (см.: *Salibi.* 1959. P. 152). Францисканцу Франческо Суриано принадлежит «Трактат о Святой земле и Востоке» (Il trattato di Terra Santa e dell' Oriente), написанный в 1485 г. или позже (до 1515) и содержащий ценные сведения об обстановке в Горном Ливане. В 1488 г. отмечено последнее серьезное противостояние сторонников и противников латинизации обряда в обл. Бшарри, где была значительная яковитская община. Прокатолич. партия одержала верх, а часть консерваторов присоединилась к Сирийской яковитской Церкви.

В посл. трети XVI в., в эпоху *Контрреформации,* Римские папы активизировали контакты с восточными христианами, стремясь распространить постановления *Тридентского Собора* (1545–1563) на новые территории. Решением папы *Григория XIII* (1572–1585) в Ливан была направлена миссия *иезуитов* Джованни Баттисты Элиано и Томазо Раджо с целью дальнейшего изучения догматики М. к. Ц. и ее интеграции с католической Церковью (*Moosa.* 2005. P. 243–244; Pentalogie Antiochienne. 1984. T. 1. Pt. 1. P. 638). Патриарху были вручены письма от папы Григория XIII и кард. А. *Карафы,* курировавшего в Риме М. к. Ц. (Pentalogie Antiochienne. 1984. T. 1. Pt. 1. P. 689). В Горном Ливане Элиано пробыл ок. года. Совершая поездки по маронитским мон-рям, он сверял богослужебные книги и исследовал богословские трактаты. Сомнительные с богословской т. зр. рукописи подвергались сожжению; погибла значительная часть маронитского лит. наследия. В 1579 г. Элиано вернулся в Рим, вместе с ним на учебу были направлены 2 буд. маронитских священника. В Риме Элиано предложил учредить католич. духовное уч-ще для маронитов, а также наладить издание для них катехизисов и богослужебных сборников на араб. языке. В 1580 г. был опубликован араб. катехизис на *каршуни,* переведены на араб. язык некоторые книги догматического содержания. В том же году паллий от папы Григория XIII был возложен на маронитского патриарха Михаила I ар-Риззи (Ibid. P. 630–635).

В авг. 1580 г. под рук. Элиано состоялся Каннубинский Собор. Были утверждены исповедание маронитами исхождения Св. Духа и от Сына (см. ст. *Filioque*) и исповедание двух природ, двух воль и двух действий во Христе; из Трисвятого исключена фраза «распныйся за ны»; признано существование чистилища; запрещено причастие детей до конфирмации и т. д. (*Moosa.* 2005. P. 250). Эти постановления полностью соответствовали традициям Римско-католической Церкви и отменяли устоявшиеся религиозные традиции маронитов. При патриархе Саркисе ар-Риззи (1581–1596), брате скончавшегося патриарха Михаила, Элиано распространял постановления Собора среди маронитов Горного Ливана, прибрежных городов Сирии, а также Халеба и Дамаска (*Dib.* 1962. P. 101).

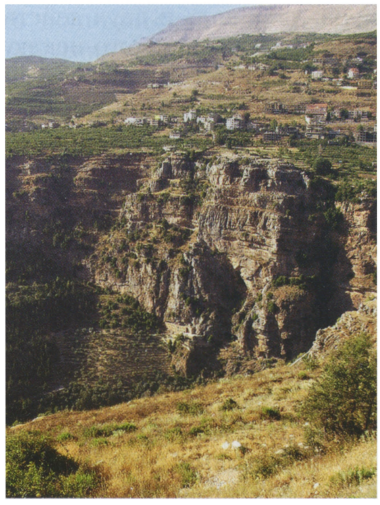
В 1584 г. в Риме была основана Маронитская коллегия (Collegium Maronitarum) — духовное учебное заведение для буд. маронитских священнослужителей. Этому предшествовали открытие гостевого дома для студентов-маронитов и учреждение для них стипендий. Обучение в коллегии должно было привить студентам навыки жизни в европ. католич. стране, их учителями до 1773 г. были преимущественно иезуиты (*Roque, de la.* Voyage de Syrie et du Mont-Liban. P., 1722. T. 2. P. 119–137); со своей стороны студенты коллегии познакомили Европу с ближневосточным христианством (о системе маронитского образования от основания Маронитской коллегии до 2006 см.: *Walbiner.* 2007). При коллегии имелась типография, где уже в 1585 г. был отпечатан для маронитов исправленный краткий Требник, в 1594 г.— Служебник, еще через 2 года — Лекционарий (*Gemayel.* 2008. P. 58). Издательскую деятельность коллегии характеризует история Миссала М. к. Ц. (*Kṭōḇō d-qurbōnō*), подготовленного и опубликованного при участии буд. патриарха Джирджиса Умейры (изд.: Missale Chaldaicum juxta Ecclesiae nationis Maronitarum. R., 1592–1594). В 1-е издание были включены древние сир. анафоры, большинство из к-рых использовали как мароните, так и яковиты, при этом имевшиеся в них варианты *institutio* были заменены на установительные слова из канона рим. мессы. Патриарх Саркис запретил использование этого Миссала (*Moosa.* 2005. P. 255), однако в 1596 г. под давлением папского легата был вынужден согласиться с его временным использованием, настояв, однако, на том, чтобы вскоре Миссал был пересмотрен и отредактирован с учетом маронитских литургических традиций. Тем не менее 2-е издание (Missale Syriacum juxta ritum Ecclesiae Antiochenae nationis Maronitarum. R., 1716) было еще более латинизированным и содержало лишь текст анафоры рим. обряда, переведенный на сир. язык.

При папе Римском *Иннокентии X* (1644–1655) в Равенне открылось учебное заведение, куда поступали студенты из Сирии и Горного Ливана. В 1665 г. его присоединили к Маронитской коллегии в Риме. Действия Папского престола, направленные на латинизацию маронитского культа, продолжились в ходе миссии в 1596 г. посланника папы Римского *Климента VIII,* профессора философии в ун-те Перуджи Джироламо Дандини († 1634; отчет о миссии: *Dandini J.* Voyage du Mont Liban. P., 1685). Маронитскому патриарху Саркису ар-Риззи была обещана папская инвеститура, если он проведет Поместный Собор маронитских епископов. На этом Соборе, состоявшемся в дек. 1596 г. и собравшем более 2 тыс. участников, председательствовал Дандини; было зачитано письмо папы Климента VIII. Постановление Собора включало вопросы церковной практики, а также догматические положения, повторявшие решения Собора 1580 г. Выступая на Соборе, патриарх заверил папского нунция в том, что М. к. Ц. всегда и во всем была и будет согласна с Римской Церковью (Ibid. P. 122). Вскоре после Собора патриарх Саркис умер. Дандини категорически возражал против избрания на место главы маронитов брата скончавшегося, поскольку тот стал бы 3-м братом на Патриаршем престоле, фактически наследовав его. Тем не менее папа Климент VIII одобрил предложенную кандидатуру, и следующим маронитским патриархом стал Юсеф III из семьи ар-Риззи. Стремясь максимально централизовать М. к. Ц., Дандини настоял на созыве еще одного Собора маронитских епископов в 1597 г. На нем были приняты 6 канонических правил и подтверждены постановления прежних Соборов. Однако эти правила с трудом внедрялись в богослужебную практику маронитов, их соблюдали иногда только на офиц. епископских богослужениях.

В XVI в. в Ливане практиковались смешанные браки маронитов

с православными и совместное использование ими церковных зданий. В нач. 40-х гг. XVI в. правосл. Антиохийский патриарх *Дорофей III* даже заключил с маронитским патриархом Мусой аль-Аккари унию, предусматривавшую взаимное признание церковных таинств при сохранении в неизменном виде догматики обеих Церквей. Видимо, в связи с этим запрет сочетаться браком с некатоликами и брать восприемников из некатолич. общин был повторен на Соборе в Байт-Муса в 1598 г. На этом же Соборе епископы установили обязательное правило исповедоваться трижды в год: перед Рождеством, Пасхой и Пятидесятницей; подтверждалась замена принятых в маронитской традиции вариантов institutio на установительные слова из канона рим. мессы; назначался пост для канунов праздников Богоявления, Сретения, Вознесения, Пятидесятницы, Преображения, Воздвижения Креста Господня, Всех святых (*Beggiani.* 1998. P. 13). В 1606 г. патриарх Юсеф III ввел григорианский календарь (тогда же мароните перешли на летосчисление от Рождества Христова). Среди маронитов Кипра и других диаспор это нововведение встретило сопротивление, продолжавшееся до кон. XIX в. (*Dib.* 1971. P. 106). Папа *Павел V* в 1610 г. рекомендовал новому патриарху Юхание IX сохранить нек-рые церковные традиции маронитов ради единства Церкви (*Abraham.* 1931. P. 91).

Благодаря владетелям Кесруана европ. монахи-миссионеры смогли укрепиться не только на побережье, но и в горах Ливана. В 1625–1628 гг. капуцины основали миссии в Сайде и Бейруте, а также в горной дер. Айн-Тура. Иезуиты появились в Триполи (1645), затем в Сайде и Кесруане. Кармелиты помимо монастыря в Бшарри получили миссию в Триполи (1643). Позднее других (с 1783) стали действовать в Ливане лазаристы (*Ristelhueber.* 1925. P. 84–87). В 1643 г. маронитский патриарх Джирджис I Умейра, учившийся в Риме вместе с Маффео Барберини (папа Римский *Урбан VIII* в 1623–1644), передал кармелитам мон-рь св. Елисея (Мар-Элиша). Следующий патриарх Юсеф IV аль-Акури (с 1644) считается автором работы в защиту григорианского календаря, а также, возможно, трактата о примате Римского понтифика (*Mahfouz.* 1987. P. 48). Однако в отличие от нескольких предыдущих предстоятелей М. к. Ц. он полагал нецелесообразным латинизировать маронитские традиции. Этой проблеме уделялось внимание на созванном им Соборе, где было решено не подтверждать нек-рые из принятых ранее церковных правил. Кроме того, Собор существенно ограничил свободу действий католич. миссионеров и орденов в маронитских приходах (*Beggiani.* 1998. P. 15).



Скальный мон-рь св. Елисея (Мар-Элиша) в долине Кадиша. XIV в.

В XVII в. в Европе получили известность труды маронитских ученых и богословов. Так, выпускник маронитской коллегии Габриель Сионит (Гавриил Сионский; 1577–1648) был личным переводчиком франц. кор. *Людовика XIII* и работал в Королевском коллеже при Французской академии. Он занимался переводами араб. и сир. источников. Авраам Эккелленсис (аль-Хакилани; 1605–1664) был профессором Французской академии и ун-та в Риме. Оба ученых участвовали в подготовке т. н. Парижской полиглотты — многоязычного франц. издания Библии (1628–1645). Еще раньше в Риме началась работа над публикацией 3-томной араб. Библии (изд. в 1671), в которой принял участие маронитский ученый Саркис ар-Риззи (1572–1638).

В XVII–XVIII вв. престиж М. к. Ц. неуклонно укреплялся (*Valognes.* 1994. P. 375–376). Поддержка Папского престола и Франции не ограждала, однако, маронитов Сев. Ливана от произвола и поборов тур. пашей, несмотря на офиц. письма франц. королей *Людовика XIV* (1649) и Людовика XV (1737), обещавших патриарху и всем маронитам Ливана свое покровительство (*Testa I., de.* Recueil des traités de la Porte Ottomane. P., 1866. Vol. 3. Pt. 1. P. 140–142; *Ristelhueber.* 1925. P. 117–118, 225). С сер. XIX в. на эти полузабытые документы, а также на недостоверное письмо франц. кор. *Людовика IX Святого* (сер. XIII в.) стали ссылаться франц. публицисты для обоснования колонизаторских притязаний Франции на Ливан и Сирию.

У франц. и тур. властей особой поддержкой пользовался маронитский патриарх Истифан II ад-Дувайхи. Выпускник Маронитской коллегии, он заботился о просвещении паствы: учредил приходские школы при мон-рях, открыл при Каннубинском мон-ре духовную семинарию. В годы его правления был основан монашеский орден (1695), которому под именем Ливанского маронитского ордена суждено было сыграть важнейшую роль в истории М. к. Ц.; идейным вдохновителем ордена был Халебский архиеп. *Герман Фархат,* языковед, библиограф, поэт. Ад-Дувайхи собирал и редактировал древние маронитские (сирийские) богослужебные тексты, описывал документы обширного патриаршего архива. Его перу принадлежат мн. работы по истории маронитской общины. Именно им был создан маронитский «национальный миф», к-рый лег в основу буд. ливан. историографии и маронитских представлений о самоидентичности.

Первая пол. XVIII в. была отмечена не только духовным расцветом маронитской общины, но и очередной кампанией Рима по латинизации маронитской обрядности. После низложения на епископском Соборе в 1710 г. патриарха Якуба IV Аввада патриарх Юсеф Мубарак не был утвержден папой Римским *Климентом XI.* Папа предписал вернуть прежнего патриарха Якуба, остававшегося в этом сане до 1733 г. Смерть Юсефа Мубарака в 1713 г. предотвратила организационный раскол в М. к. Ц.

В 1736 г. был проведен Ливанский Собор, к-рый стал важнейшим в истории М. к. Ц. как по широте рассмотренных вопросов, так и по масштабу вызванных его решениями изменений. В июле 1734 г. патриарх Юсеф V Дергам аль-Хазин и маронитские епископы обратились к Римскому папе *Клименту XII* с просьбой прислать им легата для урегулирова-

ния ряда спорных вопросов церковной практики. Папским легатом стал И. С. Ассемани, выпускник Маронитской коллегии и префект Ватиканской б-ки (*Anaissi.* 1911. № 111–114; о нем и др. видных представителях этого семейства см. ст. *Ассемани*). При подготовке к проведению Собора свое мнение высказала рим. Конгрегация пропаганды веры; в частности, было выражено недовольство существованием в Ливане совместных мон-рей (для монахов и монахинь) (*Dib.* 1971. P. 131). Ассемани подготовил для обсуждения на Соборе проект сборника церковных правил, к-рый был переведен в Риме маронитским свящ. Андреасом Скандаром с латыни на араб. язык (*Clément Marc.* 1965. P. 309).

14 сент. 1736 г. Собор начал работу в мест. Райфун, но после конфликта патриарха с большей частью епископата заседания были перенесены в мон-рь Пресв. Богородицы в Лувайзе, где длились с 30 сент. по 2 окт. Среди участников Собора кроме патриарха и папского легата были 12 маронитских епископов, 11 аббатов (включая генералов орденов), 17 священников и 49 мирян (*Awit.* 1994. P. 90). На правах наблюдателей участвовали 2 сиро-католич. епископа (Дамасский и Халебский) и армяно-католич. епископ. Приглашены были также франц. консулы Навфаль аль-Хазин («почетный» консул, племянник патриарха) и М. Мартен (*Dib.* 1971. P. 132).

На Соборе рассматривались вопросы догматики, учреждения епархий, упразднения смешанных монастырей, редактирования чинопоследований таинств, совершения Евхаристии и хиротоний, распределения св. мира, возможности развода, церковной дисциплины, католич. образования, издания духовной лит-ры и др. Были образованы 7 епархий с центрами в Дамаске, Бейруте, Халебе, Триполи, Джубайле, Баальбеке, Сайде, а также Кипрская епархия. Позднее упорядочение епархиальной системы объясняется тем, что мароните везде, кроме Горного Ливана, составляли меньшинство населения, а все епископы, за исключением Халебского, считались патриаршими викариями и жили в Каннубинском мон-ре, лишь изредка посещая свою паству. Распределение епископских кафедр, однако, было отложено и в полной мере оказалось реализованным только спустя столетие.

Собор подтвердил в Символе веры пункт об исхождении Св. Духа от Сына, а также принял к изданию на арабском языке Римский катехизис, учитывающий постановления Тридентского Собора (Pentalogie Antiochienne. 1984. T. 1. Pt. 1. P. 551–561). Были рекомендованы к признанию в качестве Вселенских Соборов помимо 6 первых также Никейский (787), К-польский (869–870), Феррaро-Флорентийский и Тридентский (*Beggiani.* 1998. P. 20–21).

Положения Ливанского Собора, касавшиеся совершения таинств и богослужебной практики, носили компромиссный характер. С одной стороны, некоторые места в чинопоследованиях изменялись по образцу Римской Церкви: так, анафора должна была содержать вариант institutio, характерный для канона римской мессы. С др. стороны, учитывались и местные церковные традиции. Напр., причащение под 2 видами разрешалось для диаконов, поскольку они в конце литургии потребляли оставшуюся Св. Кровь. При этом служить предписывалось только на пресном хлебе, а облачения и убранство алтаря должны были быть католич. образца. Во время мессы священникам не полагалось покрывать голову. В обряде крещения допускалось обливание, а не погружение взрослых крещаемых, в исключительных случаях допускалось причащение сразу после крещения. Конфирмацию мог совершать только епископ отдельно от крещения. Разрешительная формула при исповеди предписывалась латинская. Таинство елеосвящения могло совершаться как по латинскому, так и по вост. чину.

Изменения в области канонического права и распределения полномочий священнослужителей основывались на решениях Тридентского Собора. Существенно ограничивалась власть патриарха М. к. Ц.: он уже не мог самостоятельно менять епископов и вообще принимать важные решения без согласования с Римским папой (Pentalogie Antiochienne. 1984. T. 1. Pt. 1. P. 556–557). Епископам предписывалось проживать в своих епархиях, раз в 2 года посещать все приходы, решать текущие проблемы на епархиальном собрании. Обращалось внимание на неприемлемость практики повторных браков для священников, а также браков после священнической хиротонии. Решительно запрещалось пребывание в одном мон-ре муж. и жен. общин. В качестве богослужебного языка сохранялся сирийский, с некоторыми вставками на арабском. Была принята обширная программа по изданию богослужебной и патристической лит-ры, книг по каноническому праву, богословию, церковной истории.

Изменения в маронитском обряде не могли не вызвать недовольство части маронитского духовенства, включая самого патриарха. Тем не менее все участники Собора подписали соборные решения. Постановления были утверждены папой, но продолжали вызывать споры среди маронитов и фактически не исполнялись в полной мере до 2-й пол. XIX в. (*Dib.* 1962. P. 187). Через неск. лет кардиналы из Конгрегации пропаганды веры вернулись к рассмотрению решений Ливанского Собора и смягчили нек-рые положения; так, было решено временно не закрывать совместные мон-ри (их ликвидировали только в 1818).

Патриарх Юсеф V подвергал сомнению легитимность Ассемани как папского легата. В 1738 г. Ассемани совершил инспекционную поездку к маронитам Кипра и вернулся в Рим, где подробно доложил о настроениях в М. к. Ц. после Собора. В Риме ему возражал прибывший из Ливана маронитский свящ. Ильяс Саад, секретарь и представитель патриарха Юсефа. После кончины папы Климента XII его преемник *Бенедикт XIV* (1740–1758) и созданная им комиссия признали соборные определения в целом законными (Ibid. P. 137–138). В сент. 1741 г. папа Бенедикт XIV после внесения нескольких поправок утвердил решения Ливанского Собора in forma specifica (в особом статусе церковных законов), а в февр. следующего года подтвердил учреждение 8 маронитских епархий (см.: *Anaissi.* 1911. № 118–120).

В XVIII–XIX вв. прослеживалось стремление Римского престола к более полному подчинению восточных христиан власти папы. Однако эту политику старались проводить по возможности аккуратно: в своих посланиях понтифики не раз высказывались за сохранение некоторых элементов восточнохрист. обрядов и против резкой и тотальной латинизации (см.: *Dib.* 1962. P. 142, 234; *Etteldorf R.* The Catholic Church in

the Middle East. N. Y., 1959. P. 97; *Fortescue A.* The Uniate Eastern Churches: The Byzantine Rite in Italy, Sicily, Syria and Egypt. N. Y., 1923. P. 34–35). Параллельно с латинизацией обряда происходили глубокие изменения в маронитской церковной организации и в статусе М. к. Ц., которая в XVIII в. превратилась в крупнейшего земельного собственника Горного Ливана. Черты политического устройства ливанского эмирата в значительной мере отразились на структуре М. к. Ц. Османские власти, исходя из общей системы *миллетов* (автономных конфессиональных общин), принятой по отношению к немусульм. подданным, считали патриарха как духовным, так и гражданским главой общины, хотя де-юре он бы признан властями в К-поле в этом качестве только в 1841 г. Кон. XVIII — нач. XIX в. ознаменовались дальнейшим усилением М. к. Ц. Маронитские обители расширяли свои земельные владения с помощью покупки или аренды. В 1-й трети XIX в. в Горном Ливане насчитывалось ок. 1,5 тыс. маронитских монахов и 80 мон-рей (*Yūsuf ad-Dibs.* 1905. P. 429, 581–586; *Базили К. М.* Сирия и Палестина под турецким правительством в ист. и полит. отношениях. М.; Иерус., 2007. С. 261; *Guys H.* Beyrouth et le Liban. P., 1850. Vol. 1. P. 177–178). Франц. двор и Римская курия поощряли деятельность ливан. монашеских орденов. В 1749 г. монахи ордена св. Антония были приравнены к франц. миссионерам. В 1734–1786 гг. ливан. черное духовенство неоднократно получало от Рима право на выдачу индульгенций, весьма популярных в то время у крестьян (*Dib.* 1962. P. 200; *Ristelhueber.* 1925. P. 256).

В XVIII в. М. к. Ц. столкнулась с серьезными проблемами. Быстрое усиление ливанских маронитов, их принадлежность к земельной аристократии, включая значительную часть епископата, церковные реформы, поощряемые из-за рубежа,— все это породило внутренние противоречия и конфликты. Церковные проблемы использовались маронитской аристократией в борьбе за власть (*Dib.* 1962. P. 88–89). Одним из наиболее болезненных потрясений, характеризующих внутрицерковную обстановку того времени, стал иерархический конфликт вокруг избрания маронитского патриарха в 1742 г. После кончины патриарха Юсефа V его преемником был избран архиеп. Дамаска Семаан Аввад. Он отказался от престола в пользу архиеп. Ильяса Мухассиба, лидера маронитской оппозиции на Ливанском Соборе, но ряд епископов не согласились с таким решением. При помощи яковитского архиерея они рукоположили 2 маронитских епископов и в таком составе попытались избрать своим патриархом Кипрского архиеп. Товию аль-Хазина (Ibid. P. 139). Папский престол не признал эти избрания, и после вмешательства коллегии кардиналов и лично папы Бенедикта XIV инвеституру получил патриарх Семаан VII Аввад.

Др. серьезная проблема была связана с развитием монашеского движения, в частности с делом мон. Хиндие (Аджами; 1720–1798), потребовавшим вмешательства Рима. Основанная ею монашеская конгрегация Св. Сердца, утвержденная в 1750 г. патриархом Семааном Аввадом, была в 1779 г. запрещена Папским престолом за мистицизм и экзальтацию, а также в связи с личной популярностью ее настоятельницы (*Awit.* 1994. P. 93–96). По этой причине Римский папа *Пий VI* (1775–1799) наложил запрещение на поддерживавшего мон. Хиндие патриарха Юсефа VI Истифана, хотя вскоре восстановил его в правах. Однако в целом монашеская жизнь маронитов оставалась неурегулированной: отшельники могли не принадлежать к конкретному мон-рю, а монахи — переходить из одной обители в другую. Унификации монашеских правил и монастырских уставов способствовали монашеские ордена, которые со временем обрели огромное влияние (подробнее о маронитских монашеских орденах и конгрегациях см.: *Родионов, Сарабьев.* 2013. С. 167–200).

Вскоре после Ливанского состоялись еще несколько маронитских поместных Соборов (см.: *Clément Marc.* 1965. P. 321–325). На Соборе в Хариссе летом 1744 г. было решено, что в гражданских делах маронитское духовенство должно руководствоваться 2 сборниками правил архиеп. Абдаллы Караали. Собор в Каннубине в нояб. 1755 г. принял 15 соборных постановлений, а следующий Собор в Бекате в 1756 г.— еще 18 постановлений, имевших статус церковных законов. В сент. 1768 г. на Соборе в Госте, созванном патриархом Юсефом Истифаном, был принят закон, предусматривавший назначение патриархом 2 инспекторов для рассмотрения кандидатур претендентов на священнический сан. Кроме того, на Соборе было утверждено разделение маронитского ордена на Ливанский и Алеппский (Халебский). В 1770 г. это решение одобрил папа *Климент XIV* (*Anaissi.* 1911. № 168). Собор в Майфуке (июль 1780) сформулировал 13 церковных законов, один из к-рых содержал запрещение местных суеверий и связанных с ними практик. На Соборе присутствовал папский легат.

В сент. 1786 г. Собор в Айн-Шакике принял решение о допустимости проживания глав епархий в резиденции маронитского патриарха. Это был возврат к давней традиции, продиктованной соображениями безопасности. Случаи непосредственного руководства епископов своими епархиями (напр., служение в Халебе архиеп. Германа Фархата) являлись исключением. Однако в дек. следующего года папа Пий VI объявил решения Собора в Айн-Шакике нелегитимными и уполномочил Германа Адама, еп. Халебского в юрисдикции *Мелькитской католической Церкви,* созвать новый Собор, который состоялся в Бкерке в дек. 1790 г. и отменил постановления 1786 г. как противоречившие правилам Собора 1736 г. Под влиянием особого заявления рим. Конгрегации пропаганды веры (Ibid. № 106) были приняты решения по окончательному разделению муж. и жен. мон-рей, а также утверждена система церковных наказаний. Решения Собора в Бкерке, видимо, не выполнялись на практике, поскольку в 1816 г. папа *Пий VII* (1800–1823) вновь вернулся к этим вопросам (Ibid. № 188). В 1809 г. из-за конфликта с еп. Германом Адамом, выполнявшим обязанности папского легата, вынужден был уйти на покой маронитский патриарх Юсеф VII ат-Тайан (*Valognes.* 1994. P. 377).

В 1818 г. патриарх Юханна XI аль-Хелу (1809–1823) созвал Собор, на к-ром в очередной раз ставился вопрос о маронитских мон-рях. В итоговом постановлении было определено 4 вида обителей: мон-ри-семинарии — учебные заведения типа академии для буд. клириков, муж. мон-ри, жен. мон-ри и жен. общины, члены к-рых не дают пожизненных обетов. Определялись также епархиальные резиденции с условием обя-

зательного нахождения в них правящего архиерея.

Деятельность патриарха Юсефа VIII Хобейша (1823–1845), перенесшего резиденцию в Бкерке (1823), вызывает споры даже внутри М. к. Ц.: возраст новоизбранного предстоятеля был ниже необходимого (40 лет), и он не набрал $^2/_3$ голосов. Тем не менее папа утвердил его избрание. При патриархе Юсефе VIII мн. практики вост. обряда были вытеснены латинскими (*Dib.* 1971. P. 164). В 1833 г. рим. Конгрегация пропаганды веры объявила единственно легитимным лат. текст постановлений Ливанского Собора (подготовлен в 1820; см.: *Beggiani, El-Hayek.* 2003. P. 200), а в 1839–1840 гг. была издана новая, еще более латинизированная версия маронитского Служебника. Патриарх Булос I Масад в 1856 г. созвал Собор, постановления к-рого не были утверждены Римской курией (Ibid.). В 1867 г. он совершил поездку по Европе, побывал в Риме, где благословил маронитскую делегацию на участие в *Ватиканском I Соборе* (1869–1870) и встретился с папой *Пием IX* (2-я встреча предстоятелей после встречи папы Римского Иннокентия III с патриархом Иеремией II аль-Амшити в нач. XIII в.). В Париже патриарх Булос был принят имп. Наполеоном III, в Стамбуле — султаном Абдул-Азизом. Скончавшийся в преклонном возрасте в 1890 г., он оставил о себе память как один из самых влиятельных восточных патриархов.

В 1841–1860 гг. имела место серия крупных вооруженных столкновений между маронитами и *друзами,* в к-рых иерархи М. к. Ц. принимали активное участие, призывая к созданию в Ливане христ. гос-ва (см. *Друзско-маронитский конфликт*). Итогом событий стало учреждение в Горном Ливане автономной провинции — мутасаррифии — в составе Османской империи с конфессионально-пропорциональным представительством в адм. структурах.

В кон. XIX в. резиденции патриарха — основная в Бкерке и летняя в Эд-Димане — подверглись перестройке и расширению (*Yūsuf ad-Dibs.* 1905. P. 567). Российский дипломат К. Д. Петкович писал, что из 102 муж. мон-рей, насчитывавших 1366 монахов, и из 22 жен. обителей страны с 301 монахиней мароните владели 71 муж. мон-рем и 14 женскими, в к-рых имелось соответственно 1054 монаха и 278 монахинь (*Петкович К. Д.* Ливан и ливанцы: Зап. ген. консула в Бейруте. СПб., 1885. С. 240). Благодаря иностранным и местным пожертвованиям, передаче собственности в виде вакфа и проч. в границах мутасаррифии М. к. Ц. принадлежала $^1/_6$ всех обрабатываемых земель (Там же. С. 226).

Летняя резиденция маронитского патриарха в Эд-Димане, Ливан. XIX в.

Позиции М. к. Ц. усиливала массовая эмиграция ливан. населения, начавшаяся во 2-й пол. XIX в. Подавляющее большинство эмигрантов, составлявших не менее $^1/_4$ всех жителей Ливана, были христианами (*Руппин А.* Современная Сирия и Палестина. Пг., 1919. С. 19). Из них значительная часть — выходцы из маронитской общины. Расселившиеся по всему миру (Египет, Сев. Америка, Бразилия, Аргентина, Вост. и Юж. Африка, Австралия и др.) маронитские эмигранты поддерживали постоянные связи с родиной. В период Патриаршества Юханны XII аль-Хаджжа (1890–1898) маронитская община Ливана стала получать растущую материальную поддержку от своих единоверцев в диаспоре. Так, средства, присылаемые из стран Америки, составляли до 41% всего дохода населения ливан. мутасаррифии (Там же. С. 20).

На протяжении XIX в. духовными учебными заведениями в Ливане были маронитская семинария в Айн-Варке, основанная в 1789 г., а затем и семинарии св. Франциска Ксаверия, св. Иоанна Марона, Абдо Хархарийе (1830) и уч-ще в Райфуне (1832), созданные также при содействии Папского престола (*Крымский А. Е.* История новой арабской литературы, XIX — нач. XX в. М., 1971. С. 398). Маронитская коллегия после захвата Италии войсками имп. Наполеона I была закрыта (1808). Ее восстановление произошло в 1891 г., при папе *Льве XIII* (вновь закрыта в 1939, возрождена в 2000). Управление было поручено уже не иезуитам, а непосредственно рим. Конгрегации пропаганды веры. В 1865 г. в Бейруте открылось духовное училище «Мадрасат аль-хикма» (Школа мудрости), основанное Бейрутским митр. Юсефом ад-Дибсом († 1907), автором 9-томной «Истории Сирии» и «Истории маронитов» (*Yūsuf ad-Dibs.* 1905). В 1875 г. в Бейруте начал действовать иезуитский ун-т св. Иосифа (USJ), ставший центром изучения арабо-христ. культуры на Ближ. Востоке. В 1895 г. было открыто 1-е маронитское учебное заведение для женщин — Маронитская конгрегация Св. Семейства.

На кон. XIX — нач. XX в. приходятся новый подъем М. к. Ц. и рост влияния ее предстоятелей. Патриархи Булос I Масад, Юханна XII аль-Хаджж, Ильяс аль-Хувайек были отмечены орденами Османской империи и Франции. Маронитское духовенство гордилось тем, что избираемый им патриарх не нуждался в султанском утверждении в отличие от глав остальных христ. миллетов (*Dib.* 1962. P. 228–229). Одним из ярких деятелей этого периода был патриарх Юханна аль-Хаджж. Он способствовал возобновлению деятельности Маронитской коллегии в Риме,

Интерьер маронитского собора вмч. Георгия в Бейруте. 1884–1894 гг.

а в Париже и Иерусалиме в 1895 г. его усилиями были открыты студенческие дома для маронитов. За свои заслуги он был удостоен франц. ордена Почетного легиона. Все это происходило на фоне расширения политических связей маронитов с франц. властями, роста колониальных интересов Франции в Ливане и роли маронитов в этих проектах. К тому же периоду относится зарождение маронитского национализма, впосл. оформившегося в идеологию финикиизма (см. в ст. *Марониты*).

Маронитская коллегия в Риме. Фотография. 1910 г.

Во время первой мировой войны турецкое правительство ликвидировало ливан. автономию, казнило группу ливан. патриотов, подвергло репрессиям маронитское духовенство (*Hitti Ph.* Lebanon in History. L., 1957. P. 486). На Парижской мирной конференции 1919 г., решившей послевоенную судьбу Ливана, ливан. делегации, одну из к-рых возглавил маронитский патриарх Ильяс аль-Хувайек, поддерживали план создания Ливанского гос-ва под временным протекторатом Франции. Расширение границ прежней Ливанской автономии, преобразованной в 1920 г. в гос-во Великий Ливан, изменило численное соотношение религ. общин, лишив маронитов их доминирующего положения. В новом Ливане планы создания христ. гос-ва утратили всякую реальность. Условием жизнеспособности страны стало межконфессиональное сотрудничество.

В мандатный период (1918–1943) маронитские патриархи Ильяс аль-Хувайек и его преемник Антун Арида нередко выступали как политические лидеры. Тем не менее роль маронитской иерархии в решении проблем гос. масштаба стала снижаться. Тревожным сигналом послужил инцидент с избранием предстоятеля М. к. Ц. в 1932 г. Римский папа *Пий XI* сначала отказался утвердить новоизбранного патриарха Антуна, зная о его разногласиях с франц. верховным комиссаром в Бейруте; вставал даже вопрос о непосредственном назначении главы М. к. Ц. Папским престолом (*Moosa.* 2005. P. 288). С 1935 г. до нач. 70-х гг. XX в. вопреки традиционной для католицизма политике латинизации Папский престол подчеркивал уважение к древним восточным чинопоследованиям и обрядовым особенностям, призывал к их сохранению и даже рассматривал возможность восстановления утраченной обрядности. В 1948 г. здоровье престарелого Антуна Ариды ухудшилось, и папа Римский *Пий XII* назначил Комиссию апостольской опеки, дав ей право действовать от имени маронитского патриарха. Давление Ватикана на маронитов усилилось со смертью Антуна Ариды в 1955 г. Без согласования с епископами М. к. Ц. папа назначил нового патриарха (*Mahfouz.* 1987. P. 61) — Булоса II Бутроса Меуши (1955–1975), к-рый продолжил курс своего предшественника, основанный на популярной тогда идее араб. единства.

Отношения с Папским престолом в этот период утратили былую остроту. Булос II придерживался авторитарного метода управления и в общем реализовывал лат. модель церковного администрирования. На *Ватиканском II Соборе* (1962–1965) он как представитель одной из крупнейших Восточных католических Церквей принимал деятельное участие в обсуждении вопросов повестки. В 1965 г. в Риме состоялась беатификация широко почитаемого маронитами подвижника Шарбеля Махлуфа (1828–1898; канонизирован в 1977). Тогда же глава М. к. Ц. впервые получил от Римского папы титул *кардинала*. До этого маронитские патриархи, признавая верховенство Римского понтифика, формально не включались в католич. иерархию; теперь М. к. Ц. становилась частью единого католич. организма. Укрепляя организационную структуру, Папский престол проявлял терпимость к специфике вост. обрядности. Так, в 1957 г. в Ватикане издали катехизис, предназначенный для вост. униатов, где утверждалось, что древнее происхождение вост. обрядов — это богатство католич. Церкви (The Maronite Rite. 1972. P. 18–19).

После решения II Ватиканского Собора о сохранении в католической Церкви древних элементов богослужения началась работа по устранению «статичности» маронитской литургии, вызванной ее искусственной латинизацией (с 1972 при участии Конгрегации Восточных Церквей — см.: *Beggiani.* 1998. P. 138). Для месс, где совершается Евхаристия, рекомендовались облачения древнесир. образца. Были восстановлены также нек-рые элементы древних анафор и практика совершения конфирмации непосредственно после крещения (The Maronite Rite. 1972. P. 14; *Булеков.* 2000. № 1. С. 343).

С благословения патриарха учреждались диоцезы в странах расселения ливан. эмигрантов — в США, Бразилии, Австралии и др. При Булосе II была открыта Маронитская семинария в Вашингтоне (об организации М. к. Ц. вне Ливана см.: *Родионов, Сарабьев.* 2013. С. 207–284). В 1950 г. в городке Каслик близ Бейрута был основан ун-т Св. Духа (до 1962 схоластикат; USEK), который сразу вошел в число ведущих учебных заведений страны. В 1968 г. была учреждена Ассамблея католич. патриархов и епископов в Ливане (APECL).

Начальный период гражданского противостояния в Ливане пришелся на Патриаршество Антуна II Бутроса Хорейша (1975–1986). С одобрения Рима патриарх призывал ливанских духовных лидеров взаимными усилиями предотвратить гражданскую войну. В 1985 г. Папский престол снова вмешался в выборы маронитского первоиерарха. Еще до подтверждения патриархом Антуном II Бутросом своего ухода на покой папа Римский *Иоанн Павел II* назначил апостольским администратором еп. Ибрахима аль-Хелу (*Булеков.* 2000. № 1. С. 334). В кон. 70-х – 80-х гг. XX в. влияние маронитского патриарха на политику было сравнительно слабым. В маронитской общине доминировали светские политические партии и вооруженные группировки. Даже энергичный

Встреча Патриарха Московского и всея Руси Кирилла с Патриархом Маронитской католической Церкви Бешарой Бутросом ар-Раи. Фотография. 2013 г.

Насралла Бутрос Сфейр (1986–2011) не смог покончить с раздорами, приведшими в 1990 г. к внутриобщинным столкновениям. Важным для М. к. Ц. событием стало введение папой Иоанном Павлом II в 1990 г. Кодекса канонов Восточных Церквей, который наряду с постановлениями Ливанского Собора 1736 г. рассматривается в качестве основы церковного права М. к. Ц. (*Valognes.* 1994. P. 382).

В период сирийского протектората после окончания гражданской войны (1990–2005) роль М. к. Ц. снова выросла на фоне ослабления политических партий и эмиграции мн. прежних лидеров общины. Еще в 1987 г. патриарх Насралла Бутрос Сфейр предпринял ряд зарубежных визитов. В ходе поездки в СССР он обратил внимание патриарха Московского и всея Руси *Пимена* на страдания ливанского народа, находящегося 13 лет в состоянии «беспрерывных войн» (ЖМП. 1988. № 3. С. 54). Этапным для М. к. Ц. стал созыв в нояб.—дек. 1995 г. специальной ассамблеи католического Синода епископов по Ливану, рассмотревшей вопросы существования католич. общин в стране. Продолжением централизаторской деятельности Папского престола стали визит в Ливан в мае 1997 г. папы Иоанна Павла II и приемы в Ватикане духовных лидеров маронитской общины. Так, в апр. 2005 г. представители высшего маронитского духовенства во главе с патриархом Насраллой Бутросом Сфейром присутствовали на инаугурации Бенедикта XVI, а в 2011 г. Патриарх Бешара Бутрос ар-Раи стал членом Верховного суда Апостольской сигнатуры.

М. к. Ц. активно взаимодействует с др. религ. общинами Ближ. Востока. Она участвует в работе Ближневосточного совета Церквей, стремящегося сохранить богослужебные традиции Востока. 15 нояб. 2011 г. Патриарх Московский и всея Руси *Кирилл* встречался с патриархом Бешарой Бутросом ар-Раи в ходе официального визита в Сирию и Ливан. 26 февр.— 1 марта 2013 г. Патриарх Бешара Бутрос ар-Раи по приглашению РПЦ в рамках двусторонних встреч между М. к. Ц. и Московским Патриархатом посетил Москву. Во время визита он встречался с Патриархом Кириллом и ординарием архиепархии Божией Матери в Москве архиеп. Паоло Пецци, служил мессу в кафедральном соборе Непорочного зачатия Пресв. Девы Марии и участвовал в передаче правосл. храму прп. Марона Пустынника Сирийского в Старых Панех частицы мощей этого святого, подаренной католич. епархией г. Фолиньо в Италии.

Во время т. н. Революции кедров (2005), положившей конец прямому сир. влиянию в Ливане и стимулировавшей политическую активизацию маронитов, М. к. Ц. заняла примиренческую позицию. События «арабской весны» и особенно гражданской войны, начавшейся в 2011 г. в Сирии, вызвали беспокойство маронитской иерархии, опасавшейся усиления в регионе радикальных исламистских сил. Маронитские церковные деятели, ранее настроенные антисирийски, стали заявлять, что падение режима Б. Асада не отвечает интересам сир. христиан.

Ист.: La doctrine syro-antiochienne sur le sacerdoce dans sa version Maronite / Éd. M. Breydy. Jounieh, 1977; *Jean Maron.* Exposé de la foi et autres opuscules / Éd., trad. M. Breydy. Louvain, 1988. 2 vol. (CSCO; 497–498. Syr.; 209–210); Le Traité des «Dix chapitres» de *Thomas de Kfarṭāb:* Un document sur l'origine de l'Église maronite / Éd. Ch. Chartouni. Beyrouth, 1986; Kitāb al-Hudā, ou Livre de la Direction: Code Maronite du Haut Moyen Age / Éd. P. Fahed. Alep, 1935; Un ancien calendrier de l'Église Maronite par Gebrail Ibn al-Qola'i // Martyrologes et ménologes orientaux / Éd. R. Griveau. Turnhout, 1988r. P. 345–353. (PO; T. 10. Fasc. 4); *Isṭifān ad-Duwayhī.* Tārīkh aṭ-ṭā'ifa al-mārūniyya / Ed. R. aš-Šartūnī. Bayrūt, 1890 (на араб. яз.); Synodus provincialis... nationis Syrorum Maronitarum... in Monte Libano celebrata anno 1736. R., 1820; *Anaissi T., ed.* Bullarium Maronitarum. R., 1911; *idem, ed.* Collectio documentorum Maronitarum. Liburni, 1921; Pentalogie Antiochienne: Domaine maronite / Ed. Y. Moubarac. Beyrouth, 1984. T. 1. Pt. 1–2; T. 2. Pt. 1–2; T. 3–5; *Nau F., éd.* Opuscules maronites. P., 1899–1900. 2 pt.; The Maronite Rite: A Catechism / Ed. Msgr. Joseph Abi Nader. [S. l.], 1972.

Лит.: *Naironus A. F.* Dissertatio de origine, nomine, ac religione Maronitarum. R., 1679; *Le Quien.* OC. T. 3. Col. 1–100; Марониты // СИППО. 1893. Т. 4. Авг. С. 462–523; *Debs J.* Protestation en faveur de la perpétuelle orthodoxie des Maronites. Beyrouth, 1900; *idem. (Yūsuf ad-Dibs, archbp.).* Al-Jāmi' al-mufaṣṣal fī ta'rīkh al-mawārina al-mu'aṣṣal. Beirut, 1905 (на араб. яз.); *Vailhé S.* Les origines religieuses des Maronites // EO. 1900/1901. Vol. 4. P. 96–102, 154–162; 1901/1902. Vol. 5. P. 281–289; *idem.* L'Église Maronite, du Ve au IXe siècle // Ibid. 1906. Vol. 9. P. 257–268, 344–351; *Al-Ghaziri B. G.* Rome et l'Église Syrienne-Maronite d'Antioche, 517–1531. P., 1906; *Ristelhueber R.* Les traditions françaises au Liban. P., 1925²; *Abraham P.* The Maronites of Lebanon. Wheeling, 1931; *Graf G.* Der maronitische Nomokanon «Buch der rechten Leitung» // Oriens Chr. 1936. Bd. 33. S. 212–232; *idem.* Geschichte. Bd. 2. S. 94–102; Bd. 3. S. 299–512; *Raphaël P.* Le rôle du Collège maronite romain dans l'orientalisme aux XVIIe et XVIIIe siècles. Beyrouth, 1950; *Chabot J.-B.* Les listes patriarcales de l'Église Maronite // Mémoires de l'Institiut Nationale de France. P., 1951. Vol. 43. N 2. P. 21–43; *Clercq C., de.* Maronite (droit canonique) // DDC. 1957. Vol. 6. Col. 811–829; *Salibi K.* The Maronites of Lebanon under Frankish and Mamluk Rule (1099–1516) // Arabica. Leiden, 1957. Vol. 4. N 3. P. 288–303; *idem.* Maronite Historians of Mediaeval Lebanon. Beirut, 1959; *idem.* The «Muqaddams» of Bšarrī: Maronite Chieftains of the Northern Lebanon, 1382–1621 // Arabica. 1968. Vol. 15. N 1. P. 63–86; *idem.* A House of Many Mansions: The History of Lebanon Reconsidered. L., 2002r; *Dib P.* Histoire de l'Église Maronite. Beyrouth, 1962 (англ. пер.: History of the Maronite Church. Detroit, 1971); *idem.* Histoire des maronites. Beyrouth, 2001. 3 vol.; *Clément Marc, l'abbé.* La collégialité de l'épiscopat dans l'Église maronite: Étude des canons 19–21 du concile du Mont Liban en 1736 // POChr. 1965. T. 15. N 4. P. 307–332; *Mahfoud G. J.* Le monachisme maronite du Xe siècle à la fin du XVIIe // Melto. Kaslik, 1966. N 1. P. 5–55; *Daw B.* Ta'rīkh al-mawārina. Bayrūt, 1970–2002. 4 vol. (на араб. яз.); *Naaman P.* Théodoret de Cyr et le monastère de Saint Maroun: Les origines des maronites: Essai d'histoire et de géographie. Beyrouth, 1971; *Gribomont J.* Documents sur les origines de l'Église maronite // PdO. 1974. Vol. 5. N 1. P. 95–132; *Joubeir A.* Kitāb al-Huda: Essai. [S. l.,] 1974; *Родионов М. А.* Мароните: Из этноконфессиональной истории Вост. Средиземноморья. М., 1982; *Breydy M.* Geschichte der syro-arabischen Literatur der Maroniten vom VII. bis XVI. Jh. Opladen, 1985; *Mahfouz J.* Short History of the Maronite Church. Beirut, 1987; Encyclopédie maronite. Kaslik, 1992. Vol. 1; *Awit M.* The Maronites. Bkerké, 1994; *Valognes J.-P.* Vie et mort des chrétiens d'Orient: Dès origines à nos jours. P., 1994; *Beggiani S. J.* The Divine Liturgy of the Maronite Church: History and Commentary. N. Y., 1998; *Hourani G.* A Reading in the History of the Maronites of Cyprus from the VIIIth Cent. to the Beginning of British Rule // J. of Maronite Studies. 1998. Vol. 2. N 3 [Электр. ресурс:

www.maronite-institute.org/MARI/JMS/july98/A_Reading_in_the_History.htm]; *Suermann H.* Die Gründungsgeschichte der Maronitischen Kirche. Wiesbaden, 1998; *Булеков А., диак.* О Маронитской Церкви // АиО. 1999. № 3(21). С. 346–372; № 4(22). С. 301–330; 2000. № 1(23). С. 322–350; *Beggiani S., El-Hayek E.* Maronite Church // NCE. 2003². Vol. 9. P. 190–201; *Moosa M.* The Maronites in History. Piscataway (N. J.), 2005²; *Walbiner C.-M.* Das maronitische Bildungwesen von der frühen Neuzeit bis zur Gegenwart: Ein knapper Überblick // Bildungsformen und Bildungsträger zwichen Tradition und Moderne / Hrsg. St. Leder, H. Schönig. Halle, 2007. S. 61–78. (Orientwissenschaftliche Hefte; 22); *Gemayel B., bp.* The Virgin Mary in the Maronite Church / Transl. G. Y. El-Khalli. Zionsville (Ind.), 2008; *Naufal A.* Les Maronites et le Monothélisme // Byzantium in Early Islamic Syria / Ed. N. M. El Cheikh, Sh. O'Sullivan. Beirut, 2011. P. 59–87; *Родионов М. А., Сарабьев А. В.* Марониты: Традиции, история, политика. М., 2013.

Список патриархов М. к. Ц. (в качестве начала правления указывается дата избрания; до XIII в. имена и датировки правления спорны): Юханна Марун (Иоанн Марон) (?), Кир, Гавриил I, Юханна Марун II, Юханна I, Григорий I, Истифан (Стефан) I, Марк, Евсевий, Юханна II, Йешуа I, Дауд (Давид) I, Григорий II, Хабиб (Феофилакт), Йешуа II, Дометий, Исхак (Исаак), Юханна III, Семаан (Симон, Шемун) I, Иеремия I, Юханна IV, Семаан II, Семаан III, Юсеф (Иосиф) I аль-Джерджесси (ок. 1100), Бутрос (Петр) I (ок. 1121), Григорий III (ок. 1130), Якуб (Иаков) (ок. 1141), Юханна V (50-е гг. XII в.), Бутрос II (ок. 1154), Бутрос III (ок. 1173 или 1179), Бутрос IV (ок. 1199?), Иеремия II аль-Амшити (? — 1230), Даниил I (30-е гг. XIII в.), Юханна VI аль-Джаджи (ок. 1239), Семаан IV (ок. 1245 — после 1256), Якуб II (ок. 1277), Даниил II Хадшити (? — 1282), Иеремия III (1282–1297 (?)), Лука Банхрани (после 1282 — ?), Семаан V (? — 1339), Юханна VII аль-Акури (? — ок. 1357), Джибраил (Гавриил) (II) Хджула (? — 1367), Дауд II Юханна (? — 1404), Юханна VIII аль-Джаджи (? — 1445), Якуб III (1445–1468), Юсеф II (1468–1492), Семаан VI (1492–1524), Муса (Моисей) аль-Аккари (1524–1567), Михаил I ар-Риззи (1567–1581), Саркис ар-Риззи (1581–1596), Юсеф III ар-Риззи (1596–1608), Юханна IX Махлуф (1608–1633/34), Джирджис (Георгий) I Умейра (Амира; 1633/34–1644), Юсеф IV аль-Акури (1644–1648), Юханна X Бавваб (Сафрави; 1648–1656), Джирджис II (1656/57–1670), Истифан II ад-Дувейхи (1670–1704), Джибраил II (III) (1704–1705), Якуб IV Аввад (1705–1733), Юсеф V Дергам аль-Хазин (1733–1742), Семаан VII Аввад (1742/43–1756), Товия аль-Хазин (1756–1766), Юсеф VI Истифан (1766–1793), Михаил II Фадель (1793–1795), Филипп Жмайель (1795–1796), Юсеф VII ат-Тайян (1796–1809), Юханна XI аль-Хелу (Хульв; 1809–1823), Юсеф VIII Хобейш (1823–1845), Юсеф IX аль-Хазин (1845–1854), Булос (Павел) I Масад (1854–1890), Юханна XII аль-Хаджж (1890–1898), Ильяс аль-Хувайек (1899–1931), Антун (Антоний) Арида (1932–1955), Булос II Бутрос Меуши (1955–1975), Антун II Бутрос Хорейш (1975–1986), Насралла Бутрос Сфейр (1986–2011), Бешара Бутрос ар-Раи (с 2011).

М. А. Родионов

Богослужение. Литургической традицией М. к. Ц. является *западносирийский обряд,* богослужение совершается на сир. и араб. языках. Богослужение М. к. Ц. неоднократно подвергалось латинизации с целью приближения его к *римскому обряду.* Перечень таинств в наст. время не отличается от принятого в католич. Церкви: Крещение, Конфирмация, Евхаристия, Покаяние, Брак, Священство и Елеопомазание. Кроме того, на богослужение М. к. Ц. оказал определенное влияние и *восточно-сирийский обряд,* что свидетельствует о тесной связи маронитов с Эдессой. Так, 3-я *анафора* ап. Петра, которая являлась одним из основных вариантов евхаристической молитвы, используемой в М. к. Ц., по структуре и содержанию близка к восточносир. анафоре апостолов Аддая и Мари и, по всей видимости, имеет с ней общее происхождение. Структура 3-й анафоры ап. Петра: краткий вступительный диалог, *praefatio, Sanctus,* молитва post-Sanctus, *анамнесис, institutio, intercessio* и *эпиклеза* (в анафоре Аддая и Мари, однако, установительные слова отсутствуют). Реконструкция развития маронитского богослужения затрудняется тем, что самая ранняя рукопись Евхология М. к. Ц. (Vat. 309) датируется 1454 г. (имеются также неск. листов, относящихся к XII в.). Эта рукопись и др. манускрипты, относящиеся ко времени вплоть до XVI в., свидетельствуют о сильном влиянии анатолийской богослужебной традиции: в них содержатся анафора иерусалимской *литургии апостола Иакова,* а также анафоры западносир. типа.

Попытки проведения литургической реформы, целями к-рой были унификация богослужения и устранение из него искусственной латинизации, предпринимались в М. к. Ц. неоднократно в течение XX в. Эти попытки активизировались после II Ватиканского Собора, в 1982 г. проект реформы был одобрен Синодом епископов М. к. Ц. В новые издания литургических книг М. к. Ц. (см., напр.: Qurbono: The Book of Offering: The Service of the Holy Mysteries According to the Antiochene Syriac Maronite Church. N. Y., 1993 [Season of the Glorious Birth of the Lord]; 1994 [Season of Great Lent and Passion Week]) входит 5 анафор западносир. (анатолийского) и александрийского типов (анафоры 12 апостолов, «апостола Петра, главы апостолов», ап. Иоанна Богослова, ап. Марка, а также анафора литургии ап. Иакова); кроме того, совр. маронитский Евхологий содержит анафору Сикста, папы Римского.

Литургия (*qurbōnō*), предваряемая *проскомидией* (на *жертвеннике*), в наст. время совершается по следующей схеме: 1) литургия Слова: *энарксис* (входной псалом или песнопение; возглас «Слава Отцу и Сыну и Святому Духу, ныне и присно»; молитва дня, читаемая священником; «Слава в вышних Богу»; молитва о прощении с каждением; гимн дня; молитва кадила), *Трисвятое;* молитва Трисвятого; *прокимен;* чтение отрывков из ВЗ и Апостола (в воскресенье читаются 2 отрывка из ВЗ и 2 — из Апостола, в др. дни — по одному отрывку из ВЗ и из Апостола); процессия с Евангелием и кадилом; изменяемый стих, сопровождаемый пением «Аллилуия»; чтение Евангелия; проповедь; 2) евхаристическое богослужение: пение всеми присутствующими *Никео-Константинопольского Символа веры; accessus ad altare;* перенесение Св. Даров на престол; каждение; преподание мира; снятие покрова с Даров; анафора; преломление Агнца; погружение части Агнца в чашу; возношение Агнца; пение «Отче наш»; покаянные молитвы; возглашение «Святая святым», причащение священнослужителей и причащение мирян (поется причастен); благодарственная молитва; заключительное благословение и отпуст. Причащение может совершаться как под одним, так и под двумя видами.

Суточный круг богослужения в М. к. Ц. включает полунощницу, утреню, 3, 6, 9-й часы, вечерню и повечерие. Литургический год начинается в 1-е воскресенье нояб. и делится на 6 циклов, связанных с важнейшими праздниками или периодами года (Рождество Христово, Богоявление, Великий пост и Страстная седмица, Пасха, Пятидесятница и праздник Св. Креста (14 сент.)). Поскольку М. к. Ц. использует григориан-

ский календарь и зап. пасхалию, большинство праздников совпадают по датам с принятыми в рим. обряде. Тем не менее часть событий празднуется в иные дни (напр., *Благовещение Пресвятой Богородицы* приходится на 4-е воскресенье нояб.).

Лит.: *Sauget J.-M.* Le mariage dans le rite maronite // Le mariage: Sa célébration et sa spiritualité dans les Églises d'Orient / Éd. A. Raes. Chevetogne, 1959. P. 136–152; *Gemayel P.-E.* Avant-messe maronite: Histoire et structure. R., 1965. (OCA; 174); *Macomber W. F.* The Maronite and Chaldean Versions of the Anaphora of the Apostles // OCP. 1971. Vol. 37. P. 55–84; *idem.* A Theory on the Origins of the Syrian, Maronite and Chaldean Rites // Ibid. 1973. Vol. 39. P. 235–242; *Sánchez Caro J. M.* La anáfora de Addai y Mari y la anáfora maronita Sarar: Intento de reconstrucción de la fuente primitiva común // Ibid. 1977. Vol. 43. P. 41–69; *Magne J.* L'Anaphore nestorienne dite d'Addée et Mari et l'anaphore maronite dite de Pierre III: Étude comparative // Ibid. 1987. Vol. 53. P. 107–158; Les liturgies syriaques / Éd. F. Cassingena-Trévédy, I. Jurasz. P., 2006.

Е. А. Заболотный

МАРОНИ́ТЫ [сир. ܡܪܘܢܝܐ; араб. الموارنة, المارونيون], приверженцы вост. христианства, выделившиеся в особую этноконфессиональную группу среди населения Сев.-Зап. Сирии и Сев. *Ливана;* в наст. время — *арабы-христиане,* члены *Маронитской католической Церкви.* По наиболее распространенной версии, название «марониты» — производное от имени сир. отшельника IV — 1-й пол. V в. прп. *Марона* (Маруна); основанный в его честь мон-рь близ Апамеи на р. Оронт был в VI в. религ. центром Сев. Сирии. Зарождение общины М. стало следствием церковной политики имп. *Ираклия,* связанной с насаждением *монофелитства.* Значительная часть сирийских христиан приняла это исповедание. Первоначально в социальном и этническом плане они не отличались от православных (*мелькитов*) и монофизитов (яковитов) в Центр. и Сев. Сирии. После араб. завоевания сир. монофелиты, группировавшиеся вокруг мон-ря св. Марона, выступали как одна из христ. общин региона, соперничая с яковитами за влияние на халифов. Осуждение монофелитства на *Вселенском VI Соборе* (681) и конфликтные отношения с мелькитами стимулировали обособление М. в отдельную церковную организацию и этноконфессиональную группу. Утверждения позднейших маронитских историков о создании Маронитской Церкви на рубеже VII и VIII вв. полулегендарным «отцом нации» *Иоанном Мароном* не имеют научного основания. Оформление особых маронитских церковных структур произошло после серии конфликтов приверженцев этого исповедания с новопоставленным православным Антиохийским патриархом *Феофилактом бар Канбарой* в 40-х гг. VIII в. Столкновения мелькитов с М. имели место не только в мон-ре св. Марона, но и в больших городах Сев. Сирии — Халебе, Эдессе, Манбидже. Из Эдессы происходил единственный известный нам крупный маронитский ученый эпохи халифата Феофил бар Тума (Феофил Эдесский; † 785), астролог халифа аль-Махди.

Постепенно в маронитской среде усиливалась миграция в Горный Ливан, естественное убежище гетеродоксальных религ. групп. Подробности и датировки этого процесса неясны из-за скудости источников по средневек. истории М. (бóльшая часть маронитского лит. наследия была уничтожена в XVI в. католич. миссионерами). Но даже к кон. XI в. не все М. жили в Горном Ливане; их ареал расселения тянулся от побережья у Триполи через Ливанский хребет на восток в долину Оронта. Духовный лидер общины богослов Тума аль-Кафртаби был епископом селения в среднем течении Оронта. Возможно, последние М. покинули внутреннюю Сирию в период противоборства мусульман с крестоносцами за эти территории в сер. XII в. или в ходе монгольско-мамлюкских войн 2-й пол. XIII в.

Источники эпохи *крестовых походов* описывают М. как племя или конфедерацию племен, каждое из к-рых имело свои плато и долины. Центром их расселения была сев. оконечность хребта Ливан — Джубайль, Эль-Батрун, Бшарри. М. создали устойчиво воспроизводившуюся крестьянскую культуру, ориентированную на горные монастыри гл. обр. в верхней части долины Кадиша. Позднейший квазиисторический эпос этого народа сохранил предания о маронитских вождях, которые со своими дружинами активно участвовали в локальной политике, выступая как вассалы крестоносцев — владетелей побережья.

Тесные контакты Римско-католич. Церкви с маронитскими иерархами и знатью привели к принятию М. унии с Римом (1182). В тот период М. воспринимали унию как исключительно политическое выражение лояльности; в их религ. укладе ничего не изменилось, о чем сохранились свидетельства в многочисленных донесениях папских легатов, работавших в Ливанских горах в XII–XIII вв. Поражение крестоносцев в кон. XIII в. привело к ослаблению связей М. с Западом. В маронитской среде усилилось идейное влияние яковитов, переселявшихся в Горный Ливан. Противостояние яковитской и прокатолич. партий завершилось в кон. XV в. локальной гражданской войной и изгнанием яковитских монахов из обл. Бшарри. С этого времени можно отсчитывать окончательное обращение Маронитской Церкви в унию с Римом, хотя зап. миссионерам пришлось еще неск. веков приводить догматику и культовую практику М. в соответствие с католич. представлениями.

В кон. XIV — нач. XVII в. в высокогорной обл. Бшарри существовало автономное административное образование, возглавлявшееся маронитскими вождями-мукаддамами. Значительные группы М. мигрировали на Кипр, где сложился особый кипрско-маронитский диалект араб. языка (в наст. время находится на грани исчезновения); в кон. XV в. образовалась маронитская колония в Халебе (единственная городская община).

В раннее Новое время усилилась интеграция Маронитской Церкви с Римско-католической Церковью. В XVI в. в Ливанских горах работали иезуитские миссии, к-рые провели ревизию монастырских библиотек, сопровождавшуюся сожжением «еретических» рукописей, и начали планомерную латинизацию обряда. В 1584 г. в Риме открылось уч-ще Маронитская коллегия (Collegium maronitarum) для подготовки кадров маронитского духовенства. Выпускники коллегии, среди к-рых был ряд выдающихся ученых и церковных иерархов, составили интеллектуальную элиту своей общины. Крупнейшими представителями маронитской науки и культуры Нового времени были проповедник и историограф францисканец Джибраил ибн аль-Килаи († 1516), автор основополагающих исторических трудов патриарх *Истифан ад-Дувайхи* († 1704), филолог и поэт архиеп. Халеба *Герман Фархат* († 1732). Маронитская историография носила острополемический и в основном мифологизированный

характер. Пытаясь снять обвинения в «еретическом» прошлом своей общины, маронитские ученые отрицали приверженность своих предков монофелитскому учению, настаивали на извечной ортодоксии Маронитской Церкви и ее преданности Римскому престолу.

В османский эпоху маронитская община Кипра пришла в упадок и почти исчезла, тогда как североливанские М. развернули активную территориальную экспансию на юг вдоль хребта Ливан — в обл. Кесруан (в XVIII в. сюда переместился их церковный центр) и далее в Эш-Шуф, где христиане селились среди местных *друзов*. Отдельные группы М. дошли до Галилеи, Антиливана, Дамаска. Маронитская знать и Церковь тесно взаимодействовали с правившими в Ливане династиями эмиров Маанов и Шихабов. Часть рода Шихабов во 2-й пол. XVIII в. обратилась в христианство маронитского толка. Эмиры с помощью маронитских ополчений разгромили друзских феодалов и утвердили свою единоличную власть в Ливанских горах. М. начали воспринимать Ливанский эмират как «свое» государство.

После восстановления в Ливане прямого османского управления в 1841 г. в Эш-Шуфе и др. областях началась череда военных столкновений между друзами и М. (см. *Друзско-маронитский конфликт*, 1841–1860), вызванных социальными, политическими и этноконфессиональными противоречиями. Многие тысячи М. погибли в этих конфликтах или бежали из областей смешанного расселения. Под давлением великих держав Высокая Порта пошла на учреждение в Горном Ливане автономии (т. н. мутасаррифии) с конфессионально-пропорциональным представительством различных общин в органах власти. Демографический подъем в среде ливанских христиан и аграрное перенаселение стимулировали начиная со 2-й пол. XIX в. массовую эмиграцию М., прежде всего в Сев. и Юж. Америку. Стала складываться совр. демографическая ситуация, когда бóльшая часть маронитской общины проживает в диаспоре.

Мутасаррифия, существовавшая в 1861–1914 гг., воспринималась маронитскими националистами как прообраз буд. национальной государственности. В среде маронитской интеллигенции сформировался ряд идейных концепций, подчеркивавших самобытность М. и принадлежность Ливана к средиземноморской, а не араб. культуре. Было выдвинуто неск. версий этнического происхождения М. Самая распространенная из них утверждала, что большинство совр. ливанцев произошли от древних финикийцев. Трудно отрицать у ливанцев наличие финикийского субстрата, на к-рый впосл. наложились арамейские и арабские этнические элементы. Однако для многих М. финикиизм стал идеологией, подчеркивающей исключительность их происхождения и выделяющей их из араб. мира Ближ. Востока. Истоки ливан. идентичности возводятся к финикийско-арам. культуре, к эпохе, когда страна была ведущей в средиземноморской торговле, выступая посредником между Востоком и Западом (см.: *Coon C. S.* Caravan: The Story of the Middle East. N. Y., 1951. P. 158, 163; *Hitti P. K.* Lebanon in History. L., 1957. P. 61). Тезис о финикийском происхождении обосновывал претензии М. на доминирование в Горном Ливане и позже в созданном под франц. мандатом гос-ве Великий Ливан. По убеждению М., именно они с их особым языком богослужения (сирийским), бытовыми и церковными традициями являются гарантами самобытности ливанцев, прямых потомков финикийцев. Ливанский финикиизм поощряли и франц. власти, стремившиеся укрепить свое влияние в Вост. Средиземноморье.

Другая распространенная версия этнического происхождения М., восходящая к трудам Истифана ад-Дувайхи, связывает их с мардаитами — воинственным народом, проживавшим в горных районах Сирии с IV в. по Р. Х. и выселенным оттуда в М. Азию и на Пелопоннес в кон. VII в. Сведения о нем содержатся в «Хронографии» Феофана Исповедника (*Theoph.* Chron. P. 355, 361, 363–365) и сочинениях имп. Константина VII Багрянородного «Об управлении империей» (*Const. Porphyr.* De adm. imp. 21–22, 50) и «О церемониях» (*Idem.* De cerem. 1829. Vol. 1. P. 654–668). Известно, что в войнах с мусульманами отряды христиан защищали рубежи Византийской империи на византийско-арабской границе или сражались в мусульманском тылу. Арабо-мусульм. историк аль-Балазури (IX в.) писал о воинственных «джараджима» (*Canard M.* Djarādjima // EI. Vol. 2. P. 456–458; ср. с сир. «гаргумайе» — *Mich. Syr.* Chron. T. 2. P. 455), арабо-христ. хронист *Агапий Манбиджский* (1-я пол. X в.) — о действовавших в горах Ливана «хараника» (*Agapius (Mahboub) de Menbidj.* Kitab al-'Unvan = Histoire universelle / Éd., trad. A. Vasiliev. P., [1912]. Pt. 2(2). P. 492–493. (PO; T. 8. Fasc. 3); *Родионов М. А.* «Китаб ал-унван» Агапия Манбиджского как этнографический источник // Основные проблемы африканистики. М., 1973. С. 134). А. Ламменс отождествил «джараджима» арабских авторов с «марада» сирийских (*Lammens H.* Études sur le règne du calife omaiyade Mo'âwia Ier // MFO. 1906. Vol. 1. P. 14–22). Однако отождествление «мардаиты — марада — джараджима — мароните» не подкреплено твердыми доказательствами и не раз подвергалось убедительной научной критике (см.: *Ismail A.* Histoire du Liban du XVIIe siècle à nos jours. P., 1955. T. 1. P. 169–189). Тем не менее оно принято почти во всей маронитской лит-ре и стало для большинства М. бесспорной истиной (*Родионов.* 1982. С. 12).

По итогам первой мировой войны территории Сирии и Ливана перешли под мандатное управление Франции, позиционировавшей себя как покровительницу ближневост. католиков. С одобрения франц. властей маронитские делегации выступали в Лиге Наций с заявлениями об особой неарабской идентичности ливанских христиан и требованиями создания на территории Ливана отдельного от Сирии гос-ва. Под эгидой Франции в 1920 г. было образовано гос-во Великий Ливан (с 1926 — Ливанская Республика), включившее помимо областей с компактным христианским населением значительные мусульм. районы. В ливан. администрации и предпринимательских кругах доминировали выходцы из христ. общин. По переписи 1932 г. М., к-рых насчитывалось 228 тыс. чел., составляли ок. 29% населения Ливана, а все христиане вместе — ок. 51%.

В 1943 г. страна обрела независимость. Т. н. Национальный пакт — негласное соглашение маронитских и суннитских элит — определил основы политической системы страны, закрепив за М. ключевые позиции в исполнительной власти. Согласно договоренности, христиане не должны были искать зап. покро-

вительства, а мусульмане — добиваться объединения с Сирией. Различные христ. идеологи и политики 2-й трети XX в. выдвигали концепции особой ливан. идентичности, пытаясь консолидировать неоднородное население Ливана в единую нацию. Эти проекты не увенчались успехом, и в среде М., опасавшихся ассимиляции в арабо-мусульм. окружении, развивался интерес к своим средиземноморским финикийским корням (ведущие идеологи финикиизма — поэты Шарль Корм и Саид Акль).

В нач. 70-х гг. XX в. под воздействием демографических сдвигов и социально-политических потрясений М. перестали доминировать в регионе. Противоречия между ливан. общинами привели к гражданской войне 1975–1990 гг. Наиболее заметными участниками противоборства со стороны М. выступили партия «Катаиб» и военная группировка «Ливанские силы». Маронитские лидеры выдвигали самые разные концепции выхода из кризиса — от поисков христианско-мусульманского компромисса в масштабах страны до проектов создания в Сев. Ливане гомогенного т. н. Маронистана. В годы войны в общинах М. Церковь уступила ведущие позиции светским политическим партиям и военным группировкам. М. потерпели поражение в войне и во многом утратили влияние в ливанской политике. В наст. время М., доля которых в населении Ливана сократилась до 16%, хотя и активно участвуют в политическом процессе, но уже не могут выступать как ведущая политическая сила. Тем не менее многовековая практика внутриконфессиональных браков, а также передача стереотипов «маронитизма» от поколения к поколению способствуют сохранению и консолидации М. как этноконфессиональной общности.

Лит.: *Daw B.* Ta'rīkh al-mawārina. Bayrūt, 1970–2002. 4 vol. (на араб. яз.); *Родионов М. А.* Мароните: Из этноконфессиональной истории Вост. Средиземноморья. М., 1982; *Salibi K.* The Lebanese Identity // Religion and Politics in the Middle East. Boulder, 1982. P. 217–225; *Beydoun A.* Identité confessionnelle et temps social chez les historiens libanais contemporains. Beyrouth, 1984; *Родионов М. А., Сарабьев А. В.* Мароните: Традиции, история, политика. М., 2013.

М. А. Родионов, К. А. Панченко

МА́РПЕК ПИ́ЛГРИМ — см. в ст. *Пилгрим Марпек.*

МАРР [груз. მარი; арм. Մարր] Николай Яковлевич (25.12.1864, Кутаис — 20.12.1934, Ленинград), российский востоковед и кавказовед, филолог, историк, этнограф, археограф; академик (1912), награжден орденом Ленина (1928); заслуженный деятель науки (1933). Основатель национальных школ востоковедения, создатель т. н. яфетической теории происхождения языков.

Жизнь. Род. в семье выходца из Шотландии Джеймса (по др. данным, Джейкоба) Марра и грузинки

Н. Я. Марр. Фотография. Нач. XX в.

Агафии Магуларии. Отец М., имевший университетское образование, руководил сельскохозяйственной школой на т. н. Ферме на правом берегу р. Риони близ Кутаиса, где им был разбит сад образцов субтропической флоры (впосл. Кутаисский ботанический сад). Также он известен как ботаник, к-рый первым провел удачный опыт посадки чайного дерева в Грузии. М., чьим родным языком был грузинский, владел также классическими (латинским, древнегреческим), европейскими (английским, французским, итальянским, немецким и др.), кавказскими (армянским и др.), восточными (еврейским, арабским, персидским, сирийским, турецким, санскритом, пехлеви и др.), дальневост. языками.

Раннее детство М. прошло в Озургети, где он занимался в реальном уч-ще. Осиротел в 8 лет, старшие братья по отцу выгнали мальчика и его мать из дома. За заслуги отца М. был принят в Кутаисскую классическую гимназию (1874) и жил в пансионе за казенный счет; часто подвергался избиениям со стороны одноклассников. В гимназии М. познакомился с прав. *Евфимием Такаишвили,* дружба с к-рым длилась всю жизнь. Имел неуступчивый характер: по его воспоминаниям, от «волчьего паспорта» его спасало только то, что он рано проявил себя как блестящий ученик, имел хороший голос и пел в хоре, играл на кларнете в гимназическом оркестре, писал стихи, издавал гимназическую газету. Мать приложила все усилия к тому, чтобы сын, порывавшийся пойти работать, не бросил учебу. М. дважды сбегал из гимназии. Особое влияние на мальчика, питавшего вначале склонность к естественным наукам и медицине, оказали преподаватель истории А. И. Стоянов, занимавшийся этнографией Кавказа и изучавший Сванети, и учитель франц. языка Нарбут. В 1884 г. М. поступил в Имп. С.-Петербургский ун-т, где занимался на всех отделениях Восточного фак-та и изучил все преподававшиеся на фак-те языки (окончил в 1888 с серебряной медалью).

Вернулся на родину; в 1889 г. Кавказский учебный окр. предложил ему совершить научную поездку в Сванети. Вскоре переехал в С.-Петербург и получил место на кафедре груз. словесности Восточного фак-та ун-та. Из-за разногласий с проф. А. А. Цагарели и другими ориенталистами (М. объявил груз. язык родственным семит. языкам) М. покинул кафедру и по предложению армениста проф. К. П. Патканова перешел на преподавательскую работу на кафедру арм. словесности, языка и лит-ры Восточного фак-та (1891–1918). М. и впоследствии неоднократно конфликтовал с нек-рыми груз. учеными и общественными деятелями. Так, он делал выводы о связи груз. лит-ры с персидской, особенно ставя акцент на персид. происхождении фабулы поэмы Шота Руставели «Витязь в тигровой шкуре» (впосл. поменял мнение и утверждал, что поэма возникла на народной основе); поддержал мнение Д. З. Бакрадзе о том, что 1-й груз. перевод Библии был выполнен с арм. перевода; развивал теорию об армянах-халкидонитах (объявлял груз. исторических лиц армянами-халкидонитами или огрузинившимися армянами); требовал, чтобы Тифлисский ун-т был переформирован в Общекавказский, и т. д. (позже К. С. *Кекелидзе* назвал это противостояние «борьбой отцов и детей»). В связи с вышеперечисленным его имя было окружено бо́льшим почтением в Армении, чем в Грузии.

Однако противостояние М. и груз. общественности по некоторым вопросам не умаляет его заслуг как исследователя, внесшего ощутимый вклад в историю, археологию и этнографию не только Армении, но и Грузии; его труды были высоко оценены современниками — грузинскими учеными И. А. *Джавахишвили,* Кекелидзе, А. Г. Шанидзе (он называл М. «великий Нико»), И. В. *Абуладзе* и др., в Грузии М. считается основоположником груз. текстологии, изучавшим древнегруз. тексты на европ. уровне и тем самым привлекавшим к ним внимание иностранных ученых.

В 1901 г. М. защитил докторскую диссертацию. Профессор (1902) и декан (1911, избран сотрудниками) Восточного фак-та С.-Петербургского ун-та. Известна его речь «Кавказ и памятники духовной культуры», прочитанная на торжественном собрании АН 29 дек. 1911 г. (ИИАН. Сер. 6. 1912. Т. 6. № 1. С. 69–82; отд. отт.: Пг., 1919). С 7 марта 1909 г. адъюнкт Историко-филологического отделения РАН (лит-ра и история азиат. народов), с 14 янв. 1912 г. экстраординарный академик С.-Петербургской Императорской АН, с 1 июля — ординарный академик. С 1914 г. действительный статский советник.

Занимался историей культуры, языка, лит-ры и памятников материальной культуры Кавказа, опубликовал значительное число древнегруз. и древнеарм. текстов и надписей. Провел археологические раскопки ряда древних городов и мон-рей Кавказа. Значение работ М. в этой области сохраняется до наст. времени и никогда не ставилось под сомнение. Наиболее известной стала проводившаяся под его рук. на протяжении неск. десятков лет (1892–1893, 1904–1916) экспедиция в *Ани* (средневек. арм. городище, вошедшее в сферу влияния Грузии и Грузинской Церкви), где М. создал лабораторию по изучению древностей Кавказа.

Летом 1917 г., находясь на Кавказе, провел подготовительную работу по организации Кавказского историко-археологического ин-та (КИАИ) в Тифлисе. В записке, представленной в РАН, привел краткую историю изучения Кавказа в России и Зап. Европе, подчеркивая неудовлетворительный уровень этих исследований (Записка акад. Н. Я. Марра о Кавк. ист.-археол. ин-те. СПб., 1917. С. 13. [На правах рукописи]). М. задумывал ин-т как «форпост русской науки для систематических изысканий на древнем культурном Востоке, прилегающем непосредственно к Кавказу с юго-востока, юга и юго-запада» (Там же. С. 2). Совместно с Армянским этнографическим и Грузинским историко-этнографическим об-вами составил устав и программу работы ин-та, к-рые были утверждены 6 сент. 1917 г. на заседании Отдела истории и филологии РАН. Стал 1-м руководителем КИАИ, организовал работу на основе достижений с.-петербургской школы кавказоведения. В качестве научной базы в ин-т был отправлен весь архив раскопок Ани (отчеты, планы, чертежи, снимки и т. п.), который пропал в пути; т. о., анийские публикации М. получили значение первоисточника (Раскопки в Ани в 1904 г. // ИИАК. 1906. Вып. 18. С. 78–94; Краткий каталог Анийского музея: С 11 рис. СПб., 1906; О раскопках и работах в Ани летом 1906 г.: Предв. отчет. СПб., 1907. (ТРАГФ; Кн. 10); Реестр предметов древности из 6-й (1907 г.) археол. кампании в Ани. СПб., 1908; Надпись Епифания, католикоса Грузии: Из раскопок в Ани 1910 г. // ИИАН. Сер. 6. 1910. Т. 4. № 17. С. 1433–1442; 11-я Анийская археол. кампания. СПб., 1913. (ТРАГФ; Кн. 13); Описание дворцовой церкви в Ани // Анийские древности. СПб., 1916. № 1. С. 1–38 и др.). Основал неск. периодических научных изданий. В 1923–1927 гг. выходил ежегодник «Известия Кавказского историко-археологического института» (первые 2 тома вышли под ред. М. в Ленинграде в 1923 и 1927), затем — «Бюллетень Кавказского историко-археологического института», в которых помещались отчеты этнографических и археологических экспедиций, публикации первоисточников, памятников агиографической лит-ры, грамот, надписей, архивных материалов, описание рукописей и др. Ввел в научный обиход термин «Тао-Кларджети», объединив в этом понятии территории почти всей исторической Юго-Зап. Грузии. Создал научные серии «Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии» (1900–1913); «Яфетический сборник» (1922–1932); «Bibliotheca Armeno-Georgica», «Monumenta hagiographica Georgica» и др. Участвовал в деятельности *Предсоборного присутствия* РПЦ в С.-Петербурге в 1906 г., на к-ром в т. ч. рассматривался вопрос об автокефалии Грузинской Церкви; 1 дек. 1906 г. зачитал очерк об истории Грузинской Церкви (издан в 1907).

При содействии М. 18 апр. 1919 г. декретом советского правительства была основана Государственная академия истории материальной культуры (ГАИМК), разделенная на 4 научно-исследовательских института; М. возглавил кафедру истории языка и мышления Ин-та истории первобытно-коммунистического (доклассового) общества, а также стал директором академии (1919–1934). В 1921 г. основал в Петрограде при АН Яфетический ин-т (с 1931 Ин-т языка и мышления им. Н. Я. Марра, ныне Ин-т лингвистических исследований РАН в С.-Петербурге и Ин-т языкознания РАН в Москве) и стал его директором (1921–1934). В 1924–1930 гг. директор Ленинградской публичной б-ки (ныне РНБ). С 3 марта 1930 г. вице-президент АН СССР, в 1929–1934 гг. председатель Российского палестинского об-ва.

В 1929 г. по инициативе академиков В. М. Фриче и М. Н. Покровского Секция материалистической лингвистики Коммунистической академии в Москве при содействии Яфетического ин-та включила в план издание в 6 томах 160 работ М. К весне 1931 г. были подготовлены первые 2 тома. Летом 1932 г. план издания избранных работ М. был пересмотрен, ГАИМК совместно с АН СССР приступила к выпуску 5-томного Собрания сочинений М., куда вошли труды по археологии Армении, изыскания по клинописным надписям, работы по истории Кавказа, общественно-политические статьи, работы по исследованию частных вопросов яфетических языков и др.

Похоронен на Казачьем кладбище Александро-Невской лавры в С.-Петербурге. М. подготовил большое число ученых, среди его учеников — Джавахишвили, Н. Адонц, И. А. Орбели, Шанидзе, В. И. Абаев и др. Его именем названы улицы в Тбилиси и Сухуми. Дома-музеи М. были открыты в с. Даблацихе (муниципалитет Чохатаури, Грузия) (1999) и в Кутаисском ботаническом саду (2015).

Труды. Происхождением груз. языка М. заинтересовался еще будучи гимназистом. В 1888 г. написал 1-ю работу «О родстве грузинского с семитическими языками» (издал на

груз. языке под заголовком «Природа и свойства грузинского языка» в газ. «Иверия» (№ 86)). В 1908 г. сформулировал основы яфетической теории происхождения груз. языка в ст. «Предварительное сообщение о родстве грузинского языка с семитическими» (введение к труду «Основные таблицы грамматики древнегрузинского языка с предварительным сообщением о родстве грузинского языка с семитическими». СПб., 1908). Изучив и сопоставив структуру древних и совр. семит., европ., вост., дальневост. языков, вывел яфетическую теорию, охватывающую большинство языков мира, связал языкознание с историей материальной культуры и сделал вывод, что все культуры и языки Востока и Запада являются результатом одного и того же процесса, связанного в первую очередь с различными эпохами, а не с религ. и расовым или национальным делением. М. отрицал существование национальных языков, признавая лишь т. н. классовый язык. Он свел первичную речь человека к 4 лексическим элементам, содержащимся во всех словах всех языков мира, что, по мнению известного лингвиста акад. Т. В. Гамкрелидзе, несмотря на отсутствие рациональных оснований и противоречие «логике современной теоретической лингвистики и языковой эмпирии... представляет своеобразную модель языка, весьма близкую к генетическому коду» (*Руднев.* 2009. С. 268–269). Яфетическая теория в условиях советской гос. идеологии имела широкую популярность и в кон. 20-х гг. XX в. получила официальное признание правительства как «подлинно марксистское» языкознание. В 1950 г. была подвергнута обструкции, а ее поддержка правительством, отвергавшим сравнительно-историческое языкознание, считается затормозившей развитие лингвистики в СССР. В кон. XX в. интерес к теории М. возобновился, в т. ч. и за рубежом, появилось понятие «неомаризм».

Имеют значение работы М., посвященные публикации и комментированию древнегрузинских и древнеармянских памятников письменности, материалов археологических экспедиций, грамматике древнеармянского (1903) и древнегрузинского (лазского) (1910) языков. В рамках публикации «Из летней поездки в Армению» (1891, 1892) М. исследовал арм. рукописи, содержащие «Историю» арм. писателя V в. *Мовсеса Хоренаци,* апокрифы «Детство Христа», «Видение Богородицы», «Видение ап. Павла», «Сон ап. Петра», «Видение св. Григория и прения души с телом», а также сведения армянских источников об Адаме и Еве, об Иосифе Прекрасном и Асенефе и др. В 1892 г. М. издал переписку деятелей IX в. К-польского патриарха *Фотия I* с основателем царства Армения царем Ашотом I Великим и арм. католикосом Захарией. Фундаментальный труд М.— издание Жития груз. писателя V в. еп. Маюмского *Петра Ивера* (1896). Также М. критически издал переводы на груз. язык нек-рых трудов прп. *Ефрема Сирина* (1900), св. *Иосифа Аримафейского* (1900), *Ипполита Римского* (1901), мон. *Антиоха Стратигия* (1909), свт. *Василия Великого* (1904), араб. текст «Крещение армян, грузин, абхазов и аланов св. Григорием» (1905). Поездка на Афон послужила основой для ряда публикаций М. о груз. рукописях, хранящихся в *Иверском монастыре;* особое внимание ученый уделил Житию св. Варлаама Сирокавказского (1901). В 1926 г. издал на франц. языке текст груз. Синаксаря из Иверского мон-ря. В апр.—нояб. 1902 г. вместе со своим учеником Джавахишвили изучал рукописи в собрании б-ки Иерусалимской Патриархии и *Екатерины великомученицы монастыре на Синае.* В 1911 г. критически издал обнаруженное в Иерусалиме созданное Георгием Мерчуле Житие прп. Григория Хандзтийского (Ханцтели), снабдив его, по мнению Такаишвили, «самым лучшим, всеобъемлющим и истинно научным описанием Чорохского края. Великолепная книга, и если б даже у него больше ничего не было сделано для грузинской культуры (а он столько чего сделал!), и этого хватило бы, чтобы мы были навеки ему благодарны» (*Такаишвили.* 1968. С. 365). В 1914 г. издал синодик груз. *Крестового монастыря* в Иерусалиме. Во 2-м томе «Известий Кавказского историко-археологического института» (1927) М. опубликовал Житие Иерусалимских мучеников, по происхождению грузин,— *Прохора Грузина, Луки Иерусалимского* (Мухаисдзе, Абашидзе) и *Николая Двали,* а также грамоты — царя Грузии Георгия III по поводу восстания князей Орбели (1177), царицы Грузии св. *Тамары* мон-рю *Гелати* (1193), патриарха Антиохийского *Иоакима IV ибн Джумы* львовской пастве (см. *Львовское Успенское братство*) (1586). В 1910 г. вышел труд М., посвященный поездке в груз. историческую пров. Эгриси (Лазика) (ныне на территории Турции), в 1913 г.— поездкам в Абхазию и Сванети. Интересны работы М., посвященные источникам сведений о хитоне Господне (1897), о груз. языческих богах (1902), о религ. верованиях абхазов (1915), о груз. мон-ре *Зарзма* (1922); сочинения М. об арм. лексике в груз. версии апокрифа «Деяния Пилата» (1906), о деятельности груз. средневек. философа *Иоанна Петрици* (1909), о груз. приписках в греч. Коридетском Четвероевангелии (1911); его комментарии к груз. и арм. переводам Свящ. Писания (1913, 1915, 1916), а также публикации арм. версии библейской хроники Паралипоменон (1902), текстов груз. историков XII в. (1902), Мученичества Колайских отроков и др. источников (Критика и мелкие статьи // ТРАГФ. 1903. Т. 5. С. 53–73), Мученичества 3 близнецов-мучеников Спевсиппа, Елевсиппа и Мелевсиппа (1907) и др.

М. также исследовал и издал памятники светской груз. и арм. лит-ры. Опубликовав «Мудрость Балавара» (ЗВОРАО. 1889. Т. 3. Вып. 3. С. 223–260), он неоднократно возвращался к вопросу связи этого текста со средневек. памятником «Повесть о Варлааме и Иоасафе» (Там же. 1889. Т. 4. С. 395–397; 1899. Т. 11. С. 49–78 и др.); издал груз. средневек. памятники лит-ры «Абдулмесиани» и «Тамариани» (1902); на основе исследования текстов «Висрамиани», «Шахнаме» и «Русуданиани» осветил вопросы грузино-араб. и грузино-персид. лит. связей. Заложил основы руставелологии как научной дисциплины, особый вклад внес в изучение текста поэмы «Витязь в тигровой шкуре», идеологии Шота Руставели и истории эпохи, издал пролог и эпилог поэмы на русском языке (1910). Крупной работой М. стала публикация в 3 частях (1894–1899) притч арм. писателя XIII в. *Вардана Айгекци,* в рамках к-рой он исследовал 10 рукописей, хранящихся в б-ке Эчмиадзина, провел параллели с араб. источниками и перевел на совр. арм. язык сказку Вардана «Лиса и волк в западне». В 1926 г. вышел составленный М. «Абхазо-русский словарь: Пособие к лекциям и исследовательской работе».

Изд.: Переписка Фотия с арм. вел. кн. Ашотом и арм. патриархом Захариею / Текст и пер.: Н. Я. Марр // ППС. 1892. Т. 11. Вып. 1. С. 179–279; Сборники притч Вардана: Мат-лы для исслед. средневек. арм. лит-ры. СПб., 1894. Т. 2: Текст; Т. 3: Прил.: Описание 10 эчмиадзинских рукописей с указателем; 1899. Т. 1: Исследование; Сказание о католикосе Петре и ученом Иоанне Козерне: Из мат-лов для истории средневек. арм. лит-ры // Восточные заметки. СПб., 1895. С. 9–34; Житие Петра Ивера, царевича-подвижника и еп. Майумского V в. / Груз. подлинник издал, пер., предисл. снабдил: Н. Я. Марр. СПб., 1896. (ППС; Т. 16. Вып. 2); *Ефрем Сирин, прп.* О днях празднования Рождества. Об основании первых церквей в Иерусалиме: Арм. текст с сир. отрывками в арм. транскрипции XII–XIII вв. / Исслед., изд., пер.: Н. Я. Марр. СПб., 1900. (ТРАГФ; Кн. 1); *Иосиф Аримафейский.* Сказание о построении первой церкви в г. Лидде: Груз. текст по рукописям X–XI в. с 2 палеографическими таблицами / Исслед., изд., пер.: Н. Я. Марр. СПб., 1900. (ТРАГФ; Кн. 2); *Ипполит Римский, свт.* Толкование Песни песней: Груз. текст по рукописи X в., пер. с арм. / Исслед., пер., изд.: Н. Я. Марр. СПб., 1901. (ТРАГФ; Кн. 3); Древнегруз. одописцы XII в.: Певец Давида Строителя. Певец Тамары. Слог одописцев. Абдулмессия / Груз. текст исслед., изд., словарь: Н. Я. Марр. СПб., 1902. (ТРАГФ; Кн. 4); [*Василий Великий, еп. Кесарийский*]. Физиолог: Армяно-груз. извод / Груз. и арм. тексты, исслед., изд., пер.: Н. Я. Марр. СПб., 1904. (ТРАГФ; Кн. 6); Крещение армян, грузин, абхазов и аланов св. Григорием: Араб. версия // ЗВОРАО. 1905. Т. 16. С. 63–211; Деяния 3 святых близнецов-мучеников Спевсипа, Еласипа и Меласипа // Там же. 1907. Т. 17. С. 285–344; *Антиох Стратиг.* Пленение Иерусалима персами в 614 г. / Груз. текст исслед., изд., пер., арабское извлечение приложил: Н. Я. Марр. СПб., 1909. (ТРАГФ; Кн. 9. № 5); Вступительные и заключительные строфы «Витязя в барсовой шкуре» Шоты из Руставa / Груз. текст, рус. пер. и пояснения с этюдом «Культ женщины и рыцарство в поэме»: Н. Я. Марр. СПб., 1910. (ТРАГФ; Кн. 12. № 5); *Георгий Мерчул.* Житие св. Григория Хандзтийского / Груз. текст, введ., изд., пер. с Дневником поездки в Швавшию и Кларджию. СПб., 1911. (ТРАГФ; Кн. 7); Синодик Крестового мон-ря в Иерусалиме: Груз. текст с 16 палеогр. рисунками. СПб., 1914 (на груз. яз.); Le Synaxaire géorgien / Réd. de l'Union arm.-géorg. d'après le Manuscrit du couvent Iviron du Mont Athos: N. Marr. P., 1926. (PO; Vol. 19. Fasc. 5). Соч.: Описание персид. рукописного Четвероевангелия // ЗВОРАО. 1889. Т. 3. Вып. 4. С. 377–381; Из летней поездки в Армению: Заметки и извлеч. из арм. рукописей // Там же. 1891. Т. 5. С. 211–241; 1892. Т. 6. С. 135–228; Список рукописей Севанского мон-ря: Из летней (1890 г.) поездки в Армению. М., 1892; Древнеарм. хрестоматия с арм.-рус. словарем для начинающих. СПб., 1893; Новые материалы по арм. эпиграфике: Ани, Аламн, Мрен, Багаран, Еровандакерт, В. Талын // ЗВОРАО. 1893. Т. 8. С. 69–103; Раскопки в [Карсской обл.] Эриванской губ. // Отчеты археол. комиссии за 1892 г. СПб., 1894. С. 75–86; Хитон Господень в книжных легендах армян, грузин и сирийцев // Сб. ст. учеников профессора барона В. Р. Розена ко дню 25-летия его первой лекции 13 нояб. 1872–1897 гг. СПб., 1897. С. 67–96; Ани, столица Армении: Ист.-археол. набросок. М., 1898[2]; Из книги царевича Баграта о груз. переводах духовных сочинений и героический повести Дареджаниани // ИИАН. Сер. 5. 1899. Т. 10. № 2. С. 233–246; Из поездки на Афон: О груз. рукописях Ивера. О св. Варлааме. О древнегруз. переводах с армянского // ЖМНП. 1899. Ч. 322. Март. С. 1–14; Агиографические материалы по груз. рукописям Ивера. Ч. 1: Описание 5 пергаментных рукописей // ЗВОРАО. 1901. Т. 13. С. 1–88; То же. Ч. 2: Житие св. Варлаама Сирокавказского. К вопросу о «Варлааме и Иоасафе» // Там же. С. 89–144; Боги языческой Грузии по древнегруз. источникам // Там же. 1902. Т. 14. С. 1–29; Новооткрытый арм. текст «Паралипоменон»: К вопросу о переводах Св. Писания на арм. язык // Кавказский вестник. Тифлис, 1902. Вып. 4. С. 1–18; Грамматика древнеарм. языка: Этимология. СПб., 1903; Предварительный отчет о работах на Синае, веденных в сотрудничестве с И. А. Джаваховым, и в Иерусалиме, в поездку 1902 г. (апр.—нояб.) // СИППО. 1904. Т. 14. Ч. 1. № 2. С. 1–51; Аркаун, монг. название христиан, в связи с вопросом об армянах-халкидонитах // ВВ. 1906. Т. 12. С. 1–68; Армянские слова в груз. Деяниях Пилата // ЗВОРАО. 1906. Т. 17. Вып. 1. С. 24–29; Исторический очерк Груз. Церкви с древнейших времен: К вопросу об автокефалии Груз. Церкви // ЦВ. 1907. № 3. Прил. С. 107–142; Иоанн Петрицкий, груз. неоплатоник XI–XII вв. // ЗВОРАО. 1909. Т. 19. Вып. 2/3. С. 53–113; Из поездки в турецкий Лазистан: Впечатления и наблюдения // ИИАН. Сер. 6. 1910. Т. 4. № 7. С. 547–570; № 8. С. 607–632; Грамматика чанского (лазского) языка с хрестоматиею и словарем. СПб., 1910; Грузинские приписки греч. Евангелия из Коридии // ИИАН. Сер. 6. 1911. Т. 5. № 4. С. 211–240; Древнегруз. словарь к 1–2 главам Евангелия Марка. СПб., 1913; Заметки по текстам Св. Писания в древних переводах армян и грузин // ХВ. 1913. Т. 2. Вып. 2. С. 163–174; Т. 2. Вып. 3. С. 263–274; 1915. Т. 3. Вып. 3. С. 249–262; 1916. Т. 4. Вып. 3. С. 229–245; Из лингвистической поездки в Абхазию: К этнологическим вопросам // ИИАН. Сер. 6. 1913. Т. 7. № 6. С. 303–334; Из поездок в Сванию (летом 1911 и 1912 гг.) // ХВ. 1913. Т. 2. Вып. 1. С. 1–36; Эчмиадзинский фрагмент древнегруз. версии Ветхого Завета // Там же. 1914. Т. 2. Вып. 3. С. 378–388; Кавказский культурный мир и Армения // ЖМНП. Н. с. 1915. Июнь. Ч. 57. С. 280–330; Ереван, 1995[2]; О религ. верованиях абхазов: К вопросу о яфетическом культе и мифологии // ХВ. 1915. Т. 4. Вып. 1. С. 113–140; Материалы по халдской эпиграфике из командировки И. А. Орбели в Турецкую Армению // ЗВОРАО. 1917. Т. 24. С. 97–124; Надпись Русы II из Маку // Там же. 1921. Т. 25. С. 1–54; О фрагменте груз. версии «Детства Христа» // ХВ. 1922. Т. 6. С. 343–347; Из гурийских народных преданий о постройке Зарзмского мон-ря // Там же. 1922. Т. 6. С. 347–350; Арм. культура: Ее корни и доист. связи по данным языкознания. П., 1925 (на арм. яз.); То же / Сост., пер. с арм.: О. Ганаланян. Ереван, 1990; Грамматика древнелит. груз. языка. Л., 1925; О кавказской версии Библии в груз. палимпсестных фрагментах // ТРКФ. 1925. Т. 1. С. 50–65; Автобиография // Огонек. 1927. № 27(223). 3 июля; Избранные работы. М.; Л., 1933–1937. Т. 1–5; Ани: Книжная история города и раскопки на месте городища. Л., 1934. Ереван, 2011[2]; Описание груз. рукописей Синайского мон-ря. М.; Л., 1940; Краткое описание груз. рукописей б-ки Греческого Патриархата в Иерусалиме. Тб., 1955 (на груз. яз.); Об истоках творчества Руставели и его поэме. Тб., 1964; Ереруйская базилика: Арм. храм V–VI вв. в окрестностях Ани. Ереван, 1968; Яфетидология. М., 2002.

Лит.: *Бартольд В. В.* Отзыв о трудах Н. Я. Марра по исследованию древностей Ани // ЗВОРАО. 1916. Т. 23. С. 373–411; Памяти акад. Н. Я. Марра (1864–1934): Сб. ст. / Сост.: И. И. Мещанинов. М.; Л., 1938; *Дзидзигури Ш.* Николай Яковлевич Марр — исследователь груз. культуры. Тб., 1965 (на груз. яз.); *Такаишвили Е.* Воспоминания // *Он же.* Избр. труды. Тб., 1968. Т. 1. С. 331–367 (на груз. яз.); Академик Нико Марр — 120: Мат-лы юбил. сессии, посвящ. 100-летию со дня рожд. Н. Марра / Сост.: Ш. Дзидзигури. Тб., 1988; *Фрейденберг О. М.* Воспоминания о Н. Я. Марре / Предисл.: И. М. Дьяконов // Восток–Запад: Исследования. Переводы. Публикации. М., 1988. С. 178–204; *Алпатов В. М.* История одного мифа: Марр и марризм. М., 1991, 2004[2]; *Голубева О. Д.* Н. Я. Марр. СПб., 2002; Академик Н. Я. Марр: Сб., посвящ. 140-летию со дня рождения и 70-летию со дня смерти. Ереван, 2005 (на арм. яз.); *Руднев В. П.* Энцикл. словарь культуры XX в.: Ключевые понятия и тексты. М., 2009.

Н. Н. Крашенинникова

МАРС [лат. Mars, древнелат. Mavors], древнейшее божество в мифологии италийских племен, изначально бог плодородия и войны, впосл. исключительно бог войны. С Юпитером и Квирином возглавлял рим. пантеон (т. н. триада богов), занимал в иерархии 2-е место после Юпитера.

«Марс-отец» (лат. Marspiter, Mars pater) был отцом *Ромула* и Рема и т. о. прародителем общины Рима. Союз М. и Венеры примирял 2 традиции об основании Рима (Венера считалась матерью Энея, чьи потомки, согласно одной из античных традиций, основали Рим). Культ М. отправляли арвальские братья (лат. Fratres Arvales), верховным жрецом М. стал фламин Марса (Flamen Martialis), один из 3 старших фламинов. Символом М. было копье, хранившееся в резиденции первых царей Рима (регии, Regia), ставшей позднее местопребыванием верховного жреца, великого понтифика (Pontifex Maximus). По легенде, если Риму угрожала опасность, копье «приходило в движение». Там же находились 12 щитов: щит М.— Анкил и 11 его копий. Анкил упал с неба в руки преемника Ромула, 2-го царя Рима Нумы Помпилия, это явление сопровождал голос с неба, что Рим будет владыкой мира, пока обладает этим щитом. Щиты и копье хранили жрецы коллегии салии (Salii) и выносили их только во время празднеств. Священные животные М.— дятел, конь, бык, волк.

Первый месяц рим. календаря был назван именем М. (март, марций,

Martius). 1 марта устраивался праздник Матроналии (Matronalia) в честь богини Юноны, матери М., в к-ром участвовали только замужние женщины. Этот день, возможно, обозначался как день рождения М. У Овидия (*Ovid.* Fast. 5.229–5.260) содержится миф о рождении М.: после того как Юпитер породил Минерву, без участия супруги, Юнона зачала М. без мужа. 14 (или 15) марта праздновали Мамуралии (Mamuralia) — смену старого года новым. Важные празднества в честь М.: Квинкватрии (Quinquatrus) 19 марта, Тубилюстрии (Tubilustrium) 23 марта, праздник Октябрьского коня (Equus October) 15 окт. и Армилюстрии (Armilustrium) 19 окт. В нач. марта завершали посевы и воины отправлялись в военные кампании. В окт., после их возвращения в Рим, начинался сезон сбора урожая. Эти периоды сопровождались празднествами: салии обходили город, пели гимны М. и проводили ритуал очищения (люстрации) воинов, оружия, коней и муз. инструментов. М. приносили в жертву коня из победившей на бегах квадриги; голову коня водружали в регии или на башне Мамилия в районе Рима Субурре, а его кровь хранили в регии и храме Весты. Марк Порций Катон Старший в труде «Земледелие», или «О сельском хозяйстве» (*Cato.* De agri. 141), сообщает, что римляне совершали обряд очищения полей и обращались к М. с молитвой о даровании благоденствия посадкам (злакам, лозам и др.), скоту, пастухам и их домочадцам и верили, что М. защитит и их поля, и сам город. При этом место непосредственного почитания М. находилось за пределами города: древний алтарь М. (Ara Martis) был сооружен на Марсовом поле вне городских стен, поскольку вооруженное войско не должно было вступать на территорию города. Храм М. (Aedes Martis), возведенный в период Республики, был расположен также вне сакральной границы Рима (померий, pomerium). Т. о., М. в это время выполнял функции бога — хранителя города и его границ, перейти к-рые могли только те, кто совершили ритуал очищения.

Представления о М. стали меняться со времени имп. Августа (63 г. до Р. Х.— 14 г. по Р. Х.). Территория Рима постепенно расширялась, рим. легионы больше не покидали город в марте, чтобы вернуться в окт., они постоянно находились в лагерях на границах империи. В это время преобладает представление о М. как главе рим. пантеона и покровителе имп. власти, прародителе рим. народа и боге войны. В таком качестве под влиянием греч. культуры М. стали отождествлять с греч. богом Аресом. Мифы об Аресе (с изменением имени на М.) находили отражение в рим. лит-ре, но при этом образ М. отличался от образа Ареса. Рассказы о М. никогда не сопровождались презрением или отвращением, с которым описывали Ареса (ср. миф об Аресе и Афродите и миф о возвышенной любви Венеры и М.). Бог войны Арес олицетворял разрушительную силу, военная сила М. в большей степени была средством гарантии мира и благополучия. Со временем место почитания М. было перенесено из-за границ города в центр. М. был посвящен храм у Капенских ворот (366 г. до Р. Х.), откуда рим. войско выступало на войну. Имп. Август построил 2 храма, посвященные М.: на Капитолийском холме (закончен в 20 г. до Р. Х.) и на Форуме (закончен во 2 г. до Р. Х.). Этот храм был посвящен М.-мстителю и возведен в благодарность за победу над убийцами Юлия Цезаря, впосл. он стал местом для подготовки к военным действиям. В этом храме хранили захваченные доспехи и вооружение; все трофеи посвящали М. Святилища М. начали возводить на ключевых военных форпостах Рим. империи. Сохранилось более 900 надписей с посвящениями М., только треть из них была создана рим. воинами, что свидетельствует о том, насколько культ М., связанный с имп. властью, был популярен среди гражданского населения. В зап. провинциях с М. часто отождествляли главных богов племенных и территориальных общин, чему служили ранние римские представления о М.

М. изображался либо как безбородый юноша, либо как мужчина с бородой; на голове у него, как правило, был шлем, а в руках — копье. Начиная с имп. Адриана рим. императоров при жизни стали изображать в образе М. (напр., скульптурная группа «Адриан и его супруга Сабина в образах Марса и Венеры», 120–140 гг.). Образ М. часто присутствовал на рим. монетах.

Лит.: *Croon J. H.* Die Ideologie des Marskultes unter dem Principat und ihre Vorgeschichte // ANRW. II 17. 1981. Tl. 2. Bd. 17. Tbd. 1. S. 246–275; *Маяк И. Л.* Римляне ранней Республики. М., 1993; *Gordon R. L., Ley A.* Mars // Der Neue Pauly. Stuttg., 1999. Bd. 7. Sp. 946–951; *Forsythe G.* A Critical History of Early Rome: From Prehistory to the First Punic War. Berkeley, 2006; War and Peace in the Ancient World / Ed. K. A. Raaflaub. Oxf., 2007; *Franconi T. V.* Provincial Cults of Mars in the Roman Empire // Roman in the Provinces: Art on the Periphery of Empire. Boston, 2014. P. 145–154.

А. А. Захарова

МАРСА́ЛИЙ, мч. Керкирский (пам. 28 апр.) — см. в ст. *Саторний* и др. мученики Керкирские.

МАРСЕ́ЛЬ [франц. Marcel] Габриель Оноре (7.12.1889, Париж — 8.10.1973, там же), франц. философ, драматург, театральный, лит. и муз. критик. Его отец, Анри Марсель, был

Г. Марсель. Фотография. 50-е гг. XX в.

дипломатом, членом Госсовета Франции, руководителем Национальной б-ки, директором музеев изящных искусств и национальных музеев; получил католич. воспитание, впосл. отошел от веры и разделял агностические взгляды своей эпохи. Мать, Лора Мейер, происходила из богатой евр. семьи. Будучи хорошей пианисткой, она заботилась о создании музыкальной атмосферы в семье. Наделенный вокальными данными, М. любил оперное искусство, театр, задумывался о карьере профессионального музыканта. В возрасте неполных 4 лет он потерял мать, воспитывался ее сестрой, ставшей его мачехой, которая была склонна к моральному ригоризму. Преждевременная смерть матери глубоко повлияла на М. На протяжении всей жизни он чувствовал таинственную связь с ней (*Marcel G.* Regard en arrière // Existentialisme chrétien: G. Marcel / Éd. É. Gilson. P., 1947. P. 302). Тема бессмертия и метафизически достоверного присутствия умершего

любимого человека, во многом определившая драматургическое и философское творчество М., возникла как ответ на это трагическое событие. За 5 недель до своей смерти он сказал: «С самого детства я отказывался признавать смерть небытием. Этот автобиографический факт фундаментален, и я не считаю его внешним по отношению к моей философии» (Entretiens autour de G. Marcel: Colloque au Centre culturel international de Cerisy-la-Salle, 24–31 août 1973 / Éd. M. Belay. Neuchâtel, 1976. P. 181).

М. учился в парижском лицее Карно, в 1906–1910 гг.— на философском фак-те Сорбонны, затем в течение 2 лет слушал лекции А. *Бергсона* в Коллеж-де-Франс. Сдав конкурсный экзамен на право преподавать философию, работал в 10-х — нач. 20-х гг. XX в. в лицеях Парижа, Вандома и Санса. Но учить студентов по готовым министерским программам ему было неинтересно. Собственная же философская мысль в это время еще не оформилась, хотя четко определился главный интерес — философия религиозной веры и конкретного существования человека в мире как духовного существа.

В духовно-мировоззренческом и интеллектуальном отношении рубежными стали для М. годы первой мировой войны, когда он руководил одной из служб об-ва Красного Креста, занимаясь сбором сведений о пропавших без вести военнослужащих. Полученный опыт, осмысленный философски, заложил основание всей его последующей мысли. Господствовавшие в это время во Франции формы философии — идеализм неокантианской ориентации и позитивизм — были им решительно отвергнуты из-за их абстрагирования от живых людей с их уникальной внутренней жизнью и неповторимой судьбой. С тех пор тема личного призыва предельной духовной значимости и такой же глубины ответа на него стала одной из ведущих в его творчестве. Пережитый в военное время опыт осмыслялся им и в драматургии (неоконченная пьеса «Непостижимое» (L'Insondable, 1919) и др. пьесы).

В 1919 г. женился на Жаклин Бёньер, дочери протестантского пастора Альфреда Бёньера († 1912), являвшегося руководителем «Парижского евангелического миссионерского общества». Будучи профессиональным музыкантом, она записала вокальные сочинения М., созданные им на слова французских и немецких поэтов.

С 1921 г. М. сотрудничал с ведущим лит. органом Франции ж. «La Nouvelle Revue Française», с 1922 г. работал в издательствах «Plon» и «Grasset», вел театральную рубрику в ж. «L'Europe Nouvelle». В роли драматурга М. дебютировал с пьесой «Пылающий алтарь» (La Chapelle ardente), поставленной на сцене театра «Vieux Colombier» в 1925 г.

С 20-х гг. XX в. М. активно участвовал в деятельности «Союза в защиту истины» (Union pour la vérité) и в других объединениях интеллектуалов. Знакомится с Н. А. *Бердяевым,* оказавшим на него, по признанию М., трудноопределимое влияние. В эти годы русская религ. философия и культура становятся ему по-настоящему близки. В музыке он высоко ставил творчество М. П. Мусоргского, в лит-ре благоговел перед Л. Н. *Толстым,* А. П. *Чеховым* и перед Ф. М. *Достоевским,* творчеством которого занимался особенно углубленно (см.: *Marcel G.* L'interpretazione dell'opera di Dostoievski secondo V. Ivanov // Il Convegno: Rivista letteratura e di arte. Mil., 1933 Anno 14. N 8/12. P. 274–280). С рус. поэтом и теоретиком символизма Вяч. И. *Ивановым* М. был знаком лично, 2 раза ездил к нему в Рим. «Переписка из двух углов» Иванова и М. О. Гершензона так увлекла М., что он посодействовал ее переводу на французский язык и написал к нему вступительную статью.

Мн. друзья М. в это время приняли *католицизм.* Будучи воспитанным вне христ. веры, М. глубоко интересовался ею и с полной серьезностью относился к вере своих друзей и близких, стремясь философски осмыслить ее возможность. Развивая свой вариант экзистенциальной феноменологии религ. веры, М. предельно близко подошел к тому порогу, который отделяет неверующего от верующего. 23 марта 1929 г., отвечая на призыв близкого ему по духу католич. писателя Ф. Мориака, он принял крещение. Это событие стало важной вехой в его духовной жизни. Со всей энергией неофита М. обратился к изучению творений *Фомы Аквинского,* опираясь на работы неотомистов (см. ст. *Неотомизм*) Р. Гарригу-Лагранжа и Ж. *Маритена.* Однако неотомистское философско-богословское мышление, хотя и оставило след в интеллектуальной эволюции М., не стало ему близким. М. разочаровало совершенное «непонимание современной мысли, начиная с Канта» (*Marcel G., Fessard G.* Correspondance (1934–1971) / Éd. H. de Lubac, M. Rougier, M. Sales. P., 1985. P. 71).

В 1934 г. М. познакомился с известным католическим мыслителем иезуитом Гастоном Фессаром, ставшим его близким другом, и вступил с ним в духовную переписку, доверяя свои самые сокровенные мысли. В эти годы М. участвовал в движении «Оксфордская группа» (впосл. «Моральное перевооружение» (Moral Re-Armament)), целями к-рого были морально-духовное совершенствование человека и оздоровление нравственного климата через добрые дела и взаимоподдержку. В 1936 г. на своей квартире в Париже М. устроил постоянно действующий философский семинар («пятницы»), на котором выступали с докладами философы, ученые и молодые исследователи из разных стран. Яркие свидетельства о работе семинара оставил Бердяев, один из его активных участников.

Проживая с 1941 г. в замке Пёш в Коррезе, М. читал лекции в Тулузе и Лионе, интенсивно работал над своими философскими и драматическими произведениями. В 1946 г. впервые встретился с М. *Хайдеггером.* Их 2-я встреча произошла на коллоквиуме в Серизи-ла-Саль в 1955 г.

После второй мировой войны творчество М. получило мировую известность. Он выступал с лекциями на всех континентах, в 1952 г. был избран в Академию моральных и политических наук. М. был удостоен различных академических званий, премий и наград, в т. ч. Национальной премии по литературе (1958), премии «Озирис» (1962), немецкой премии мира (1964), премии Эразма Роттердамского (1969). В 1964 г. встречался с Римским папой *Павлом VI.* В 1969 г. М. посетил Прагу и Дрезден, находившиеся за «железным занавесом». В 1972 г. участвовал в конференциях, посвященных его творчеству. Последнее интервью М. дал Михаилу Аксёнову-Меерсону (впосл. протоиерей) 20 сент. 1973 г. (Interview de G. Marcel // Le Messager orthodoxe. P., 1973. N 62/64. P. 43–56).

Философское творчество. Годы первой мировой войны стали временем написания важнейшего произведения М.— «Метафизического дневника» (Journal métaphysique). Оконченный в мае 1923 г. и вышедший в 1927 г., он принес М. европ. известность одного из создателей *экзистенциализма* наряду с Хайдеггером и К. *Ясперсом*. Решительный отказ от системности, равно как и от идеализма, привел к принципиальному неприятию «духа абстрактности» (l'esprit d'abstraction). Сочинение было задумано как подготовительный материал для изложения собственной философии. Однако по мере углубления в исследуемые темы М. начал понимать, что зачарованность нормами профессорской идеалистической философии теряет над ним власть (*Marcel.* 1927. P. IX). Пережитый трагический опыт убеждал М., что фрагментарность выражения не входит в противоречие с выстраданной им идеей, а, напротив, скорее предполагается ею. В результате мысль М. обрела оригинальность, силу и новизну, оформившись в христиански ориентированную экзистенциальную философию, хранящую верность европейской духовной традиции и соединяющую ее с открытостью к процессам совр. жизни. Выявление условий существования религиозности составило один из важных аспектов тематики «Дневника». М. сконцентрировал внимание на аномальных с т. зр. научного разума ситуациях, особенно на парапсихологических явлениях, относясь к ним критически, но без рационалистических предрассудков. Он не подвергал сомнению реальность по крайней мере некоторых подобных опытов, путь осмысления к-рых не может, по его убеждению, механически копировать нормы научной объективности.

В ходе работы над «Дневником» определилось проблемное поле философского поиска М., центральный концепт которого выражен в форме оппозиции экзистенции и объективности. В результате возникла феноменологически и метафизически прорабатываемая направленность мысли на такие явления, как опыт собственного тела (при этом различаются «тело-объект» и «тело-субъект») и сходные феномены, обозначаемые с помощью притяжательных местоимений (напр., не просто дом как объект, а именно мой дом). Др. важной категорией у М. стало ощущение (la sensation, le sentiment), понимаемое не в смысле коммуникации, передающей информацию извне вовнутрь, а в смысле фундаментального по значимости способа бытия человека, связывающего духовное ядро личности с миром. Еще одним стержнем оригинальной мысли М. в «Метафизическом дневнике» выступила онтологическая привилегированность отношения «Я» и «Ты», реализуемого в призыве и ответе, в их сущностной нераздельности. Этот аспект был затем развит в теме интерсубъективности, сочетающей диалог, персоналистическую установку и ту характеристику бытия, которая в русской традиции получила название «соборность». «Интерсубъективность — это совместное бытие в свете» (*Marcel.* 1959. P. 256). Развиваемая М. экзистенциальная метафизика бытия — «это метафизика «мы есть» в противовес метафизике «я мыслю»» (*Idem.* 1997. Vol. 2. P. 12). Поэтому интерсубъективность определяется им как «узел» (le nexus inter-subjectif) и означает свободное «связывание» себя самой личностью, отстаивающей такой род метафизики. Выбор подобной онтологии направлен против новоевроп. идеалистической эгоцентрической традиции, идущей от Р. *Декарта:* «Такая позиция выявляет существенным образом антикартезианский характер той метафизики, к которой мы устремлены» (Ibidem).

Онтология интерсубъективности М. строится на понятии личности как абсолютного ноуменального единства, сущностным образом открытого к другим личностям и прежде всего к самой Божественной Личности. Такое понимание интерсубъективности близко к понятию соборности у младших символистов русского Серебряного века, особенно у Иванова.

«Метафизический дневник» посвящен Бергсону, воодушевившему М. на поиски новой философской «парадигмы» и способствовавшему освобождению от «духа абстрактности», и амер. философу У. Э. Хокингу, христиански окрашенный диалогический персонализм которого оказал на М. значительное воздействие. В лице Хокинга на М. повлияла также традиция англосаксон. неогегельянства (Дж. Ройс, Ф. Г. Брэдли) с ее обращенностью к онтологии личности и одновременно вниманием к категории опыта, прежде всего религиозного.

Начиная с лекции «Онтологическая тайна и конкретные подходы к ней» (Position et approches concrètes du mystère ontologique. 1933) М. переносит внимание на проблему бытия. Бытие мыслится им как тайна, или таинство (le mystère de l'être), призыв к-рого человек слышит по ту сторону утраты себя в социальной функции массового общества. В этой сжато написанной работе представлены основные концепты и темы зрелой философской мысли М.: поднятые до метафизико-религ. значимости понятия отчаяния и надежды, онтологической потребности (l'exigence ontologique) и онтологической тайны (mystère ontologique); фундаментальное различение проблемы и тайны («полагать метапроблемное означает исходить из примата бытия по отношению к сознанию»), понятия присутствия (présence), «трансцендентного по отношению к любой мыслимой верификации», и сосредоточения (recueillement), без которого невозможно восприятие онтологической тайны и которое как «вторая рефлексия» восстанавливает то, что нарушается аналитической «первой рефлексией»; понятие созидающей верности (fidelité créatrice); концепт открытости, расположенности (disponibilité) к другому. Все эти понятия и темы связаны между собой и отсылают к религ. измерению философии М. В ней ясно просматриваются символы христ. веры, духовное наследие Европы, которую М. называл «околохристианской» (perichrétienne). М. сознательно философствовал в свете Откровения, христианского опыта и традиции, стараясь при этом не переходить границу, отделяющую философию от богословия. Он понимал, что высшая Истина едина, и потому не противопоставлял философскую мысль основам христ. богословия, считая их взаимодействие необходимым.

Откликаясь на духовно-нравственные проблемы своей эпохи, М. неоднократно затрагивал тему греха и греховности мира, связывая ее с «прометеевским» богоборческим проектом, лежащим в основании новоевропейской цивилизации. Свое выступление осенью 1956 г. в рамках «Недели католических интеллектуалов» он завершил такими словами: «Хотеть начисто избавиться от идеи

греха или, точнее, от опыта греховности значит совершать самую серьезную ошибку. Отказываясь от идеи греха, человек вместо того чтобы установить на земле новое райское состояние, на самом деле впадает в худшие заблуждения прошлого, которое никогда ведь не является просто чем-то исчезнувшим. И здесь философская рефлексия и зрелая богословская мысль могут лишь взаимно поддерживать друг друга, потому что Свет един» (*Marcel G.* Le péché est-il inactuel? // Monde moderne et sens du péché: Semaine des Intellectuels Catholiques, 27 oct.—13 nov. 1956. P., 1957. P. 39).

В 1935 г. вышло в свет 2-томное произведение М. «Быть и иметь» (Être et avoir), в котором жанр «метафизического дневника» соединен с жанром философского эссе. В этом сочинении он продолжил разработку высказанных ранее идей экзистенциальной онтологии. В качестве фундаментальной рассмотрена оппозиция 2 разноплановых модусов существования человека, фиксируемых глаголами «иметь» и «быть». М. совершенствовал свой феноменологический метод, существенно отличающийся от гуссерлевского, применяя его в прояснении феномена религ. веры во 2-й части книги с подзаголовком «Размышления о неверии и вере».

В 1940 г. М. опубликовал книгу выступлений и эссе «От отказа к призыву» (Du refus à l'invocation), впоследствии переизданную под названием «Опыт конкретной философии» (Essai de philosophie concrète. 1967). В ней он рассмотрел актуальную религиозно-философскую проблематику: экуменизм, учение о Воплощении как точку отсчета экзистенциальной метафизики, проблему бытия-в-ситуации, понятия личности и действия, проблему доказательства бытия Божия, феноменологию толерантности.

Символично, что в год освобождения Франции от нацистской оккупации (1944) вышла книга М. «Homo viator: Пролегомены к метафизике надежды» (Homo viator: Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance). В ней он критически откликнулся на публикации «Бытия и ничто» Ж. П. *Сартра,* книг Ж. Батая и А. *Камю,* рассмотрел духовный смысл творчества Р. М. Рильке, выдвигая идеи «нового орфизма», используемые для прояснения проблемы бессмертия, разработал понятие отцовства как духовной реальности, тему семейных ценностей. Систематически представленный итог своему философскому поиску М. подвел в лекциях «Тайна бытия» (Le Mystère de l'être), прочитанных им в 1949–1950 гг. в Абердинском ун-те.

Религиозно ориентированную философию М. называли «христианским экзистенциализмом», «неосократизмом», «экзистенциальным теизмом». Но ни одно из названий, ни даже вся их совокупность не могут вполне раскрыть ее своеобразие. Сам философ не принимал никаких фиксированных определений своей мысли. Он считал, что творческая философия личностна и не подлежит унификации. В ней человек, свидетельствуя о своем «лучшем «Я»», отвергает «дух абстракции» с его нивелирующими обобщениями. В этом пафос конкретности философской мысли, разделяемый М. с нек-рыми др. мыслителями, напр. со свящ. Павлом *Флоренским,* при существенных различиях в акцентах.

В историко-философском отношении мысль М. прежде всего принадлежит традиции франц. спиритуализма от Ф. П. Г. Мен де Бирана до Бергсона. В то же время М. близка философия, получившая название рефлексивной.

В богословско-философском плане творчество М. стоит ближе к августинизму, чем к томизму. Кроме того, М. были особенно близки творения свт. *Григория* Нисского. В частности, он разделял его мысль о том, что «спасение — это скорее путь, чем состояние» (Mystère de l'être. 1997. Vol. 2. P. 183). Однако, не имея специального богословского образования, М. решался изредка богословствовать. Напр., в дискуссии вокруг проблемы бессмертия он обратился к понятию «мистическое Тело» (le Corps mystique): «Если мы во что бы то ни стало хотим представить себе... конфигурацию потустороннего мира... то я скажу, что существа, сообщающиеся с нами и все еще очень близкие к нам, призваны отдалиться... Я хочу сказать, что эти существа находятся в пути... ко все более и более глубокому единению... Лишь по отношению к своего рода божественному Свету мы можем увидеть, в чем же состоит этот путь, который все же есть путь к Богу. К Богу, то есть к включению в мистическое Тело, так как для меня это понятие является неким образом предельным, и я не верю, что его можно превзойти» (Entretiens autour de G. Marcel. 1976. P. 179–180).

Опиравшийся в основном на католич. культуру и традицию, М. оставался мыслителем, близким к др. вероисповеданиям, в первую очередь к Православию, духовность и культура к-рого были ему близки. Хорошо его знавшая М. М. Дави писала, что многое в католицизме ему не нравилось, особенно адм. сторона, и свою связь с католичеством он объяснял абсолютным доверием к определенным лицам, являющимся католиками, со схожими с ним духовными устремлениями. В то же время М. говорил о своей открытости к протестантам и православным, которых он не считал для себя чужими (*Davy M.-M.* Un philosophe itinérant: G. Marcel. P., 1959. P. 52). По мнению Дави, «его мысль ближе греческим отцам, чем латинским, и его христианство не является христианством страдания. Можно было бы подумать, что он больше православный, чем католик, но это не так, потому что мы знаем, что настоящий католицизм никогда не порывал своей связи с Христом побеждающим, Христом Пасхи, которую готовит крестная мука» (Ibid. P. 54).

М. различал 2 класса истин: объективированные знания, для которых моделью служат точные науки, и одну-единственную Истину, иногда обозначаемую им с большой буквы. Частные истины видимы в свете чего-то от них самих отличного, они вторичны, являясь «помысленными мыслями». А Истина светит сама, раскрываясь как живая, все озаряющая и одаряющая духовная реальность. Т. о., высшее представление об Истине как о Божественном присутствии воплотилось у М. в символе света, являющегося самосветящейся сверхреальностью. Частные научные истины оказываются при этом предметными освещенностями, а не самим светом. Свет, перекликаясь со святостью, стал у М. базовым концептом-метафорой, понятием-символом, освещавшим весь его философский поиск. Святость великих подвижников веры, по мнению М., «представляет собой подлинное введение в онтологию» (Трагическая мудрость философии. 1995. С. 101).

М. старался дистанцироваться от богословия, однако конструктивным образом он обращался к его темам.

Концепты и символы благодати, света, притока бытия, спасающих добродетелей служат в архитектонике мысли М. опорами, несущими всю конструкцию. Только в их свете можно уразуметь самый глубокий смысл его центрального понятия «вторая рефлексия». Для М. важен принцип понимания интеллектуальной жизни как духовной борьбы человека, наделенного *волей* и способностью действовать, за высшую правду бытия. В свете этого принципа предельный смысл «второй рефлексии», нацеленной на восстановление целостного позитивного смысла бытия, состоит в духовном усилии поддерживать структурно-иерархическое и конкретно-личностное, а потому и благое устройство универсума против его хаотизации в нигилистическом неприятии *Абсолюта*. М. имел в виду именно это, когда при описании духовного отказа и нигилизма приводил выражение «rien n'est» (ничего нет) П. Клоделя. Борьба, о которой на языке понятий говорится в феномене «второй рефлексии»,— это борьба логоса-света против небытия, хаоса и тьмы.

Соч.: Journal métaphysique. P., 1927 (рус. пер.: Метафизический дневник / Пер.: В. Ю. Быстров. СПб., 2005); Le Monde cassé: Position et approches concrètes du mystère ontologique. P., 1933; Être et avoir. P., 1935 (рус. пер.: Быть и иметь / Пер.: И. Н. Полонская. Новочеркасск, 1994); Du refus à l'invocation. P., 1940; Homo viator: Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance. P., 1944; Les Hommes contre l'humain. P., 1951; Le Mystère de l'être. P., 1951, 1997[n]. Vol. 1: Reflexion et mystère; Vol. 2: Foi et réalité; Le Déclin de la sagesse. P., 1954; Présence et immortalité. P., 1959 (рус. пер.: Присутствие и бессмертие: Избр. работы / Сост., пер.: В. П. Визгин. М., 2007. С. 11–132); La dignité humaine et ses assises existentielles. P., 1964; Essai de philosophie concrète. P., 1967 (рус. пер.: Опыт конкретной философии / Пер.: В. П. Большаков, В. П. Визгин. М., 2004); Pour une sagesse tragique et son au-delà. P., 1968; ***рус. изд.:*** Трагическая мудрость философии: Избр. работы / Пер., вступ. ст., примеч.: Г. М. Тавризян. М., 1995; Пьесы / Пер., вступ. ст.: Г. М. Тавризян. М., 2002; Ты не умрешь: [Избр. работы] / Сост.: А. Марсель; пер.: В. П. Визгин. СПб., 2008; О смелости в метафизике: Сб. ст. / Сост., пер., вступ. ст., примеч.: В. П. Визгин. СПб., 2013.

Лит.: *Ricoeur P.* Gabriel Marcel et Karl Jaspers. P., 1947; *Prini P.* Gabriel Marcel et la méthodologie de l'invérifiable. P., 1953; *Widmer Ch.* Gabriel Marcel et le théisme existentiel. P., 1971; *Kampits P.* Gabriel Marcels Philosophie der zweiten Person. W.; Münch., 1975; *Тавризян Г. М.* Габриель Марсель: Между христ. экзистенциализмом и «новым орфизмом» // Философия, религия, культура. М., 1982. С. 158–187; The Philosophy of G. Marcel / Ed. P. A. Schilpp, L. E. Hahn. La Salle, 1984; *Traub D. F.* Toward a Fraternal Society: A Study of G. Marcel's Approach to Being, Technology and Intersubjectivity. N. Y., 1988; *Konickal J.* Being and My Being: G. Marcel's Metaphysics of Incarnation. Fr./M., 1992; *Визгин В. П.* Философия Г. Марселя: Темы и вариации. СПб., 2008; *Sweetman B.* The Vision of G. Marcel: Epistemology, Human Person, the Transcendent. Amst., 2008; *Hernandez J. G.* Gabriel Marcel's Ethics of Hope: Evil, God and Virtue. L.; N. Y., 2011; *Mittl F.* Hoffnung als anthropologische Grundkategorie: Fundamentaltheologische Beiträge aus der Diskussion mit G. Marcel. Regensburg, 2013.

В. П. Визгин

МАРСИ́ЛИЙ ПАДУА́НСКИЙ

[лат. Marsilius Patavinus, Marsilius de Padua] (80-е гг. XIII в., Падуя – до 10.04.1343, Бавария), средневек. политический мыслитель, автор трактата «Защитник мира» (Defensor pacis), в к-ром представил радикальную для своего времени трактовку взаимоотношений светской и духовной властей: отвергал сложившуюся церковную иерархию и отрицал правомерность наличия у католич. Церкви политической власти.

Жизнь. Род. в семье Майнардино, представители к-рой в XII–XIV вв. были судьями и нотариусами в Падуе. По окончании фак-та свободных искусств Парижского ун-та в 1313 г. в течение нескольких месяцев исполнял там должность ректора. Затем вернулся в Падую, где стал каноником кафедрального собора. В 1316 и 1318 гг. получил от папы Римского *Иоанна XXII* 2 церковных бенефиция. В это время подружился с поэтом и историком Альбертино Муссато, также был знаком с врачом и философом Пьетро д'Абано. Падение гвельфского (см. *Гвельфы*) правительства в Падуе в 1318 г. и фактическое упразднение там коммуны заставили М. П. бежать из города. Он неожиданно перешел на сторону гибеллинов, противников папы Иоанна XXII,— Кангранде делла Скала, правителя Вероны, и Маттео Висконти, синьора Милана. По их поручению в 1319 г. М. П. отправился к французскому принцу Карлу (впосл. кор. Карл IV) с предложением встать во главе гибеллинской лиги. Потерпев неудачу, вернулся в Парижский ун-т, где получил степень бакалавра медицины. В нач. 20-х гг. XIV в. имел врачебную практику в Париже, одновременно приступил к занятиям на теологическом фак-те.

24 июня 1324 г. М. П. закончил работу над своим главным трудом – трактатом «Защитник мира». Неизвестно, распространялся ли трактат анонимно; под своим именем автор обнародовал его только 2 года спустя. По всей видимости, между 1324 и 1326 гг. М. П. вместе с другом Жаном де Жандёном бежал из Парижа, взяв в долг у университетских магистров крупные суммы, которые впосл. так и не вернул. М. П. участвовал в т. н. Римском походе *Людовика IV Баварского* с целью его имп. коронации вопреки воле папы Иоанна XXII. В нач. 1327 г. присутствовал на имперском съезде в Тренто, где было объявлено о начале этой экспедиции. После коронации Людовика железной короной в Милане М. П. было поручено вершить суд над клириками Миланского диоцеза. На следующий год он прибыл в Рим, где стал одним из главных советников императора. В документах папской канцелярии есть сведения о репрессиях, предпринятых М. П. в качестве имп. викария против рим. клириков, к-рые сохраняли верность папе Иоанну XXII. В нач. 1330 г. М. П. вместе с императором покинул Италию и прибыл к баварскому двору. Активное участие автора «Защитника мира» в предприятиях Людовика Баварского привлекло внимание папской курии. В 1327 г. М. П. был объявлен еретиком и вызван в Авиньон на суд. Папа Иоанн XXII буллой «Licet juxta doctrinam» (23 окт. 1327) осудил еретические заблуждения, содержавшиеся в соч. «Защитник мира». До самой смерти М. П. понтифики постоянно требовали от императора выдать его.

М. П. сохранял высокое положение при дворе Людовика Баварского, где, по всей видимости, познакомился с Уильямом Оккамом, отлученным от Церкви и бежавшим из Авиньона к императору вместе с др. францисканцами-*спиритуалами*. Точная дата и место смерти М. П. неизвестны, однако 10 апр. 1343 г. папа Римский *Климент VI* публично объявил, что М. П. скончался нераскаявшимся.

Сочинения. Трактат «Защитник мира» (1324) долгое время считался написанным в соавторстве с Жаном де Жандёном (*Valois.* 1906); к настоящему времени это предположение опровергнуто (*Gewirth A.* John of Jandun and the Defensor Pacis // Speculum. Camb. (Mass.), 1948. Vol. 23. N 2. P. 267–272). Сочинение представляет собой схоластический трактат из 3 частей (diccio). В начале произведения автор заявляет, что наиболее полное исследование человеческого

общества было сделано Аристотелем, хотя им так и не была проанализирована одна из главных причин отсутствия мира — притязания Церкви на светскую власть. Первая часть сочинения М. П. посвящена исследованию светской власти, т. е. земных форм человеческого общежития. Во 2-й части автор излагает свои представления о Церкви, о ее «правильной» структуре и функционировании, указывает на недостатки, характерные для существующей церковной организации, и предлагает программу реформ. В 3-й части содержатся краткие выводы ко всему произведению.

В XIV–XV вв. соч. «Защитник мира» получило широкое распространение, сохранились его многочисленные рукописи (подробнее см.: *Sullivan J.* The Manuscripts and Date of Marsiglio of Padua's «Defensor pacis» // EHR. 1905. Vol. 20. N 78. P. 293–307). В сер. XIV в. трактат был переведен с латыни на франц. язык (в 1375 на теологическом фак-те Парижского ун-та по поручению папы Григория XI был начат следственный процесс, чтобы обличить переводчика — Chartularium Universitatis Parisiensis / Ed. H. Denifle. P., 1891. T. 3. P. 223–227) и на флорентийский диалект. Идеи, изложенные в произведении М. П., обрели новое значение в XVI в., когда трактат был воспринят как провозвестие Реформации. В 1522 г. сторонники М. *Лютера* в Базеле подготовили 1-е издание «Защитника мира». В 1592 г. нидерландский кальвинист Ф. *Гомар* посвятил новое издание трактата франц. кор. *Генриху IV* и пфальцграфу Фридриху IV, выразив надежду, что изложенные в сочинении идеи будут использованы для реформирования светской и духовной властей. В XVI–XVII вв. сочинение выдержало 9 изданий на латыни, а также было переведено на английский (1533, опубл. в 1535) и немецкий (1545) языки.

В XX в. появились научные издания трактата на мн. европ. языках. В 2014 г. вышел 1-й полный перевод сочинения на рус. язык, выполненный не с оригинала, а с франц. перевода, что предопределило ошибки и неточности.

Др. сохранившиеся тексты М. П. обычно называются «малыми политическими трудами». Все они были написаны после «Защитника мира» и в той или иной мере развивают идеи, заложенные в этом трактате.

Трактат «О переносе империи» (De translatione imperii (дата написания остается дискуссионной)) полностью основан на сочинении Ландульфа Колонны с аналогичным названием, написанном между 1317 и 1324 гг. Колонна превозносил роль Римских понтификов в «переносе» (translatio) империи от одного народа к другому. В своем трактате М. П., заимствуя иногда обширные куски из текста Колонны, трактует те же события с противоположной т. зр., подчеркивая неучастие Церкви в этом процессе.

Трактат «О юрисдикции императора в брачных делах» (De iurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus) — полемический труд, написанный в 1341 г. и посвященный конфликту Людовика Баварского с папой Римским *Бенедиктом XII*. Император хотел женить старшего сына Людвига на Маргарите Маульташ, дочери герцога Каринтии и графа Тироля. Однако невеста не смогла добиться безупречного с позиций канонического права развода с 1-м мужем, а кроме того, состояла в кровном родстве с женихом. Это стало причиной попыток понтифика воспрепятствовать бракосочетанию, которое все же состоялось в 1342 г. Труд М. П. имел целью доказать независимость императора в брачных вопросах от власти папы. Трактат с аналогичным названием в это же время написал Оккам.

Соч. «Младший защитник» (Defensor minor) было создано М. П. незадолго до смерти (в 1341–1343) как своеобразное дополнение к трактату «Защитник мира» и оправдание его. По-видимому, трактат появился как ответ на критику экклезиологии М. П. со стороны его противников, выступавших в защиту Папского престола.

Учение М. П. Под влиянием Аристотеля М. П. признавал 4 вида причин (материальные, формальные, целевые и действующие), а также 2 их качественных состояния (первичные и вторичные). Почти все современные ему авторы, писавшие о власти, концентрировались на целевой первичной причине всякого явления (так, для католич. св. *Фомы Аквинского* целевая причина земной власти — лучшая форма правления), М. П. в своих рассуждениях делал акцент на непосредственной (вторичной) действующей причине (непосредственная действующая причина земной власти — совокупность граждан) (Defensor pacis. I. VI 10). Такой подход в целом был аналогичен стратегии средневек. медицины. Для М. П. существовали 3 четко отделенные друг от друга сферы жизни: естественная, присущая всему живому; гражданская, присущая всем людям; вечная, присущая только христианам. Для каждой сферы он определял категории блага и зла: благо состоит в балансе (баланс элементов в организме — это здоровье; баланс человеческих действий в человеческом обществе — это благая жизнь, т. е. мир), а зло — в отсутствии баланса (в этом также видно влияние средневек. медицины). Две высшие сферы жизни регулируются законами. Человеческие (гражданские) законы (lex humana) устанавливаются людьми как стандарт справедливости для сохранения мира внутри сообществ. Объектом регулирования законов являются, по мнению М. П., только те человеческие действия, которые влияют на других людей. Т. о., по человеческому закону нельзя судить человека за невысказанные им мысли. Под «человеческими законами» М. П. понимал не только записанный законодательный акт, но и обычаи, постановления, всенародные решения и папские декреталии. В каждом человеческом законе установлена санкция за его неисполнение, она всегда носит земной характер, т. е. наказанием за нарушение человеческого закона не могут быть муки ада после смерти. Судья человеческого закона — это всегда человек или коллегия людей. Божественный закон (lex divina) регулирует действия христианина в перспективе вечного спасения или погибели. Он регламентирует все человеческие действия, даже те, к-рые не оказывают влияния на других людей (напр., человек может мысленно прелюбодействовать, это так же нарушает божественный закон, как и открытый разврат). Божественный закон выражен в Свящ. Писании, состоящем из Старого, или Моисеева, закона (ВЗ) и Евангельского закона (НЗ). Старый закон — это лишь часть Евангельского закона, т. е. предписания ВЗ должны исполняться христианином только тогда, когда они соответствуют и не противоречат тексту НЗ (напр., месть, одобряемая Старым законом, запре-

щена Евангельским и, следов., нарушает божественный закон). М. П. считал единственным верным способом толкования текста Свящ. Писания его букв. понимание; аллегорическое и метафорическое толкование, противоречащее буквальному, является, по его мнению, ложным. Церковное Предание может содержать ошибки и, следов., не может служить неопровержимым аргументом для той или иной интерпретации библейского текста. Несмотря на это М. П. для доказательства своей т. зр. обильно цитировал общепризнанных церковных авторитетов (блж. *Августина*, свт. *Амвросия* Медиоланского, католич. св. *Бернарда Клервоского* и *Петра Ломбардского*).

Наказание за нарушение божественного закона (т. е. за грех) обычно наступает после смерти христианина и лишь в редких случаях — еще при его жизни. Судьей божественного закона, по мнению М. П., является только Бог (священники могут лишь указать на нарушение божественного закона); судить за нарушение божественных заповедей человек не может. Многие нормы божественного и человеческих законов повторяют друг друга, однако их санкции различны. Тот, кто нарушает человеческий закон, почти всегда нарушает и божественный, но не наоборот (напр., убийство запрещено обоими законами, но мысленное прелюбодеяние является преступлением только божественного закона). На этом основании М. П. отрицал каноническое право (под к-рым он понимал декреты и декреталии папы Римского), поскольку оно по сути стало божественным законом с человеческой санкцией и человеческим судьей.

Экклезиология. В рассуждениях о Церкви М. П. создал идеальную картину взаимоотношения светских и духовных властей и предложил программу реформ, чтобы реализовать ее. Центральной идеей М. П. было отрицание доктрины полноты власти Римского папы как в католич. Церкви, так и в сфере светских правителей (plenitudo potestatis) (Defensor pacis. II. XXIII 4). Современники крайне негативно восприняли представления М. П. о духовной власти. Был составлен список еретических заблуждений, содержавшихся в «Защитнике мира» и впосл. осужденных буллой «Licet juxta doctrinam»: М. П. считал, что все церковное имущество принадлежит светским властям; светские правители могут смещать и наказывать клириков, в т. ч. и папу Римского; ап. Петр не был главой христ. Церкви, потому что Иисус Христос не оставил наследников (поэтому Римские епископы как преемники ап. Петра не могут претендовать на вселенскую духовную власть); все клирики (священники, епископы и папа Римский) являются равными наследниками Христа, а их существующее неравенство — результат действий светской власти; духовное лицо (в т. ч. и папа Римский) не может налагать мирские наказания и вершить светский суд (Licet juxta doctrinam // *Baronius C., card., e. a.* Annales ecclesiastici. P., 1880. T. 24: 1313–1333. P. 322–329). Уже после публикации буллы «Licet juxta doctrinam» современники порицали М. П. за то, что он считал наследником ап. Петра не папу Римского, а епископа Антиохии, поскольку ап. Петр основал там епископскую кафедру раньше, чем в Риме (впрочем, М. П. не признавал власти над всей Церковью и за епископом Антиохии), а также за то, что он не признавал каноническое право (см.: *Opicinus de Canistris.* De preeminentia spiritualis imperii // Unbekannte Kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern (1327–1354) / Bearb. v. R. Scholz. R., 1911. T. 1. S. 37–43; T. 2: Texte. S. 89–104; *Alvarus P.* De planctu ecclesiae. Venetiis, 1560. Fol. 91–94). Папа Климент VI публично заявлял, что нашел у М. П. 240 еретических заблуждений (этот список не сохр.— *Konrad von Megenberg.* Tractatus contra Wilhelmum Occam (De coronatione Caroli IV) // Unbekannte Kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern (1327–1354). R., 1911. T. 2: Texte. S. 364).

М. П. утверждал, что Церковь представляет собой «корпорацию верующих» (universitas fidelium), членами к-рой являются все верующие, как клирики, так и миряне. Священники обладают двойным статусом. Во-первых, они члены гражданских сообществ (империи, королевства, города), и в этой ипостаси их функции совпадают с задачами языческих жрецов в древнегреч. полисах: они должны сохранять порядок в нравственной сфере, которая не поддается регламентированию человеческими законами. При этом светские власти могут делегировать священникам часть своих полномочий и устанавливать среди них иерархию. Во-вторых, священники — наследники апостолов, таинством Рукоположения они получают власть, даруемую Иисусом Христом. С помощью этой власти священник может направить христианина к спасению и уберечь от вечной погибели. Однако эта власть не является принуждающей, и в ней все священники (от простого каноника до Римского папы) равны: «принципат или принуждающую юрисдикцию над каким-либо клириком или мирянином, даже будь он еретиком, ни один епископ или священник... иметь не может» (Defensor pacis III. II 14). Т. о., М. П. полагал, что совр. церковная иерархия установлена людьми и может быть упразднена (Ibid. II. II).

По мнению М. П., Церковь должна сохранять единство в вопросах толкования Свящ. Писания и богослужения, для чего необходимо созывать Вселенские Соборы. В свое время именно Вселенские Соборы установили неравенство священников и епископов для поддержания порядка в общении верующих. Однако соборные решения — лишь рекомендации, к-рые могут стать законами только по воле светских властей (так, исполнением постановлений первых Вселенских Соборов в Римской империи занимались императоры). Но и в этом случае подобные законы будут человеческими (их неисполнение грозит земным наказанием), а не божественными (их неисполнение грозит наказанием после смерти), поскольку божественный закон полностью выражен в тексте Свящ. Писания (Ibid. II. XX).

М. П. полагал, что современное ему устройство католич. Церкви уже давно нарушает божественный закон. Римские епископы, пользуясь своим авторитетом, подчинили др. епископские кафедры и постепенно получили власть назначать на них своих кандидатов. Т. о., сложилась церковная иерархия. Затем Римские епископы, пользуясь слабостью имп. и королевской властей, узурпировали их прерогативы. Свои притязания они облекли в форму декретов и декреталий (т. е. «канонического права») и выразили в доктрине «plenitudo potestatis» (полноты власти). Для реализации своей власти Римские епископы стали использовать церковное отлучение и *интердикт*. М. П. утверждал, что эти меры даже

в случае их справедливого наложения не являются наказаниями по божественному закону, но лишь предупреждениями о загробном наказании. В случае же их произвольного наложения они не влияют на вечную (посмертную) жизнь христианина. Точно так же бесполезны отпущения грехов, купленные нераскаявшимся грешником. Декреты и декреталии Римских понтификов, с т. зр. М. П., являются человеческими законами, которые часто противоречат тексту Свящ. Писания и, следов., по сути вредоносны (Ibid. II. XIX 6–7; II. XXIII 9; II. XXVI 19).

М. П. призывал провести Собор с участием клириков и образованных мирян, к-рый должен был привести организацию Церкви в соответствие с божественным законом. В заключении к «Защитнику мира» М. П. заявил, что готов признать себя еретиком только по решению Вселенского Собора (Ibid. III. III).

Отдельным вопросом в представлениях М. П. о Церкви является доктрина евангельской бедности. В «Защитнике мира» он доказывал необходимость для священнослужителей подражать Иисусу Христу и апостолам в образе жизни, порицал роскошную жизнь церковных иерархов и требовал возвращения к евангельской бедности. М. П. считал, что Иисус Христос и Его ученики были абсолютно бедны, не имели собственности. На вопрос, как же они питались, приобретали одежду и раздавали милостыню, он отвечал так: существует юридическое владение, т. е. «право на что-то», к-рое можно отстаивать в суде, и простое пользование, не дающее права собственности, что и было актуально для Иисуса Христа и апостолов (Defensor pacis. II. XIII). Незадолго до появления трактата «Защитник мира» часть францисканцев, также отделявших пользование от юридического владения, выступила против трактовки евангельской бедности папой Иоанном XXII, что впосл. вызвало раскол францисканского ордена. Совпадение трактовок долгое время служило доказательством тесной связи М. П. с францисканцами. В новейшей историографии подобная связь опровергнута: М. П. требовал соблюдения бедности для всех клириков, в т. ч. и для епископов, в то время как францисканцы (Михаил из Чезены, Бонаграция из Бергамо и Оккам) призывали только к закреплению юридического статуса (а не к соблюдению) бедности и лишь за членами их ордена (подробнее см.: *Spiers R. E.* The Sources and Significance of the Concept of Ecclesiastical Poverty in the Writings of Marsilius of Padua: Diss. New Orleans, 1974; *Lambertini R.* Marsilius and the Poverty Controversy in Dictio II // A Companion to Marsilius of Padua. 2012. P. 229–263).

Оценить степень влияния экклезиологических идей М. П. на современников сложно: от XIV–XV вв. не сохранилось положительных отзывов о его сочинениях, М. П. уже при жизни обрел славу опасного еретика, боровшегося с политическими притязаниями Римских понтификов, его трактат «Защитник мира» стал широко известен как антипапский памфлет. Именно это стало причиной того, что в эпоху Реформации представления М. П. о Церкви стали востребованными среди протестантов. В совр. историографии ведется дискуссия о воплощении на практике идей М. П.: некоторые историки видят в рим. походе Людовика Баварского реализацию экклезиологической программы, предложенной в трактате «Защитник мира» (*Riezler S.* Die literarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwig des Baiers. Lpz., 1874. S. 49; *Brampton K.* Marsiglio of Padua: Part I: Life // EHR. 1922. Vol. 37. N 148. P. 501; *Previté-Orton C. W.* Marsiglio of Padua. Part II: Doctrines // Ibid. 1923. Vol. 38. N 149. P. 4; *Battaglia.* 1928. P. 187; *Godoy A. Ó.* Antología del Defensor de la Paz, de Marsilio de Padua // Estudios públicos. Santiago, 2003. N 90. P. 339), др. исследователи отрицают совпадение действий императора с идеями М. П. (*Garnett.* 2006. P. 29).

Представления М. П. о светской власти не получили отклика у его современников, вероятно, в связи с тем, что они не выделялись из традиции переосмысления «Политики» Аристотеля во 2-й пол. XIII в. Впервые политические построения М. П. были осмыслены лишь в 30-х гг. XVI в. У. Маршаллом, который при подготовке англ. перевода соч. «Защитник мира» был вынужден изменять текст, чтобы он не казался крамольным по отношению к англ. королю (*Marsilius of Padua.* The Defence of Peace: Lately translated out of Laten in to Englysshe... [L., 1535]). По этой же причине в 1545 г. на нем. язык была переведена только 2-я часть трактата, тогда как в 1-й части М. П. описал свое видение структуры и функционирования светской власти (*Marsilius von Padua.* Ain kurtzer Auszug des treffenlichen Wercks und Fridschirmbuchs. Neuburgi Danubii, 1545). Читателю XVI в., вероятно, казалось, что политические воззрения М. П. противоречили сложившимся политическим реалиям. В следующем столетии в «Защитнике мира» перестали видеть антипапский памфлет и воспринимали его как сочинение, содержащее политико-правовую доктрину. Именно поэтому в XIX–XX вв. внимание исследователей было приковано только к политической теории М. П., в к-рой пытались обнаружить предвестие правового позитивизма, теории разделения властей, народного суверенитета и общественного договора. В наст. время подобные гипотезы отрицаются как искусственные модернизации (см.: *Quillet.* 1970; *Syros.* 2007).

Представления М. П. о светской власти можно считать своеобразным применением аристотелевских категорий к властным институтам и механизмам части Свящ. Римской империи нач. XIV в. со столицей в Риме и политическим центром в Сев. Италии (т. н. Италийское королевство, regnum Italicum), а не в заальпийских герм. землях. М. П. разделял утверждение Аристотеля об универсальности полисной организации любой высокоразвитой человеческой общины. Он не использовал понятие «государство», политической единицей для него являлось «сообщество» (communitas), совокупность граждан которого образует «гражданскую корпорацию» (universitas civium). Все современные ему формы политического общежития (империя, королевство, город) М. П. называл «гражданскими сообществами». Причем небольшое «гражданское сообщество» (напр., город) может входить в состав более крупного (королевства, империи), сохраняя при этом свои качественные характеристики: так, североитал. города являются частью Италийского королевства, к-рое в свою очередь было частью Свящ. Римской империи, что, очевидно, не соответствует совр. представлениям о суверенитете.

Вслед за Аристотелем М. П. считал,.что «гражданские сообщества» создаются людьми, обладающими

определенными качествами, прежде всего свободой. Совокупность граждан («гражданская корпорация», universitas civium) обладает высшей властью внутри «гражданского сообщества» — властью устанавливать человеческие законы. В случае отсутствия консенсуса между гражданами решения принимаются их «превалирующей частью» (valencior pars). Численное ли это большинство или же политически влиятельное меньшинство (знать) — зависит от конкретного гражданского сообщества. «Превалирующая часть» не представляет собой всю «гражданскую корпорацию», но подменяет ее, т. е. не является органом, тождественным парламентам совр. гос-в. «Гражданскую корпорацию» или ее «превалирующую часть» М. П. называет «человеческим законодателем» (legislator humanus) (Defensor pacis. III. II 6). Согласно М. П., процедура принятия закона такова: вся «гражданская корпорация» или ее «превалирующая часть» избирает «мудрых мужей», к-рые изучают потребности гражданского сообщества и формулируют текст закона. Общее собрание граждан обсуждает законопроект, вносит в него поправки, а затем либо принимает его, либо отвергает. Затем закон в обязательном порядке должен быть обнародован. Подобная процедура похожа на процесс законотворчества в североитал. городах XIV в. (напр., в Падуе). Кроме принятия законов «человеческий законодатель» избирает «правящую часть» (pars principans), которая определяет иные институты гражданского сообщества и следит за соблюдением законов. Если «правящая часть» сама нарушает закон, то она подлежит суду «человеческого законодателя». Т. о., «правящая власть» в представлениях М. П. консолидирует исполнительную и судебную ветви власти, однако изначально лишена законодательных полномочий, к-рые, однако, могут быть переданы ей (с возможностью отзыва) «человеческим законодателем», как это и произошло в Свящ. Римской империи, где император фактически стал «человеческим законодателем». М. П. не уточняет, что именно представляет собой «правящая часть»: это могут быть и один правитель (princeps), и коллегия правителей — главное, чтобы их решения были консолидированными. Поэтому нельзя считать М. П. сторонником республиканской или монархической формы правления.

Члены «правящей части» должны обладать необходимыми для исполнения своей должности качествами: 14-я гл. трактата «Защитник мира» названа «О качествах или характеристиках совершенного правителя» и по своему содержанию очень близка к появившимся в сер. XIV в. сборникам советов для правителей и др. магистратов североитальянских городов. Главная функция «правящей части» — регулировать внешние человеческие действия т. о., чтобы избежать злоупотреблений (эксцессов) и сохранить их баланс ради мира. Это является прямой аналогией со стратегией средневек. врачей, к-рые для поддержания здоровья человека старались восстановить баланс элементов в организме.

Предпринятые в кон. XIX–XX в. попытки увидеть в учении М. П. о светской власти революционные и прогрессивные призывы к смене общего для Зап. Европы политического уклада оказались неудачными; как правило, они были связаны со скандальной славой, окружавшей М. П. и его произведения.

Соч.: Defensor pacis / Ed. C. W. Previté-Orton. L., 1928. Hannover, 1933. (MGH. FontIur; 7); Oeuvres mineures: Defensor minor. De translatione imperii / Éd. C. Jeudy, J. Quillet. P., 1979; Защитник мира = Defensor pacis / Пер. с франц.: Б. У. Есенов; науч. ред., вступ. ст., примеч.: Г. П. Лупарев. М., 2014.

Лит.: *Labanca B.* Marsilio da Padova: Riformatore politico e religioso del sec. XIV. Padova, 1882; *Valois N.* Jean de Jandun et Marsile de Padoue: Auteurs du «Defensor pacis» // Histoire littéraire de la France. P., 1906. Vol. 33. P. 528–623; *Банк В. Э.* Молодые годы Марсилия Падуанского. СПб., 1913; *Emerton E.* The Defensor Pacis of Marsiglio of Padua. Camb., 1920; *Battaglia F.* Marsilio da Padova e la filosofia politica del Medio Evo. Firenze, 1928; *Lagarde G., de.* La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge. Saint-Paul-Trois-Châteaux, 1934. Vol. 2: Marsile de Padoue; *Scholz R.* Marsilius von Padua und die Genesis des modernen Staatsbewusstseins // Hist. Zschr. 1937. Bd. 156. H. 1. S. 88–103; *Лернер И. Я.* Политические идеи Марсилия Падуанского: Дис. М., 1945; *Gewirth A.* Marsilius of Padua: The Defender of Peace. N. Y., 1951. Vol. 1: Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy; *Lewis E.* The «Positivism» of Marsiglio of Padua // Speculum. Camb. (Mass.), 1963. Vol. 38. N 4. P. 541–582; *Енько А. Г.* Борьба империи против светских притязаний папства в 1-й пол. XIV в. и «Defensor pacis» Марсилия Падуанского: АКД. М., 1965; *Pincin C.* Marsilio. Torino, 1967; *Quillet J.* La philosophie politique de Marsile de Padoue: Diss. P., 1970; *Condren C.* Marsilius of Padua's Argument from Authority: A Survey of Its Significance in the «Defensor Pacis» // Political Theory. Beverly Hills, 1977. Vol. 5. N 2. P. 205–218; *Nederman C. J.* Nature, Justice, and Duty in the «Defensor Pacis»: Marsiglio of Padua's Ciceronian Impulse // Ibid. 1990. Vol. 18. N 4. P. 615–637; *Dolcini C.* Introduzione a Marsilio da Padova. Bari, 1995; *Piaia G.* Marsilio e dintorni: Contributi alla storia delle idee. Padova, 1999; *idem.* The Shadow of Antenor: On the Relationship between the Defensor Pacis and the Institutions of the City of Padua // Politische Reflexion in der Welt des späten Mittelalters: FS J. Miethke / Hrsg. M. Kaufhold. Leiden, 2004. S. 193–208; *Simonetta S.* Dal difensore della pace al Leviatano: Marsilio da Padova nel Seicento inglese. Mil., 2000; *Merlo M.* Marsilio da Padova: Il pensiero della politica come grammatica del mutamento. Mil., 2003; *Battocchio R.* Ecclesiologia e politica in Marsilio da Padova. Padova, 2005; *Cadili A.* Marsilio da Padova amministratore della Chiesa di Milano // Pensiero Politico Medievale. 2005/2006. N 3/4. P. 193–225; *Garnett G.* Marsilius of Padua and «the Truth of History». Oxf., 2006; *Maiolo F.* Medieval Sovereignty: Marsilius of Padua and Bartolus of Saxoferrato. Amst.; Delfi, 2007; *Syros V.* Die Rezeption der aristotelischen politischen Philosophie bei Marsilius von Padua: Eine Untersuchung zur ersten Diktion des Defensor pacis. Leiden; Boston, 2007; *Гладков А. К.* Власть и память в Ср. века (по мат-лам трактата «De translatione Imperii» Марсилия Падуанского) // Cursor Mundi: Человек античности, средневековья и Возрождения. Иваново, 2011. Вып. 4. С. 126–133; A Companion to Marsilius of Padua / Ed. G. Moreno-Riaco, C. Nederman. Leiden; Boston, 2012; *Ключко Б. И.* Светская и духовная власть в представлениях Марсилия Падуанского: Дис. СПб., 2016.

Б. И. Ключко

МАРТВИ́ЛИ (Чкондиди) [груз. მარტვილი, ჩოხდიდი], муж. монастырь с кафоликоном в честь Успения Пресв. Богородицы (VII в. с переделками X в.), резиденция архиерея *Чкондидской епархии* Грузинской Православной Церкви (ГПЦ), крупный церковный и культурный центр Грузии. Расположен на вершине горы в одноименном городе в груз. исторической пров. Мегрелия (Зап. Грузия).

История. Согласно нарративным источникам, записанным путешественниками и исследователями XIX в., в древности на этом месте находилось капище языческого божества плодородия и семейного благополучия Капуния. Под большим дубом стоял чугунный антропоморфный идол, к-рому через жреца (чкондара) местное население приносило в жертву младенцев. Апостолы *Андрей Первозванный* и *Симон Кананит* дошли до этих мест, ап. Андрей срубил дуб и воздвиг на его месте крест (*Муравьев.* 1848. С. 248–249; *Марушко.* 1894. С. 376; *Макалатия.* 2006. С. 375–377). Позже над корнем дуба была построена церковь (*Такаишвили.* 1913/1914. С. 39). Отсюда возникло древнее название мон-ря — Чкондиди (от мегрельского ჩოხი —

дуб, დიდი — большой). Более позднее наименование (Мартвили) связано с тем, что изначально монастырь был посвящен т. н. мартвилам, что подтверждают эпиграфика храма (*Силогава*. 2006. С. 116–117, 133–134, 151) и документы 1241–1242 гг., выданные еп. Чкондидским Арсением, в которых дважды упоминаются мартвилы (მარტვილთა, მარტვილები) — патроны мон-ря Чкондиди (Корпус груз. ист. док-тов. 1984. Т. 1. С. 118). Ученые возводят это название к искаженному греческому μάρτυρος — мученик. Однако слово «мартвили» означало также и «младенец» (*Сулхан-Саба Орбелиани*. 1991. С. 443) — считается, что в древности так называли младенцев, приносимых в жертву чкондидскому

Монастырь Мартвили

идолу (*Кипшидзе*. 1994. С. 481). Подобное слияние значений «мученик» и «младенец» предположительно восходит к первым векам от Р. Х. и передает понимание того, что поставленный на корнях срубленного ап. Андреем дуба престол христ. церкви очищен кровью не-

Декор вост. фасада кафоликона

винных младенцев-мартвилов (*Чихладзе*. 2008. С. 27–28). Позднее, когда мон-рь был освящен в честь Успения Пресв. Богородицы (предположительно в XIV в.), память о древних патронах церкви сохранялась в топонимах мон-ря и местности. До сер. XIII в. мон-рь назывался Чкондиди, во имя «святых мартвилов» (последнее упоминание в документах 1241–1242 гг. еп. Чкондидского Арсения). Молитвенное обращение к мартвилам также сохранилось в эпиграфике (граффити) на стенах кафоликона XIII, XIII–XIV, XVII вв. (*Силогава*. 2006. С. 116, 117, 133, 134, 155).

Согласно грузинским летописям, в сер. X в. царь Абхазии (Зап. Грузии) Георгий II (922–957) обновил М., основал здесь епископскую кафедру, выстроил кафоликон и украсил его множеством мощей св. мучеников (Список царицы Анны // Картлис Цховреба. 1942. С. 167; *Вахушти Багратиони*. История царства Грузинского // КЦ. 1973. Т. 4. С. 776). На фреске XVI в. в сев.-вост. апсиде кафоликона сохранилось изображение 2 царей с моделями церквей в руках и подписью «Царь Константин воздвиг Чкондиди» (*Brosset*. 1849. 1. P. 15–16). Считается, что изображены царь Абхазии (Зап. Грузии) Константин (893–922) и его сын царь Георгий II (*Такаишвили*. 1913/1914. С. 119–120; *Каухчишвили*. 2004. С. 123–124). Однако архитектурный анализ позволяет датировать кафоликон М. более ранним периодом, нач. VII в. Очевидно, при Георгии II были проведены восстановительные работы, пристроен западный портик, основана епархиальная кафедра (*Такаишвили*. 1913/1914. С. 40–41; *Чубинашвили*. 1948. С. 117–121). Работы продолжались и при царе единой Грузии Багарате III (978–1014), на что указывала утраченная в сер. XIX в. изданная М. И. Броссе лапидарная надпись 996 г., в к-рой, в частности, было сказано, что центральная часть западного притвора служила крестильней (*Brosset*. 1849. P. 12–13; *Силогава*. 2006. С. 49–51).

Особое значение М. в Грузии в XI в. отмечено фактом погребения в мон-ре царя Грузии Баграта IV (1027–1072) (Картлис Цховреба. 1942. С. 197; *Вахушти Багратиони*. История царства Грузинского // КЦ. 1973. Т. 4. С. 776; *Чубинашвили*. 1948. С. 118). В следующие века, и особенно во время правления царя Грузии св. *Давида IV Строителя* (1089–1125), власть и влияние Чкондидского епископа (чкондидели) возросли, в период с 10-х гг. XII в. до сер. XIII в. чкондидели одновременно занимали также и должность мцигнобартухуцеси (главного визиря) при царском дворе (*Бердзенишвили*. 1966. С. 7–12). Возросло и значение М.: с X в. монастырь стал одним из наиболее значимых духовных и культурных центров Грузии. Здесь создавали оригинальные тексты, переводили и переписывали рукописи (*Силогава*. 2006. С. 18). Известны гимнограф и переводчик чкондидели Стефан (Сананоисдзе) (X в.), писатели и переписчики епископы Чкондидские св. *Георгий Чкондидели* (XII в.) и Иоанн Чкондидели (сер. XI в.), а также Иоанн Месвете (Столпник) (1-я пол. XI в.) и др. (*Кекелидзе*. Др.-груз. лит. 1980. Т. 1. С. 178–182; *Силогава*. 2006. С. 18). М. владел богатой для своего времени коллекцией рукописных книг, высокохудожественных произведений металлопластики и перегородчатой эмали. Полагают, что в период XI–XIII вв. М. и его владения были собственностью царя и в руки вельмож они перешли не ранее 2-й пол. XIII в. (*Берадзе*. 1967. С. 164–165). Считается, что после 20-х гг. XIII в. территорией, на которой находился М., завладели члены княжеского рода Липартиани, и регион стал называться Салипартиано. Предположительно в нач. XV в. эти земли перешли к мегрельскому княжескому роду Дадиани, и фамилия прежних владетелей была преобразована в титул младшей ветви Дадиани (*Он же*. 1964. С. 121). Аналогичным титулом с кон. XVII в. пользовались уже и представители фамилии Чиквани (*Вахушти Багратиони*. История царства Грузинского // КЦ. 1973. Т. 4. С. 845; *Соселия*. 1990. С. 85–88).

В XIV в. храм был заново расписан; возможно, тогда же он был переосвящен в честь Успения Пресв. Богородицы (*Chikhladze*. 2009. P. 277–278). Сведения о заказчиках роспи-

Выносной крест из мон-ря Мартвили. XV в. (ГМИГ)

си не дошли. Сохранились изображения исторических лиц XVI–XVII вв. В основном это представители правивших регионом семей Липартиани из родов Дадиани и Чиквани и чкондидели (*Такаишвили.* 1913/1914. С. 120–124; *Чихладзе.* 1997. С. 104–114). Чкондидские епископы XVI в. Марк (Чихладзе) (юж. рукав) и Зосима (Копаладзе) (зап. притвор) неизвестны по другим историческим документам; имена изображенных вместе с ними представителей ктиторских семей также не сохранились, время создания портретов определено на основе стилистического анализа художественного слоя (*Чихладзе.* 1997. С. 105–106). Также остается неидентифицированным чкондидели сер. XVII в. Евдемон, изображенный вместе с Георгием Дадиани-Липартиани (предположительно это кн. Георгий II (1658–1672)) и его супругой Хварашан в южном рукаве церкви (*Такаишвили.* 1913/1914. С. 123; *Чихладзе.* 1997. С. 107–109). Исторические персонажи, помещенные в росписи северного рукава церкви, представлены изображениями семьи Кации Чиквани, родоначальника новой династии владетельных князей Дадиани. В пространной ктиторской надписи кон. 70-х гг. XVII в. Кация Чиквани объявил сев. рукав кафоликона М. усыпальницей для своей семьи (*Такаишвили.* 1913/1914. С. 121–122). Старший сын и наследник Кации — Георгий III Липартиани-Чиквани — с 1701 г. в исторических документах упоминается уже как Дадиани-Липартиани и фактически становится родоначальником новой династии владетельных князей Дадиани (*Тугуши.* 1991. С. 140). До XIX в. М. служил усыпальницей представителей новой династии Дадиани (*Такаишвили.* 1913/1914. С. 126–128). В М. похоронены последний владетельный князь Мегрелии Давид Леванович Дадиани (1813–1853) и его супруга Екатерина Александровна Чавчавадзе-Дадиани (1816–1882), дочь знаменитого груз. поэта кн. А. Чавчавадзе и сестра Нины Чавчавадзе, жены А. С. Грибоедова. На мраморном престоле в алтаре кафоликона М. упоминается имя чкондидели Григория (Дадиани) (*Чубинашвили.* 1948. С. 53–55).

В рамках церковно-адм. реформы, проведенной в XIX в. после присоединения Грузии к России и утраты Грузинской Церковью автокефалии, кафоликон М. становился кафедрой Чкондидской епархии, с 23 июня 1829 г.— Мингрельской, с 1874 г.— Мингрельского вик-ства в составе *Имеретинской епархии* Грузинского Экзархата, с 12 июня 1885 г.— *Гурийско-Мингрельской епархии* (наряду с Александро-Невским собором в Поти) (*Кирион (Садзаглишвили).* 1901. С. 74–75; *Кадария.* 2003. С. 62–63). Еп. Гурийско-Мингрельский свт. *Александр (Окропиридзе)* в 1902 г. поставил настоятелем Успенского собора М. свящ. Варфоломея Осидзе, служившего здесь до закрытия церкви в 1930 г., когда была упразднена восстановленная в 1917 г. Чкондидская епархия ГПЦ (*Вардосанидзе.* 2001. С. 171; *Отарашвили.* 2005).

Начиная с 1-й пол. XIX в. М. обращал на себя внимание исследователей и ученых Ф. Дюбуа де Монперё (*Dubois de Montpéreux.* 1839. P. 39–48), Броссе (*Brosset.* 1849. P. 39–48), А. Н. *Муравьёва* (*Муравьев.* 1848. С. 246–260), Д. З. *Бакрадзе* (*Бакрадзе.* 1875. С. 96–97), А. М. *Павлинова* (*Павлинов.* 1893. С. 46–57), Н. П. *Кондакова* (*Кондаков.* 1890. С. 66–79), Ф. *Жордании* (*Жордания.* Хроники. 1897. Т. 2. С. 172–174), прав. *Евфимия Такаишвили* (*Такаишвили.* 1913/1914. С. 39–130).

В 30-х гг. XX в. в архиерейском доме М. была открыта больница, колокольня подверглась разрушению; в 50-х гг. здесь разместилась турбаза (*Отарашвили.* 2005. № 5. С. 19). В 1988 г. по благословению Католикоса-Патриарха всей Грузии *Илии II (Гудушаури-Шиолашвили)* в М. возобновились богослужения, настоятелем был назначен свящ. Гоча Цаава. В 2007 г., когда Чкондидским епископом стал Петр (Цаава), М. был возвращен статус резиденции чкондидели и в нем возобновилась монашеская жизнь: на территории М. начали функционировать муж. мон-рь во имя ап. Андрея Первозванного и жен. мон-рь во имя равноап. Нины. Были проведены реставрационные работы, выстроены кельи, гостевой дом. М. имеет небольшое фермерское хозяйство, возобновлено виноделие, функционирует древний винный погреб, монахини занимаются вышивкой (*Вардосанидзе.* 2010. С. 452). С 2005 г. постановлением Синода ГПЦ 25 сент., в день памяти св. Георгия Чкондидели, в М. проводится праздник чкондидлоба (*Отарашвили.* 2005. № 5. С. 6).

Архитектурный ансамбль включает в себя разновременные постройки, возведенные с учетом наиболее раннего сооружения — кафоликона М. С сев. стороны от главного храма находится небольшая крестово-ку-

Малая церковь Чиквани. X или XII в.

польная 2-этажная церковь, т. н. церковь Чиквани. Архитектурные формы позволяют датировать ее X или XII в. (*Mepisaschvili, Zinzadse.* 1987. S. 242). Низкое и плохо освещенное нижнее помещение церкви, вероятно, служило усыпальницей (*Чубинашвили.* 1948. С. 51; *Беридзе.* 1974. С. 108). С юго-запада от кафоликона, на краю плато, расположено высокое башнеобразное здание свети (груз. სვეტი — столп), к-рое датируется XI в. и связано с именем Иоанна Месвете (*Чубинашвили.* 1948. С. 51, 56; *Силогава.* 2006. С. 25–27). Здесь до нач. XX в. подвизались отшельники,

известны имена столпников XIX в.: Иессей, живший сначала отшельником в лесу, пришел в М., когда скончался его предшественник, столпник Роман (*Такаишвили*. 1913/1914. С. 43). Здание состоит из 3 частей. Высокий арочный проем 1-го уровня является постаментом для верхней части, состоящей из 2 этажей: маленькое помещение над проемом служило столпнику кельей, над ним располагалась церковь, фасады к-рой были украшены аркатурой и декоративными рельефами. В 1922 г. столп треснул на 2 части, сохранилась сев. часть памятника. Восстановлен в кон. 70-х гг. XX в. (*Цинцадзе*. 1981. С. 30–38). В нач. XX в. в зап. части территории М. все еще сохранялся архиерейский дом, выстроенный при еп. Григории (Дадиани) (1760–1777), и 3-этажная колокольня 1825 г., воздвигнутая по заказу митр. Чкондидского Виссариона (Дадиани) на месте старой, на что указывала ктиторская надпись (*Такаишвили*. 1913/1914. С. 43–44).

Кафоликон М. ***Архитектура.*** Главный храм М. входит в т. н. группу церквей типа Мцхетского *Джвари* (586–604/5) и представляет тетраконх с широким центральным куполом и угловыми помещениями. Неоднократно подвергался переделкам. В плане внутреннее пространство храма образует крест, каждый рукав заканчивается полукруглой апсидой с конхой и коробовым сводом над продолжением рукава. В восточном рукаве 3 окна, в южном и северном — по одному над дверью. В X в. был выстроен зап. притвор, к-рый закрыл окна угловых комнат. Входов было 3 (кроме восточного), над зап. входом изнутри имеется тимпанный полукруг. Г. Н. Чубинашвили предположил, что такие же были над сев. и юж. входами, но их формы были изменены позднее (*Чубинашвили*. 1948. С. 54). Над средокрестием возвышается глава с 16-гранным широким барабаном с 16 окнами (появился вследствие переделки X в.), утвержденная на системе нависающих угловых арочек, заменяющих угловые тромпы подкупольного квадрата (предположительно относятся к первоначальной постройке). В углах подкупольного квадрата между концами стен рукавов креста устроены ниши (в плане — $^3/_4$ круга), имеющие вверху конхи. Двери в нишах ведут в обособленные комнаты, помещенные между каждой парой

Вид на алтарную часть кафоликона

рукавов. Угловые комнаты в плане представляют центральный квадрат с очень короткими рукавами и перекрыты крестовым сводом и арками (Там же. С. 32–33, 51–59). В сев.-зап. угловой комнате устроена каменная лестница на хоры в зап. рукаве, она ведет на 2-й этаж притвора, служивший до нач. XX в. сокровищницей. Сохранившийся пол центральной части храма древний. В подкупольном квадрате плиты настила расходятся лучами от центра, образуя круг; в др. местах пол выложен 4-угольными плитами. Старый пол также уцелел в юго-зап. нише. Внизу вдоль стен местами сохранились полочки высотой 35 см, однако в алтаре, где пол на одну ступень выше, чем в остальном храме, их нет, имеется только возвышение в 3 ступени для архиерейского сиденья. Мраморный престол на 5 ножках имеет надпись и датирован 1773 г. (Там же. С. 53–55). Над всеми частями здания, кроме главы, находятся надсводные помещения, различные по высоте и форме. Все они появились при ранней переделке храма. В результате переделки сер. XIX в. наружный облик храма был искажен: план был подогнан к прямоугольнику, фасады юж. и сев. рукавов стали плоскими и утратили рельефные украшения (западный благодаря пристройке X в. сохранился в первоначальном виде, его апсидальная форма выделяется в виде граней так же, как и фасад алтарной апсиды) (Там же. С. 178–180).

Рельеф. Декоративное убранство в виде сплошных рельефных фризов сохранилось на выступающих гранях вост. и зап. фасадов. Сюжетные сцены и отдельные фигуры не имеют такого самостоятельного значения, как в Джвари, и являются составными частями декоративных фризов, имеющих общее обрамление и растительный орнамент. Небольшие фигуры (до 32 см) помещены высоко на фасадах; они воспринимаются как элемент общего декоративного оформления здания и служат расчленению архитектурных масс. На фризе вост. фасада представлены сцены «Благовещение Пресв. Богородицы», «Охота вмч. Евстафия Плакиды», изображения грифонов; на фризе зап. фасада — св. всадники, поражающие копьем злые силы, сцены «Св. Самсон, раздирающий пасть льва», «Вознесение Христово», «Прор. Даниил во рву львином». Пространство между сценами и отдельными фигурами заполняет масштабный растительный

Вмч. Георгий, Пресв. Богородица, равноап. Нина. Рельеф кафоликона

орнамент в виде виноградной лозы. Погрудные изображения святых украшают кронштейны под карнизом апсид, они чередуются с орнаментальными мотивами, среди к-рых встречаются процветшие кресты (*Чубинашвили*. 1948. С. 180–193; *Аладашвили*. 1977. С. 49–56).

Среди декора последующего периода выделяется рельеф кон. X в. в щипце зап. притвора. Христос изображен во весь рост, с увеличенной благословляющей десницей, в левой руке Он поддерживает отмеченную крестом книгу. Фигура обрамлена 18-строчной надписью, выполненной асомтаврули и содержащей библейские цитаты (Исх 9. 29; Дан 12. 7; Неем 9. 6; Откр 1. 18, 10. 5–6). Рельеф многократно изучался и счита-

ется одним из ранних высокохудожественных лапидарных памятников Грузии (*Dubois de Montpéreux.* 1839. P. 44–45; *Brosset.* 1849. P. 13; *Такаишвили.* 1913/1914. С. 42; *Павлинов.* 1893. С. 48–49; *Аладашвили.* 1977. С. 156; *Силогава.* 2006. С. 53–54).

К поздним рельефным украшениям относится капитель от мраморного киота (ныне в краеведческом музее Мартвили, 2-я пол. XIII в.), в к-рой была помещена Мартвильская икона Пресв. Богородицы «Одигитрия». Рельефный декор, высеченный на гранях капители с 3 сторон, представляет собой чередование растительного орнамента с надписью, выполненной асомтаврули, в к-рой упомянут предположительный заказчик киота Шергил Дадиани (*Такаишвили.* 1913/1914. С. 125; *Силогава.* 2006. С. 58–60).

Роспись, мозаика. Кафоликон М. неоднократно расписывали, его художественный декор относится к разным периодам развития груз. монументальной живописи (*Гордеев.* 1927. С. 357–364; *Толмачевская.* 1931. С. 33–34; *Лазарев.* 1986. С. 245. Примеч. 153). Наиболее значительным в художественном убранстве храма являлось мозаичное погрудное изображение Пресв. Богородицы с Младенцем (дошло фрагментарно, возможно, это был поясной образ «Одигитрия») в люнете над западным, т. е. главным, входом (*Гордеев.* 1927. С. 357–358; *Лазарев.* 1986. С. 245. Примеч. 153). Сохранились фрагменты золотого фона, нимбов вокруг голов Пресв. Богородицы и Младенца, а также греч. надпись «МР ΘΥ» (отреставрированы в 1986) (*Бакурадзе.* 1987. С. 28). Положение композиции в специально углубленном в кладке стены люнете дало Чубинашвили основание предположить, что она является частью первоначального украшения храма. На боковых гранях выступа люнета прямо по камню были написаны фланкирующие композицию ростовые фигуры ангелов (не сохр.), которые датируют временем пристройки зап. придела, т. е. X в. Чубинашвили изучил композицию с ангелами в 1919 г.; в 1923 г. изображение ангела слева было уже утрачено (*Чубинашвили.* 1948. С. 58, 191–192). Следы самой ранней росписи аналогичного характера (непосредственно на поверхности каменной кладки) из-за потери верхнего слоя живописи видны в виме алтаря в центре и на сев. склоне свода: это фрагменты поясного фронтального изображения архангела в медальоне и 2 вытянутых фигур пророков или апостолов, показанных в свободном движении (развевающиеся одеяния с многочисленными мелко проработанными складками, тонкий рисунок) и похожих на изображения кон. X — нач. XI в. в росписях храмов *Ошки, Отхтаэклесиа* в южногруз. исторической провинции *Тао-Кларджети* (ныне на территории Сев. Турции).

Второй слой росписи кафоликона М., сохранившийся в алтаре, виме и

«Слава Богоматери». Фреска в алтарной конхе кафоликона. Нач. XIV в.

конхе зап. рукава, характеризуется высоким художественным уровнем и принадлежит к палеологовской эпохе (*Гордеев.* 1927. С. 357–360; *Толмачевская.* 1931. С. 33; *Лазарев.* 1986. С. 245. Примеч. 153; *Лордкипанидзе.* 1992. С. 155, 158, 165). Эти композиции посвящены Пресв. Богородице; очевидно, роспись была выполнена после освящения храма в честь Успения Пресв. Богородицы. Во время полной росписи храма в XVI в. эту живопись оставили нетронутой в связи с особым почитанием Чкондидской (Мартвильской) Богоматери в XVI–XVII вв., что было отражено как в письменных источниках того времени (*Силогава.* 2006. С. 15), так и в ктиторской надписи 70-х гг. XVII в. Кации Чиковани в сев. рукаве храма (*Такаишвили.* 1913/1914. С. 121). В конхе алтаря помещена композиция «Слава Богоматери»: фигура восседающей на престоле Пресв. Богородицы с Младенцем выделена размером и фланкирована фигурами архангелов в глубоком поклоне. Перенесенные в виму парные изображения пророков также относятся к общей теме глорификации Богоматери, на что указывает сохранившаяся фигура прор. Давида с закрытыми вратами в руках — символом Пресв. Богородицы (Пс 117. 20). Развернутая во 2-м регистре алтаря динамичная сцена «Причащение апостолов» сохранилась в правой части. Ниже расположен святительский ряд, фигуры показаны в $^{3}/_{4}$-ном повороте к композиции «Спас Недреманное око», связанной с художественной культурой мон-рей Афона и распространенной в визант. культурном ареале с нач. XIV в. В М. эта композиция дана в краткой версии: на золотистом фоне с растительными мотивами, символизирующими райский пейзаж, изображено пурпурное ложе, на к-ром возлежит Спас Эммануил. В центре узкого свода вимы сохранились фрагменты изображения в медальоне Христа Пантократора, на склонах видны поясные изображения св. отцов. В сцене «Успение Пресв. Богородицы» в конхе зап. рукава храма сохранилось единственное изображение: это фигура из группы скорбящих жен, для нее характерны художественно-стилистические особенности росписи алтаря и вимы. В целом художественный декор этих частей церкви характеризуется живописной трактовкой свободно моделированных форм раннего палеологовского стиля, наиболее ярко выраженной в манере письма ликов, отличающихся большей мягкостью и отсутствием жестких линий. Исходя из иконографических и стилистических особенностей роспись датируется периодом не позднее сер. XIV в. (*Вирсаладзе.* 1977. С. 21; *Chikhladze.* 2009. P. 277–278).

Нач. XVI в. датируется роспись зап. притвора: это сцена «Страшный суд», в к-рую включены традиционные для груз. росписи парные изображения св. всадников — вмч. Георгия в редкой для христ. Востока, но популярной в Грузии в XI–XIII вв. иконографии (в сцене «Чудо с отроком») и вмч. Феодора, попирающего змея; здесь же изображен заказчик росписи чкондидели Зосима (Копаладзе) (*Чихладзе.* 1997. С. 106–107). Фигура юноши из сцены «Чудо с отроком» повторена в М. дважды: юноша с кувшином в руках сидит на коне вместе с вмч. Георгием, и он же представлен идущим перед всадником с поднятой в приветственном жесте рукой. Из поврежденной надписи асомтаврули на фоне неба читается: «Св. Георгий спаситель...». Рядом с этой сценой изображен эпизод

наказания грешников из композиции «Страшный суд» с надписью: «Здесь разбойники-похитители». Считается, что подобная иконографическая редакция сцены «Чудо с отроком» в контексте композиции «Страшный суд» выбрана не случайно и отражает позицию заказчика по отношению к распространенной в XVI в. в Грузии торговле похищенными молодыми людьми. Известно, что чкондидели Зосима присутствовал на Церковном Соборе *Абхазского (Западногрузинского) Католикосата* ГПЦ, созванном католикосом-патриархом Зап. Грузии *Евдемоном I (Чхетидзе)*, на котором была осуждена торговля людьми (Сборник законов. 1887. С. 129–133). В росписи притвора демонстрируется основа — позднепалеологовская живопись, в то же время многослойные схемы моделировки форм и ликов заменены более упрощенным линейным рисунком, не лишенным художественной выразительности и напоминающим груз. росписи XIII в.

Во 2-й пол. XVI в. в кафоликоне М. была исполнена полномасштабная роспись, не затронувшая межрукавных комнат, зап. притвора и алтаря с вимой. Мастерство и художественное исполнение ее невысоки, однако она интересна насыщенной иконографической программой, характерной для поствизант. монастырской живописи. Основные темы: Боговоплощение, евхаристическая Жертва, спасение — акцентируются в ключевых местах интерьера (под куполом, на системе нависающих арочек, в апсидах угловых ниш); это символико-дидактические композиции «Св. Троица», «Спас Нерукотворный», «Собор архангелов», образ Пресв. Богородицы «Знамение» и др. В купольном своде и конхах угловых ниш помещены тематически перекликающиеся композиции «Вознесение Христа» и «Слава Креста». Юж. рукав храма, в конхе которого, как и в алтаре, помещена композиция «Слава Пресв. Богородицы», был отведен под сцены из цикла «Страсти Христовы» (*Чихладзе*. 1999. С. 101–115). Сев. рукав был полностью переписан в 70-х гг. XVII в., когда он был задуман как семейная капелла Кации Чиквани. Роспись отмечена высоким профессионализмом, однако в передаче сцен двунадесятых праздников чувствуется сухость.

Среди поздних росписей кафоликона М. художественной выразительностью отличаются изображения исторических лиц XVI–XVII вв. Особый интерес представляют навеянные персид. культурой эпохи Сефевидов ктиторские портреты семейства Георгия Липартиани в юж. рукаве и Кации Чиквани в северном (*Она же*. 1997. С. 106–109). Написанные в разные десятилетия XVII в., они по своему художественному решению существенно отличаются друг от друга. Условно-плоскостной тонкий рисунок, делающий изображение похожим на вост. миниатюру, передает утрированно вытянутые формы Георгия Липартиани и его жены Хварамзе. Эффектно смотрится рисунок в виде длинношеих красных птиц на одеждах Хварамзе. Некоторое влияние персид. культуры прослеживается и в изображениях ктиторов сев. рукава и кнг. Мариам Дадиани с сыном на сев. стене: в основном это внешние детали (покрой и декор одежды, прическа, головные уборы, ювелирные украшения), в художественном же подходе проявляются элементы нового, не средневекового искусства, скорее западноевроп. реалистического портрета. Особой красотой и изысканностью отличаются 3 жен. портрета сев. части кафоликона М. (Мариам Дадиани, невестка Кации Чиквани Севдия Микеладзе, супруга Кации Чиквани). Утонченные черты передают идеализированные, но все же обладающие своей индивидуальностью лица. Художественная разработка фигур в целом лишена условностей, характерных для средневековых ктиторских портретов, и трактована более реалистично. Тщательно проработанный декоративный рисунок с точностью воспроизводит детали ювелирных украшений и орнаментальных мотивов декора ткани, делаются попытки передачи фактуры одежды. Платье Мариам Дадиани украшено натуралистично вырисованными орнаментальными пышными цветами (хризантемы, лилии) и райскими птицами (утки, куропатки) (*Она же*. 2005. С. 76). Ктиторские портреты близки художественному направлению, условно названному «персидско-грузинской» живописной школой: Сефевиды расширили торговые и культурные связи с западноевроп. странами, под влиянием европ. культуры уже в 1-й пол. XVII в. во дворцах персидских (где при дворе работали также и грузинские художники) и грузинских правителей появляются писанные маслом парадные портреты (*Adle*. 1996. P. 348; *Кошоридзе*. 2005. С. 137–143). Станковые портреты и ктиторские изображения грузинских церквей взаимосвязаны: ктиторские изображения повлияли на построение композиции, жестов и поз фигур на станковых портретах и, наоборот, благодаря парадным портретам исфаханской «персидско-грузинской» живописной школы в ктиторских изображениях, в т. ч. в портретах северной части кафоликона М., появились элементы станковой живописи (*Chikhladze*. 2003. P. 188).

Ист.: *Dubois de Montpéreux F.* Voyage autour du Caucase, chez les Tcherkesses et les Abkhases, en Colchide, en Géorgie, en Arménie et en Crimée. P., 1839. Vol. 3; *Муравьёв А. Н.* Грузия и Армения. СПб., 1848. Ч. 3; *Brosset M.* Rapports sur un voyage archéologique dans la Géorgie et dans l'Arménie, exécuté en 1847–1848. St.-Pb., 1849. Vol. 1; *Бакрадзе Д.* Кавказ в древних памятниках христианства. Тифлис, 1875. (ЗОЛКА; Т. 1); Сборник законов груз. царя Вахтанга VI / Сост.: Д. З. Бакрадзе. Тифлис, 1887; *Кондаков Н.* Опись памятников древности в нек-рых храмах и мон-рях Грузии. Тифлис, 1890; *Павлинов А.* Христианские памятники Кавказа: Мартвильский мон-рь // МАК. 1893. Т. 3. С. 46–57; *Марушко М.* Из области народной фантазии и быта (Тифлисской и Кутаисской губерний) // СМОМПК. 1894. Вып. 18. С. 228–410; *Такаишвили Е. С.* Из археол. путешествия в Мегрелию // Древняя Грузия. Тифлис, 1913/1914. Т. 3. С. 1–241 (на груз. яз.); Картлис Цховреба: Список царицы Анны / Сост.: С. Каухчишвили. Тб., 1942 (на груз. яз.); Корпус груз. ист. док-тов. Тб., 1984. Т. 1: Груз. ист. док-ты IX–XIII вв. / Сост.: В. Силогава и др. (на груз. яз.); *Сулхан-Саба Орбелиани.* Грузинский словарь. Тб., 1991. Т. 1 (на груз. яз.); *Кипшидзе И.* Грамматика мингрельского (иверского) языка с хрестоматиею и словарем // *Он же.* Избр. соч. Тб., 1994; *Каухчишвили Т. С.* Корпус греч. надписей Грузии. Тб., 2004 (на груз. яз.).

Лит.: *Кирион (Садзаглишвили), еп.* Краткий очерк истории Грузинской Церкви и Экзархата за XIX ст. Тифлис, 1901; *Гордеев Д. П.* К стилистической характеристике Мартвильской росписи // Наукові записки Наук.-дослідчої катедри історії укр. культури. Х., 1927. № 6. С. 357–364; *Толмачевская Н. И.* Фрески Древней Грузии. Тифлис, 1931; *Чубинашвили Г.* Памятники типа Джвари. Тб., 1948; *он же.* Грузинское чеканное искусство. Тб., 1959; *Берадзе Т.* Один вопрос из ист. географии Мегрелии // Сборник ист. географии Грузии. Тб., 1964. Т. 2. С. 115–130 (на груз. яз.); *он же.* Из ист. географии Одиши // Сб. ист. географии Грузии. Тб., 1967. Т. 3. С. 131–183 (на груз. яз.); *Бердзенишвили Н.* Визири в феод. Грузии // *Он же.* Вопр. истории Грузии. Тб., 1966. Т. 3. С. 5–56 (на груз. яз.); *Беридзе В. В.* Древнегруз. архитектура. Тб., 1974 (на груз. яз.); *Аладашвили Н. А.* Монументальная скульптура Грузии. М., 1977; *Вирсаладзе Т. Б.* Основные этапы развития груз. средневек. монументальной живописи / 2-й междунар. симпозиум по груз. искусству. Тб., 1977; *Sanikidze T., Abramishvili G.* Orfèvrerie

géorgienne du VII au XIX siècle. Genève, 1979; *Хускивадзе Л. З.* Грузинские эмали. Тб., 1981; *Цинцадзе В.* Мартвильский свети // Дзеглис мегобари (Друзья памятников культуры). Тб., 1981. Вып. 56. С. 30–38 (на груз. яз.); *Лазарев В.* История визант. живописи. М., 1986; *Mepisaschvili R., Zinzadse W.* Georgien: Kirchen und Wehrbauten. Lpz., 1987; *Бакурадзе К.* Мартвильская мозаика // Дзеглис мегобари. 1987. Вып. 2. С. 28 (на груз. яз.); *Тугуши А.* К выяснению хронологии Чкондидских епископов // Эгриси: Лит. сб. Тб., 1988. № 1. С. 227–231 (на груз. яз.); *он же.* Из истории становления Чиквани владетельными князьями Мегрелии // Рица: Лит. сб. Сухуми, 1991. № 1. С. 135–141 (на груз. яз.); *Соселия О. Н.* Очерки из соц.-полит. истории Зап. Грузии феод. периода (сеньории). Тб., 1990. Т. 3 (на груз. яз.); *Лордкипанидзе И. Г.* Роспись в Цаленджиха. Тб., 1992; *Чихладзе Н. Э.* Художественные слои росписи Мартвильского мон-ря // Очерки гос. музея искусств Грузии. Тб., 1996. Т. 2. С. 94–103 (на груз. яз.); *она же.* Изображения ист. лиц XVI–XVII в. в Мартвильской церкви // Там же. 1997. Т. 3. С. 104–114 (на груз. яз.); *она же.* Об иконографической программе росписи Мартвильского мон-ря // Там же. 1999. Т. 5. С. 101–115 (на груз. яз.); *она же.* Сцена из жития св. Георгия «Чудо с отроком» в росписи XVI в. мон-ря Мартвили // Кавказский вестник. Тб., 2001. Т. 4. С. 108–114; *eadem (Chikhladze N.).* Reflections of Georgian-Iranian Cultural Interrelations in Seventeenth-Century Georgian Fine Arts // Iran and Caucasus: Research Papers. Yerevan; Tehran, 2003. Vol. 7. N 1/2. P. 183–190; *она же.* У истоков груз. станковой живописи: «Персидско-грузинская» живописная школа // Очерки Гос. музея искусств Грузии. Тб., 2003. Т. 8. С. 100–109 (на груз. яз.); *она же.* Из истории груз. светского портрета // Там же. 2005. Т. 10. С. 68–82 (на груз. яз.); *она же.* Предыстория Мартвильского храма по письменным и изобразительным источникам // Спектр. Тб., 2008. С. 26–30; *eadem.* Martvili Cathedral: Fragments of Murals of The Palaeologan Artistic Style // Georgian Art in the Context of European and Asian Cultures. 21–29 June 2008. Tbilisi, 2009. P. 277–279; *Adle Ch.* Archéologie et arts du monde iranien, de l'Inde musulmane et du Caucase d'après quelques recherches récentes de Terrain, 1984–1995 // CRAI. 1996. Vol. 140. N 1. P. 315–376; *Вардосанидзе С.* Грузинская православная Апостольская Церковь в 1917–1952 гг. Тб., 2001 (на груз. яз.); *он же.* Грузинские архиереи XX–XXI вв. Тб., 2010 (на груз. яз.); *Кадария Т.* Княжество Мегрелия в нач. XIX в. Тб., 2003 (на груз. яз.); *Кошоридзе И.* Грузинская одежда военной аристократии Ирана в XVI–XVII вв. // Очерки гос. музея искусств Грузии. Тб., 2005. Т. 10. С. 132–155 (на груз. яз.); *Отарашвили Н.* Наша история // Чкондидели: Правосл. журнал. Тб., 2005. № 5. С. 17–19; № 6. С. 19–25 (на груз. яз.); *Макалатия С.* История и этнография Мегрелии. Тб., 2006 (на груз. яз.); *Силогава В.* Грузинская эпиграфика в Мегрелии и Абхазии. Тб., 2006 (на груз. яз.).

Н. Э. Чихладзе

Святыни М.— памятники искусства Грузии. ***Мартвильская икона Пресв. Богородицы «Одигитрия» в триптихе*** (рубеж X и XI вв., ГМИГ, 27,6×15,1 см, золото, позолоченное серебро, драгоценные камни, чеканка, перегородчатая эмаль IX, X–XI вв., 1-й пол. XII в.). Является вкладной иконой из триптиха, заказанного митр. Чкондидским Гавриилом (Дадиани) в 1-й четв. XVIII в. для хранения этого образа. Пресв. Богородица с Младенцем на руках стоит в полный рост внутри арки, украшенной растительным орнаментом с использованием камней и жемчуга. Крупные камни с сапфиром в центре повторяют абрис фигуры Пресв. Богородицы, обрамление иконы также украшено растительным орнаментом и медальонами из перегородчатой эмали. В верхней части обрамления помещен узор из 3-лепестковых листьев, по боковым рамам пущены побеги с листьями и крупными цветами, имеющими большие зерненые сердцевины; фон пунсонированный, орнаментальные элементы крупные. Эмалевые вставки с изображением Иисуса Христа, Пресв. Богородицы (по сторонам от свода арки), евангелистов (в углах обрамления) и святых (ап. Петр, мч. Маркиан, свт. Василий Великий на верхней раме; мч. Кирион на боковой раме слева, ап. Павел на боковой раме справа). Фон золотой, надписи греческие. Медальоны с евангелистами относятся к 1-й пол. XII в. и исполнены груз. мастером, остальные — византийскими (медальон с ап. Петром IX в., остальные X–XI вв.).

Мартвильская икона Божией Матери «Одигитрия». Рубеж X и XI вв. Эмаль. IX, X–XI, 1-я пол. XII в. (ГМИГ)

Триптих с двунадесятыми праздниками (1644) и вкладной иконой «Древо Иессеево» (1784) (ГМИГ)

Образ является груз. копией визант. иконы (X в., ГМИГ), выполненной из бронзы и хранившейся в М. В 1644 г. был заказан триптих с изображением двунадесятых праздников, в XVIII в. в него вставили вкладную икону «Древо Иессеево» (1784), поверх к-рой была помещена визант. икона Божией Матери X в. Обе иконы Божией Матери «Одигитрия» — и византийская, и грузинская — почти одинаковы как по размеру, так и в деталях (напр., орнаментальный плат в руках Божией Матери, свиток в левой, а не в правой руке Младенца, его правая рука лежит на груди у Матери и др.), однако есть и различия. На византийской иконе образ Божией Матери строгий и церемониальный, драпировка подчеркивает его монументальность; на груз. иконе формы более пластичные, драпировки мягче, трафаретная форма не повторяется. Пресв. Богородица на визант. иконе стоит на подиуме, усыпанном камнями и подчеркивающем большую торжественность образа, на грузинской — на рельефно выступающем подиуме. В церкви Земо-Крихи (груз. историческая пров. Рача) была выполнена еще одна копия бронзовой визант. иконы (ныне в Кутаисском историко-этнографическом музее). Иконы служат редким примером того, что до наших дней дошли и оригинал, и его копии.

Мартвильский нагрудный энколпион в виде триптиха (IX в., ГМИГ, 12,2×12,2 см в закрытом виде, серебро с позолотой, чеканка, перегородчатая эмаль, чернь, драгоценные камни), один из значительных образцов груз. средневек. искусства раннего периода. Лицевая сторона закрытого триптиха содержит

4 квадратных поля, предназначенных, очевидно, для заполнения перегородчатой эмалью. На обороте помещены 4 сцены, выполненные в технике черни и имеющие орнаментальное обрамление: «Рождество Христово», «Сретение», «Сошествие во ад» и «Жены-мироносицы у Гроба Господня». В центральной части раскрытого триптиха помещена исполненная в технике перегородчатой эмали композиция «Деисус», к-рую относят к малочисленной группе сохранившихся эмальерных произведений раннего средневековья. Фон полупрозрачный, изумрудного цвета, одежды окрашены в пурпурно-коричневые и синие полупрозрачные тона, что характерно для ранних перегородчатых эмалей. Центральную часть занимают фигуры стоящего на возвышении Христа (эмаль, сохр. с большими утратами), Пресв. Богородицы и св. Иоанна Предтечи (эмаль), на крыльях триптиха помещены фигуры архангелов Гавриила и Михаила (чеканка). Верх и низ обрамления центральной части, а также ушко для продевания цепи украшены драгоценными камнями.

В отдельных частях триптиха наблюдается сочетание типично новых черт со старыми, с традиц. изображением трафаретных форм. Так, в чеканке просматривается характерный для римско-эллинистического мира пластический подход в трактовке фигур, тогда как эмалевые и черневые изображения решены в плоскостно-графическом декоративном стиле, соответствующем стилистике переходного времени. Иконография памятника уникальна включением самых ранних в восточнохрист. искусстве композиций «Деисус» и «Сретение» (сохр. греч. надпись). Необычными для композиции «Деисус» являются изображения солнца и луны в виде 2 кругов по обе стороны от головы Христа, к-рые должны подчеркнуть величие и славу Господа.

Мартвильский наперсный крест-энколпион (IX в., ГМИГ, 15×9 см, золото, перегородчатая эмаль, камни), одно их ранних произведений

Мартвильский наперсный крест-энколпион. IX в. (ГМИГ)

груз. средневек. чеканного искусства, обладающее высокими художественными достоинствами. На лицевой стороне небольшого креста на бледно-голубом эмалевом фоне помещено чеканное изображение распятого Христа. Его прозрачный крещатый нимб сочетает изумрудный и белый цвета, окаймлен красной полосой. Подиум также прозрачный, изготовлен из изумрудной эмали. По сторонам горизонтальной оси креста — оплечные образы Пресв. Богородицы и ап. Иоанна Богослова, вертикальной — архангелов Михаила и Гавриила. На оборотной стороне — чеканное изображение стоящей на сине-голубом эмалевом подиуме Божией Матери с Младенцем на левой руке. Ее образ украшен 2 эмалевыми розетками, у которых 4-лопастные листы с белыми лепестками и красной сердцевиной на синем и изумрудном фоне. По сторонам горизонтальной и вертикальной осей креста на оборотной стороне — оплечные образы евангелистов. Все изображения сопровождены греч. надписями, выполненными коричнево-красной эмалью. Крест богато украшен жемчугом, аметистами, изумрудами и бирюзой, бóльшая часть камней, в т. ч. драгоценных, была вставлена позднее; сохранилось в первоначальном виде, очевидно, жемчужное обрамление ушка для продевания цепи. Фигуры Иисуса Христа и Божией Матери имеют удлиненные пропорции. Увеличение размера кистей рук, особенно изящных у Богородицы, усиливает экспрессию образов. Густые складки хитона Спасителя и одежд Божией Матери подчеркивают пластичность форм и указывают на незаурядное мастерство ювелира. В трактовке фигур ощутимо античное влияние в пределах условного средневекового стиля переходного периода. Погрудные образы святых исполнены в трафаретных схемах пластических форм. Палеография греч. надписей и эмалевые украшения креста также свидетельствуют о принадлежности креста к раннему периоду развития средневек. прикладного искусства.

Мартвильский нагрудный энколпион. IX в. (ГМИГ)

Мартвильский наперсный крест со святыми (X в., ГМИГ, 16×9,5 см, золото, перегородчатая эмаль, драгоценные камни), одно из ранних произведений средневек. эмальерного искусства Грузии. На лицевой стороне — эмалевый крест с драгоценными камнями в перекрестье и 8 камнями с эмалевой каймой. На обороте крест украшен полуфигурами святых. На концах креста и в его межрукавьях помещены кружки с большими драгоценными камнями (в основном изумруды прямоугольной формы), к-рые имеют широкую эмалевую кайму — синюю с золотыми кружками и изумрудную с красными. Углы рукавов креста и ушко для продевания цепи украшены крупным жемчугом. В центр креста помещен синий камень круглой формы, на рукавах расположены поясные изображения Богоматери Оранты (сверху), вмч. Димитрия с крестом (слева), свт. Николая Мирликийского с Евангелием (справа), а также свт. Иоанна Златоуста в полный рост (внизу); греч. надписи выполнены красно-коричневой эмалью. Размер головы свт. Иоанна по сравнению со всей его фигурой несколько увеличен; выделяются размерами кисти рук, особенно у Богоматери. Колорит решен в сине-голубых тонах,

Мартвильский наперсный крест со святыми. X в. (ГМИГ)

местами оживленных желтыми акцентами. Черты лица (глаза в виде кружочков, нос шпилькой, брови золотой перегородкой), длинные редкие складки одеяний фигур, выдержанный колорит, а также оформление эмалевой каймы в кружках с камнями указывают на раннюю дату исполнения креста, имеющего параллели как в византийских, так и в грузинских эмалевых образцах.

Мартвильский выносной крест (ок. 1050 г., ГМИГ; 75×42 см, позолоченное серебро). Был создан в эпоху расцвета грузинского средневекового чеканного искусства. В древнегрузинской надписи, выполненной письмом асомтаврули, сообщается, что крест был создан мастером Иоанном Диаконом по повелению царя Грузии Баграта IV. Это выносной (процессионный) 4-конечный крест с расширяющимися концами, укрепленный на длинной металлической рукояти. Вертикальная ось длиннее горизонтальной, центр незначительно смещен вверх. Завершение каждой из граней оформлено в виде трилистника. На лицевой стороне помещено Распятие с предстоящими; по сторонам Древа, на к-ром распят Спаситель, перед фигурами Божией Матери и ап. Иоанна Богослова — полуфигуры архангелов. Вверху — фронтальный образ Господа Вседержителя, стоящего на подножии, с Евангелием в руках, его фланкируют полуфигуры 2 архангелов. Внизу — ростовое изображение св. Иоанна Предтечи и полуфигуры святителей Василия Великого и Григория Богослова. Композиция соответствует визант. иконографической схеме. Фигуры представлены в высоком рельефе на фоне, покрытом гравированным орнаментом, украшена орнаментом и оборотная сторона креста. Центральная фигура распятого Христа более крупная. Образ монументален и гармоничен, он имеет правильные формы, у него выявлены пластические формы тела, традиционно проработаны детали. Лик Спасителя спокоен и благороден. Другие образы менее выразительны. Так, напр., позы фигур Пресв. Богородицы и ап. Иоанна Богослова неустойчивы, недостаточно проработаны их движения.

Мартвильский выносной крест. Ок. 1050 г. (ГМИГ)

Лит.: *Кондаков Н. П.* Опись памятников древности в нек-рых храмах и мон-рях Грузии / Груз. надписи прочтены и истолкованы: Д. Бакрадзе. СПб., 1890. С. 67, 68, 72–74; *он же.* История и памятники визант. эмали. СПб., 1892. С. 119, 162–164; *Tschubinaschwili G.* Ein Goldschmiedtriptychon des VIII–IX jh. aus Martvili // Zschr. f. bildende Kunst. Lpz., 1930. Bd. 64. N 5/6. S. 81–87; *он же (Чубинашвили).* Грузинское чеканное искусство VIII–XVIII в. Тб., 1957. С. 19. Табл. 141 (на груз. яз.); *он же.* Грузинское чеканное искусство. Тб., 1959. С. 42–48, 60–66, 319–324. Ил. 62, 223, 388–390; *Амиранашвили Ш. Я.* История груз. искусства. М., 1950. Т. 1. С. 216. Табл. 120; *он же.* Грузинское чеканное искусство: Исслед. по истории груз. средневек. искусства. Тб., 1959. С. 60–66. Ил. 223, 388–390; *idem (Amiranashvili).* Les emaux de Georgie. P., 1962. P. 25–28, 38, 39; *Wessel K.* Die byzantinische Emailkunst. S. l., 1967. S. 47, 48, 110. Tabl. 6; *Мачабели К. Г.* Традиции в раннесредневек. чеканке Грузии / 2-й междунар. симп. груз. искусства. Тб., 1977. С. 4–9 (на груз. яз.); *Банк А. В.* Прикладное искусство Византии IX–XII вв. М., 1978. С. 69, 70. Рис. 57, 58; *Хускивадзе Л. З.* Грузинские эмали. Тб., 1981. С. 37–50, 66, 67. Табл. 1–3, 24; *она же.* Средневековые перегородчатые эмали / 4-й междунар. симп. груз. искусства. Тб., 1983. С. 22, 23, 28, 29, 41, 92, 93, 116; Jewellery and Metalwork in the Museums of Georgia. Leningrad, 1986. Ill. 106–108, 176; Грузинские иконы / Сост.: Т. А. Сакварелидзе. Тб., 1994. С. 10, 28 (на груз. яз.).

Т. А. Сакварелидзе, Л. З. Хускивадзе

Мартвильское Четвероевангелие (НЦРГ. S 391) было создано в М. в 1050 г. по заказу Иване Парджаниани (Л. 186 об.) каллиграфами Арсением (Л. 144, 186 об.) и Иоанном Месвете (Л. 186 об.), является образцом груз. рукописной книги рубежа X и XI вв. Рукопись (23×19 см) выполнена на пергамене желтоватого цвета, дошла не полностью, включает 186 листов. Была иллюминирована, сохранились изображения евангелистов Матфея и Луки (Л. 1 об., 2, краска отслаивается), хранится без обложки. Текст разбит на 2 столбца и написан по-разному: листы 3–132 выполнены письмом асомтаврули (мргвловани), листы 133–186 — письмом нусхури. Заглавия и значительные места выполнены киноварью, основной текст — коричневыми чернилами. 1-я часть, письма асомтаврули, лишена оформления и цветных инициалов. В тексте, написанном нусхури, многочисленные инициалы представлены несколькими вариантами одной и той же буквы, в чем проявилась богатая фантазия мастера Арсена. Инициалы имеют вид конкретного рисунка, обведены киноварью и закрашены прозрачной краской редкой по сочетаемости цветовой гаммы (зеленый, желтый, оранжевый), для них характерны мастерски выполненные узлы, висячие листья, вписанные в буквы кресты разной конфигурации, человеческие лица, вписанные в круг (Л. 158, 180 об.) и др.

Миниатюры представлены в совсем иной манере. Евангелисты изображены в полный рост на сложенном вдвое листе, фигуры симметричны, повернуты друг к другу (в движении шаг вперед), с раскрытыми книгами в руках. Этот иконографический тип не так часто встречается в оформлении Четвероевангелий, его возникновение и распространение относят к периоду не позднее X в. Н. П. Кондаков условно назвал его «евангелист, на ходу читающий раскрытую книгу» (*Кондаков.* 1876. С. 248–249), А. М. Френд — «евангелист, который направляется вперед, держит книгу обеими руками, чтобы представить свой труд Иисусу Христу» (*Friend.* 1927. P. 134). Фигуры написаны в богатой многослойной живописной

манере, рисунок несколько жесткий, без использования золотой краски. Одежды евангелистов выполнены с чередованием цвета: на ап. Матфее серовато-розовый хитон и серовато-лиловый гиматий, на ап. Марке наоборот. Лики выписаны выразительно, с использованием зеленоватой охры, мягко моделируемой светло-красной охрой. Фон голубой, позем темно-зеленый, фигуры окружены широко орнаментированным сводом (охра), колонны к-рого опираются на ступенчатые базисы; благодаря схематичному рисунку 2 коротких листьев капители разноцветные (темно-зеленые и оранжевые), около пят арки парами расположены большие разноцветные листья аканта (один направлен вверх, другой вниз), также по листу помещено у базисов колонн.

На примере Четвероевангелия можно наблюдать перемены, происходившие в груз. книгописании на рубеже X и XI вв., когда сменялся вид письменности (асомтаврули уступил место нусхури), программа оформления текста стала более разнообразной. Отчетливой становится тенденция превращения заглавных букв в инициалы (Л. 61 об.), появляется монограмма (Л. 95 об.), что также отмечено и в рукописях X в. (*Джручское I Четвероевангелие*, Пархальское Четвероевангелие, Мцхетская Псалтырь). Иконография исполнения фигур евангелистов указывает на художественные подходы 2-й пол. X в. (миниатюры помещены в начале текста на отдельном листе, открытая аркада свода не имеет антаблемента, появились крупные стилизованные листья аканта, полнорослые фигуры, отсутствует таблица евангельских зачал) и на восточнохрист. оригинал раннего периода, который был переработан в визант. и груз. искусстве миниатюры IX–X вв.

Ист.: *Цагарели А. А.* Сведения о памятниках груз. письменности. СПб., 1889. Т. 1. Вып. 2. С. XXIX; *Каричашвили Д.* Каталог книгохранилища Общества распространения грамотности среди грузин. Тифлис, 1905. С. 52 (на груз. яз.); Образцы декоративного убранства груз. рукописей: Альбом из 32 таблиц / Введ., примеч.: Р. Шмерлинг. Тб., 1940. С. 43–45. Рис. 6; Описание груз. рукописей бывшего Общества распространения грамотности среди грузин: Колл. S / Сост.: Е. Метревели и др. Тб., 1959. Т. 1. С. 489–490 (на груз. яз.); Миниатюра евангелиста Матфея // Грузинская рукопись: Альбом. Тб., 2009 (на груз. яз.); Грузинская рукописная книга V–XIX вв.: Альбом / Сост.: Н. Чхиквадзе и др. Тб., 2012. С. 40–41 (на груз. яз).

Лит.: *Кондаков Н. П.* История визант. искусства и иконография по миниатюрам греч. рукописей. Од., 1876; *Friend A. M.* The Portraits of the Evangelists in Greek and Latin Manuscripts // AJA. 1927: Art Studies. P. 114–147; *Шмерлинг Р.* Художественное оформление груз. рукописной книги IX–XI вв. Тб., 1979. Т. 2. С. 73–79; *Мачавариани Е.* Грузинские рукописи: Вопросы письменности и убранства. Тб., 2012 (на груз. яз.).

И. Чичинадзе

МАРТИ́Н (XII в.), прп. (пам. 27 июня, в 3-ю Неделю по Пятидесятнице — в Соборе Белорусских святых), Туровский. «Слово о Мартине мнисе, иже бе в Турове у церк-

Прп. Мартин Туровский. Фрагмент иконы «Собор Белорусских святых». Нач. XXI в. (Покровский кафедральный собор, Гродно)

ви святую мученику Бориса и Глеба един живый о Бозе» содержится в учительном разделе пространной редакции нестишного Пролога и присутствует во всех списках этого памятника. По мнению исследователей, «Слово...» является произведением 2-й пол. XII в., созданным в Турове (*Popppe.* 1968; *Галко.* 2003; *Лосева.* 2009. С. 232–233). Текст памятника издавался митр. *Макарием (Булгаковым)* (по Прологу РГБ. Рум. № 321, 2-я пол. XV в.), Д. И. *Абрамовичем* (текст Пролога ГИМ. Усп. № 3 перг., 1410–1425 гг.) и О. В. Лосевой (текст Прилуцкого Пролога 1-й четв. (нач. ?) XV в. с разночтениями по 3 др. спискам 1-й пол. XV в.: ГИМ. Усп. № 3 перг., РГБ. Рогож. № 511 и РГБ. Больш. № 188). В 40-х гг. XVI в. «Слово...» было включено в состав Великих *Миней-Четьих* свт. *Макария* под 2 мая, а также опубликовано в печатном Прологе 1643 г.

В «Слове...» повествуется о явлении и чудесном исцелении М. святыми князьями-страстотерпцами *Борисом и Глебом* Владимировичами. М. был поваром Туровских епископов Симеона, Игнатия, Иоакима и Георгия (из них только Иоаким известен по летописям; он был поставлен во епископы в 1144 г., а в 1146 г. принудительно уведен в Киев кн. *Изяславом (Пантелеимоном) Мстиславичем* — ПСРЛ. Т. 2. Стб. 314; Т. 1. Стб. 314; Т. 25. С. 38). По старости М. был отправлен на покой, принял монашеский постриг и в полном уединении жил в епископском *туровском во имя святых Бориса и Глеба мужском монастыре* «на болоньи» (т. е. низменном поречье или, вероятно, на о. Болонье, недалеко от Турова на р. Припять).

Однажды М. заболел и был не в силах подняться, чтобы напиться. Никто не мог посетить его, т. к. из-за весеннего разлива около монастыря высоко стояла вода. На 3-й день к нему в келью вошли двое молодых людей и напоили старца. М. не узнал святых Бориса и Глеба, приняв их за «детских» — членов младшей дружины пинского кн. Ярослава Георгиевича (упом. в летописях под 1183 г. в качестве участника похода на половцев — ПСРЛ. Т. 2. Стб. 631). Они пожелали старцу здоровья и исчезли, а М. почувствовал, что поправился, и понял, что его исцелили князья-страстотерпцы. Обо всем происшедшем старец рассказал своему духовному отцу. В течение года после этого М. не болел.

Впосл. грань между житийным и учительным разделами Пролога начала стираться и главный персонаж «Слова...», М., стал восприниматься как святой. Канонизация М. подтверждена включением его имени в Собор Белорусских святых, празднование к-рого установлено 3 апр. 1984 г. по инициативе митр. Минского и Белорусского *Филарета (Вахромеева)* и по благословению патриарха Московского и всея Руси *Пимена*. В пос. Желудок Щучинского р-на Гродненской обл. Белоруссии (Гродненская епархия) в честь М. был построен храм, освященный 5 сент. 1998 г.

Определением Архиерейского Собора РПЦ об общецерковном прославлении ряда местночтимых святых 3 февр. 2016 г. имя М. было включено в месяцеслов РПЦ для общецерковного почитания.

Ист.: *Макарий.* История РЦ. 1995. Кн. 2. С. 583; *Абрамович Д. И.* Жития св. мучеников Бориса и Глеба и службы им. Пг., 1916. С. 199; *Лосева О. В.* Жития рус. святых в составе древнерус. Прологов XII — 1-й трети XV вв. М., 2009. С. 419–420.

Лит.: *Барсуков.* Источники агиографии. Стб. 356–357; *Леонид (Кавелин).* Св. Русь. С. 206–207; *Poppe A.* Państwo i Kościoł na Rusi w XI w. Warsz., 1968. S. 185–186; *Галко В. І.* Кірыла Турайскі і яго спадчина // Беларуски гістарычны часопис. 1993. № 3. С. 29–34; *он же.* Слово о Мартине, мнихе Туровском // Щапов. Памятники. 2003. С. 207–208; *Филарет (Гумилевский).* РСв. 2008. С. 353–354.

О. В. Лосева

МАРТИ́Н, мч. (пам. греч. 7 дек.) — см. в ст. *Приск, Мартин и Николай,* мученики (пам. греч. 21, 22 сент., 7 дек.).

МАРТИ́Н [Мартин Бракарский, Думийский; лат. Martinus Bracarensis, Dumiensis] († 20 апр. 579/80), св. (пам. зап. 20 марта; перенесение мощей 22 окт.), еп. Бракары Августы (ныне Брага, Португалия), противник *арианства.*

Источники. Сведения о жизни и деятельности М., содержащиеся в его произведениях, как правило, немногочисленны, исключение составляют пролог к трактату «Правило добродетельной жизни» и стихотворная эпитафия, традиционно приписываемая святому (атрибуция сомнительна). Более информативны сочинения авторов VI–VII вв. Так, ученик М. диак. Пасхазий Думийский посвятил ему свой перевод «Изречений святых отцов» (см. *Apophthegmata Patrum*) на лат. язык (A Versão Latina por Pascásio. 2011. P. 165–166). Сохранилось адресованное М. послание *Венанция Фортуната* (*Venant. Fort.* Ad Martinum episcopum Galliciae // MGH. AA. 1881. T. 4. Pars 1. P. 101–103). Кроме того, Венанцию Фортунату принадлежит стихотворное посвящение М., написанное после смерти святого (Ibid. P. 104–106). О деятельности епископа говорится в «Истории франков» св. *Григория Турского* (*Greg. Turon.* Hist. Franc. 37), а также в его кн. «О чудесах св. Мартина Турского» (*Idem.* De mirac. 11). Св. *Исидор Севильский* сообщает о М. в соч. «О знаменитых мужах», где ему посвящена отдельная глава (*Isid. Hisp.* De vir. illustr. 35), и в «Истории свевов» (*Idem.* Hist. 90–91). Святой упоминается в актах X Толедского Собора 656 г. (см. *Толедские Соборы*) и во фрагментах из «Хроники» Максима, еп. Цезаравгусты (ныне Сарагоса), но при этом сведения о М. отсутствуют в актах III Толедского Собора 589 г., а также в «Хронике» Иоанна, аббата Бикларского мон-ря (см. *Иоанн Бикларийский*).

Жизнь. Традиционно считается, что М. род. в Паннонии, хотя упоминание о паннонском происхождении М. в поэтическом произведении Венанция Фортуната (откуда его заим-

Св. Мартин, еп. Бракары Августы. Миниатюра из рукописи «Codex Albendensis». Ок. 976 г. (Matrit. 1791-2)

ствовали Григорий Турский и автор эпитафии, приписываемой М.) могло быть лишь художественным приемом, призванным провести параллель между М. и св. *Мартином,* еп. г. Туроны (ныне Тур) († 397) (*Nascimento.* 2006. P. 89–96; *Espírito Santo.* 2007. P. 267–269).

В ранних жизнеописаниях М. упоминается о его путешествии на Восток, по-видимому в Палестину. В историографии сложилось представление о том, что на Востоке М. изучал греч. язык, богословие и философию. Из сообщения Григория Турского известно, что еще до отъезда в Галлецию (ныне Галисия) М. был рукоположен во пресвитера, однако вопрос о том, принял ли он тогда же монашеский постриг, остается открытым. В наст. время на основе анализа сочинений и переводов М. некоторые ученые подвергают сомнению его непосредственное знакомство с традициями вост. монашества. Кроме того, ряд исследователей считают уровень владения М. греч. языком довольно низким и ставят под вопрос вероятность палестинского (и в целом византийского) образования М., а также самого путешествия на Восток (см.: *Espírito Santo.* 2007. P. 270). Согласно Венанцию Фортунату, М. прибыл, «как утверждают» (ut perhibent), «из страны римлян» (e parte Quiritis) (*Venant. Fort.* Ad Martinum episcopum Galliciae. 21). На этом основании было выдвинуто предположение, что М. проходил обучение в Риме (см.: *Ribeiro Soares.* 1963).

Согласно традиц. т. зр., после путешествия по Палестине М., вероятно, вновь посетил Паннонию, а затем прибыл в Галлию, где познакомился с Венанцием Фортунатом. Ок. 550 г. самостоятельно или в составе некой миссии М. отправился морским путем в королевство свевов, к-рое в кон. V–VI в. находилось в достаточно устойчивых взаимоотношениях с меровингской Галлией (об этом, а также о предпосылках обращения свевов в Православие подробнее см.: *Violante Branco.* 1999. P. 64–78). Ряд исследователей выдвигают предположение, согласно к-рому во времена М. в Паннонии продолжали жить свевы, сохранившие культурные связи с Пиренейским п-овом. Благодаря этому М. мог владеть к.-л. из герм. языков, что якобы определило выбор региона для проповеди, однако данная гипотеза едва ли может быть подтверждена источниками. Высказывались также предположения о том, что инициатором миссии М. мог быть либо визант. имп. *Юстиниан I* (527–565), стремившийся усилить политическое влияние Византии на Пиренейском п-ове (*Šašel.* 1978), либо папа Римский *Вигилий* (537–555), целью к-рого было распространение правосл. веры на территории Испании (*Ribeiro Soares.* 1963).

Согласно сообщению Григория Турского, время прибытия М. совпало со временем, когда в Бракару Августу по просьбе короля свевов Харарика (ок. 550–558/9) была перенесена реликвия св. Мартина Турского. Согласно соч. «О чудесах св. Мартина», после молитвы перед этой реликвией исцелился от проказы сын Харарика, в результате чего король и весь двор перешли в Православие. Традиционно считается, что отход королевства свевов от арианства связан с деятельностью М., хотя об этом не упоминают ни Венанций Фортунат, ни Григорий Турский. Впервые о главенствующей роли М. в обращении свевов сообщает Исидор Севильский, относя принятие ими православной веры ко времени правления кор. Теодемира (561/6–570).

Вскоре после переезда в Галлецию М. основал мон-рь в Думии (ныне

Думи в черте г. Брага). Вероятно, обитель была построена при базилике, посвященной св. Мартину Турскому (о базилике упом. у Григория Турского; подробнее см.: *Ferreira de Sousa*. 1980. P. 22). В ходе археологических раскопок (ведутся с 1987) на месте рим. виллы в Думи были обнаружены остатки базилики и мон-ря, построенных в 1-й пол. VI в. (с 2006 здесь действует музей). Возможно, именно в этой базилике М. был рукоположен во епископа Думийского. Григорий Турский отмечает, что это произошло вскоре после прибытия реликвии св. Мартина Турского. По более поздним источникам, епископское рукоположение М. состоялось в 556 г.

Исидор Севильский сообщает, что М. основал множество мон-рей, однако вопрос о масштабе и характере его деятельности как реформатора монашества на территории королевства свевов остается дискуссионным. Долгое время в историографии господствовало представление о том, что М. перенес в королевство свевов традиции вост. монашества, основал там скрипторий и школу переводчиков. Однако знакомство с сочинениями М., посвященными монашеству, позволяет сделать вывод об отсутствии в них вост. влияния (*Ribeiro Soares*. 1963. P. 235–270). По-видимому, произведения прп. *Иоанна Кассиана Римлянина*, на к-рые опирался М., ко времени его приезда были уже хорошо известны в Бракаре Августе. Маловероятно, что именно М. стал основателем переводческой школы в Думии, т. к. между его прибытием туда и завершением работы диак. Пасхазия Думийского над лат. переводом «Изречений святых отцов» прошло всего 5 лет. По мнению А. ду Эшпириту Санту, ко времени начала деятельности М. в иберо-романской среде на территории королевства свевов благодаря связям с Сев. Африкой и Юж. Галлией уже существовала традиция изучения греч. языка и философии (см.: *Espírito Santo*. 2007. P. 269). В любом случае меровингское влияние, проводником к-рого скорее всего являлся М., стало важным фактором в формировании пиренейской монашеской традиции (*Linage Conde*. 1981). В мае 561 г. М. принял участие в I Бракарском Соборе, созванном кор. Ариамиром (558/9–561/6). В большей части рукописей с актами Собора М. упомянут в списках епископов на 2-м месте, сразу после Лукреция, еп. Бракары Августы. Нек-рые исследователи предполагают, что составителем соборных актов был М.

На I Бракарском Соборе была осуждена ересь *Присциллиана*, к-рая в актах сравнивается со лжеучениями *Маркиона, Павла Самосатского, Мани* и др. ересиархов. В правилах Собора (изд.: Opera omnia. 1950. P. 105–115; Concilios visigóticos e hispano-romanos / Ed. J. Vives. Madrid etc., 1963. P. 65–77) утверждалась приверженность положениям *Никейского Символа веры*, в т. ч. вере в единосущие Лиц Св. Троицы, а также перечислялись еретические воззрения, приписываемые Присциллиану: равенство Бога и сатаны, создание последним человеческого тела и др. (каноны с 4-го по 17-й). Собор постановил провести унификацию правил церковного пения, порядка литургических чтений в праздничные дни, формул священнического благословения в чине мессы — «Господь да будет с вами» (Dominus sit vobiscum), а также чина таинства Крещения. Кроме того, были приняты постановления, касавшиеся дисциплинарных вопросов: о запрете рукополагать священников на территории др. диоцеза без согласия местного епископа, о запрете хоронить на кладбищах оглашенных, самоубийц и казненных; особо оговаривалась невозможность общения с отлученными от Церкви. В 563 г. акты Собора были утверждены папой Римским *Иоанном III* (561–574).

После смерти еп. Лукреция М. стал его преемником (точная дата неизв.). Как глава церковной провинции, он участвовал в адм. реформе свевской Церкви, о к-рой известно из «Parrochiale suevum» (или «Divisio Theodemiri») (изд.: *David*. 1947. P. 1–89; Itineraria et alia geographica. Turnhout, 1965. Vol. 1. P. 412–420. (CCSL; 175)). В большинстве рукописей «Parrochiale suevum» имеется вступление, где сообщается, что в 569 г. кор. Теодемир созвал Собор в Луке (ныне Луго) «для укрепления кафолической веры». На Соборе было принято решение об увеличении числа еп-ств с 5 до 13, чтобы каждый епископ в течение года имел возможность осуществить визитацию всех приходов своего диоцеза (общее число приходов в тот период — 134). Помимо митрополии Бракары Августы была создана церковная провинция с центром в Луке. Достоверность сведений о Соборе в Луке часто подвергается сомнению, поскольку неизвестны к.-л. варианты соборных актов, кроме «Parrochiale suevum». При этом датировка последнего является спорной, в некоторых рукописях организатором Собора назван кор. Мирон (570–583). Однако в любом случае адм. реформа была проведена до II Бракарского Собора (июнь 572), в актах к-рого она упомянута (см.: *David*. 1957).

М. был председателем на II Бракарском Соборе. Согласно актам (изд.: Opera omnia. 1950. P. 116–123; Concilios visigóticos e hispano-romanos. Madrid etc., 1963. P. 77–106), основной темой Собора стала церковная дисциплина; лишь в последнем, 10-м каноне вновь осуждалась ересь присциллианства. Согласно 1-му канону, епископы были обязаны регулярно посещать все свои приходы для проверки того, как клирики совершают таинства и наставляют катехуменов при подготовке к крещению. Особое внимание в тексте канона уделено проповеди против идолопоклонничества, адресованной буд. христианам (эта тема подробнее рассмотрена М. в трактате «О наставлении селян» (De correctione rusticorum)). Бóльшая часть канонов (с 3-го по 8-й) посвящена осуждению симонии, в частности взимания платы за совершение таинств (со ссылками на правила *Эльвирского Собора*, а также *Вселенского IV Собора*). Второй канон содержит обвинения епископов в злоупотреблениях по отношению к подчиненным им клирикам. В 9-м каноне речь шла об определении дат переходящих праздников. Кроме того, на II Бракарском Соборе были одобрены «Главы Мартина» (Capitula Martini; Capitula ex orientalium Patrum synodis), к-рые включали выполненный или отредактированный М. перевод канонов Восточной Церкви на лат. язык (подробнее см. в разд. «Сочинения»).

Считается, что М. принимал активное участие в проповеди Православия среди арианского населения королевства свевов; значительное влияние он оказал на королей Теодомира и Мирона. Кор. Мирону, в частности, адресован трактат М. «Правило добродетельной жизни» (Formula vitae honestae). Распространение Православия играло и важную политическую роль, поскольку гос-ву свевов были необходимы

союзники в борьбе с арианским Вестготским королевством; важное место среди возможных союзников свевов занимало Франкское гос-во. М., вероятно, содействовал заключению союза с франками (550), а также участвовал в организации посольства, в 580 г. отправленного кор. Мироном ко двору кор. *Гунтрамна* (561–592).

М. умер незадолго до падения государства свевов (585). Датой смерти святого считается 20 апр. 579/80 г. Был погребен в Думийском монастыре.

Сочинения. ***Церковно-канонические.*** 1. Послание «О тройном погружении» (Epistola ad Bonifacium de trina mersione; CPL, N 1085; изд.: PLS. 4. Col. 1393–1395; Opera omnia. 1950. P. 256–258; испан. пер.: Obras completas. 1990. P. 165–169) известно по единственной рукописи кон. XVI в. Послание представляет собой ответ некоему еп. Бонифацию, к-рый занимал кафедру в Испании (на территории Вестготского королевства) или в Сев. Италии. От странников, прибывших из Галлеции, еп. Бонифаций узнал о якобы принятом у свевов троекратном произнесении тайносовершительной формулы Крещения. В послании М. подчеркивал, что всецело следует установленному Соборами чинопоследованию, к-рое включает троекратное погружение при однократном произнесении формулы «во имя Отца, и Сына, и Святого Духа». М. указывал на апостольское происхождение данного чина, хотя некоторые священники могли допускать отступления от принятой практики. При этом троекратное погружение с троекратным произнесением тайносовершительной формулы означало бы, по мнению М., принадлежность священника к арианам, а однократное погружение и однократное произнесение формулы — к сторонникам ереси *Савеллия*.

2. «Главы Мартина» (Capitula Martini; Capitula ex orientalium Patrum synodis; изд.: Opera omnia. 1950. P. 123–144; испан. пер.: Obras completas. 1990. P. 115–132) содержат перевод с греч. языка на латынь постановлений Соборов Восточной Церкви IV в. «Главы...» представляют собой 1-й в испан. традиции канонический сборник с изложением правил по систематическому, а не по хронологическому принципу. В предисловии к сборнику М. отмечает, что его основной целью было исправление ошибок, имевшихся в старых переводах. «Главы...» посвящены Нитигизию, еп. Лука (ок. 570 — ок. 585), и другим епископам его провинции. Сборник состоит из 84 глав. Каноны 1–68 посвящены клиру, 69–84 — мирянам. Рассмотрен широкий круг вопросов: избрание епископов, отношение к церковному имуществу, литургические установления (включая празднование Пасхи, совершение таинства Крещения).

Неизвестно, опирался ли М. при составлении сборника непосредственно на акты вост. Соборов или руководствовался некой компиляцией. К. Брандан предполагал, что М. серьезно переработал греч. каноны для того, чтобы адаптировать их к галлецийским реалиям (*Brandão.* 1803. P. 84–86). Впосл. было выдвинуто предположение о том, что ряд канонов, содержащихся в «Главах...» и не имеющих прямого соответствия в актах канонов Восточной Церкви, составлен самим М., поскольку он рассматривал сходные вопросы в соч. «О наставлении селян» (см.: *McKenna S.* Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the Fall of the Visigothic Kingdom. Wash., 1938. P. 84–86). Несмотря на связь М. с франк. традицией, в «Главах...» отсутствуют к.-л. параллели с постановлениями галльских Соборов (*Martínez Díez.* 1967).

Пастырские. Соч. «О наставлении селян» (или «Об исправлении простецов»; De correctione rusticorum; CPL, N 1086; изд.: PLS. 4. Col. 1395–1403; Opera omnia. 1950. P. 183–203; испан. пер.: Obras completas. 1990. P. 143–153) входит в состав более 10 средневек. рукописей, самая ранняя из которых датируется VII в. Поскольку 1-й канон II Бракарского Собора предписывал каждому епископу совершать обязательную визитацию своего диоцеза, М. адресовал одному из участников Собора, еп. Полемию, произведение, содержащее материал для катехизации малообразованной паствы (rustici); нек-рые исследователи предполагали, что слово «rustici» использовалось М. для обозначения язычников.

Соч. «О наставлении селян» состоит из 19 глав. Оно начинается с повествования о создании неба и земли, а также о сотворении ангелов. Стоявший во главе всех проч. духовных творений ангел (archangelus) не пожелал славить Творца и из-за гордыни был низвержен с небес. Лишившись небесного света, он стал диаволом, изобретателем зла. Далее М. описывает красоты земного рая, создание Адама и Евы и их грехопадение. Идолопоклонничество возникло после потопа среди потомков Ноя, к-рые, «отбросив Творца и обратившись к творениям», стали почитать солнце, луну, звезды и воды как божества (ср.: Рим 1. 22–25). Падшие ангелы, принявшие имена античных богов (в сочинении упом. Юпитер, Венера, Марс и Сатурн), совершают ужасные преступления, искушают простецов, заставляя их приносить жертвы и поклоняться животным. В заключение трактата М. описывает добровольную жертву, принесенную Спасителем на Кресте для искупления людей от грехов, первым из которых названо идолопоклонничество (М. дополняет т. о. перечень грехов, содержащийся в Мф 15. 19). Особо подчеркивается значение таинства Крещения. Святой последовательно критикует предсказания, заговоры и амулеты, уделяет внимание календарным вопросам (осуждаются традиция называть дни недели в честь языческих богов, празднование начала года в январские календы, а также др. нехрист. торжества).

Соч. «О наставлении селян» написано нарочито упрощенным языком с использованием вульгаризмов. Ряд исследователей полагают, что нек-рые языческие практики описаны М. на основе обычаев, свидетелем к-рых он был. Тем не менее попытки реконструировать исходя из данного сочинения реально существовавшие в Галлеции обычаи и культы и установить их связь с более поздними (в т. ч. этнографическими) данными остаются предметом дискуссии. Возможно, соч. «О наставлении селян» было предназначено для уже христианизированной аудитории. Наиболее заметно влияние на сочинение М. трактата блж. *Августина* «Об обучении оглашаемых» (De catechizandis rudibus); вероятно также использование М. при описании добрых и злых ангелов сведений, содержащихся в трактате «О Граде Божием» (*Aug.* De civ. Dei. 12. 1–2). Кроме того, М. использовал проповеди свт. *Кесария,* еп. Арелатского, свт. *Максима,* еп. Туринского, и *Никиты,* еп. Ремесианского. Тем не менее авторство основной части сочинения принадлежит самому М.

Считается, что произведение М. оказало большое влияние на календарную практику, принятую на Пиренейском п-ове. Так, в текстах 1-й пол. VII в. отсутствуют названия дней недели, связанные с языческими богами (сохранившиеся в совр. португ. языке). Кроме того, приведенная в сочинении формула отречения от сатаны (*Mart. Brac.* De correct. rust. 15) повлияла на вестгот. литургическую традицию; эта формула встречается в произведениях еп. *Ильдефонса* Толедского, *Беата Лиебанского* и Этерия, еп. Оксоменского (ныне г. Эль-Бурго-де-Осма, Испания). Соч. «О наставлении селян» было широко распространено во Франкском королевстве и легло в основу ряда позднемеровингских текстов: фрагменты сочинения М. использованы в анонимной гомилии (Homilia sacra; вероятно, нач. VII в.), в проповеди св. *Элигия,* еп. Новиомага (ныне Нуайон, Франция) (VII в.; CPL, N 2096), а также в «Извлечениях из некоторых канонических книг» (Scarapsus de singulis libris canonis, также Dicti Pirmini) св. Пирмина из мон-ря Райхенау (1-я пол. VIII в.), к-рый не только цитирует фрагменты сочинения М., но и заимствует его структуру. Благодаря труду св. Пирмина соч. «О наставлении селян» оказало влияние на англосаксон. лит-ру, в частности на трактат Эльфрика, аббата мон-ря Эйншем († ок. 1010), «О ложных богах» (De falsis deis).

Влияние произведения М. сохранялось и в каролингский период: соч. «О наставлении селян» содержится в ряде манускриптов VIII–IX вв., кроме того, его использовал *Рабан Мавр* в гомилии «Против языческих заблуждений» (Contra paganicos errores) (см.: *Нет.* 2001).

Нравственно-аскетические. 1. Три небольших моральных трактата — «Ради избавления от хвастовства» (Pro repellenda iactantia; CPL, N 1082; изд.: PL. 72. Col. 31–36; Opera omnia. 1950. P. 65–69; испан. пер.: Obras completas. 1990. P. 73–78), «О гордыне» (De superbia; CPL, N 1083; изд.: PL. 72. Col. 35–38; Opera omnia. 1950. P. 69–73; испан. пер.: Obras completas. 1990. P. 79–84) и «Поощрение к смирению» (Exhortatio humilitatis; CPL, N 1084; изд.: PL. 72. Col. 35–38; Opera omnia. 1950. P. 74–79; испан. пер.: Obras completas. 1990. P. 85–91) — известны только в 2 средневек. рукописях: Эскориальском кодексе X в. и манускрипте 1-й пол. XIII в., также хранящемся в б-ке Эскориала и происходящем из мон-ря Сан-Сальвадор-де-Онья (ныне пров. Бургос, Испания). Эти сочинения были упомянуты иезуитом Хуаном де Марианой (1536–1624) в «Истории Испании» (1592) среди произведений М.; впервые опубликованы испан. историком и антикваром Х. Тамайо де Саласаром во 2-м т. «Испанского Мартиролога» (1652) на основе неск. неизвестных в наст. время рукописей, одна из к-рых, вероятно, восходила к Эскориальскому кодексу. Трактат «Поощрение к смирению» был издан в 1778 г. на основе рукописи из монастыря Сан-Сальвадор-де-Онья в составе собрания сочинений Исидора Севильского.

Трактаты М. на моральные темы тесно связаны между собой, что впервые было отмечено К. П. Каспари (*Caspari.* 1883. P. XXIX–XXXII). Так, в конце соч. «Ради избавления от хвастовства» говорится, что хвастовство порождает больший грех — гордыню, к-рая будет рассмотрена в следующем трактате. Спасение же от этих грехов следует искать в смирении, ставшем темой 3-го трактата. Сохранившиеся тексты не содержат посвящений, в связи с чем нельзя судить ни об обстоятельствах их создания, ни о первоначальной структуре текста. На основе упоминаний царя Давида в трактате «О гордыне» делалось предположение, что адресатом данных текстов мог быть король свевов либо один из его приближенных. Тем не менее в трактате содержатся отсылки к соч. «О правилах общежительных монастырей» и к «Собеседованиям» прп. Иоанна Кассиана Римлянина; особое значение придается отшельничеству (*Espírito Santo.* 2014). Возможно, трактат «О гордыне», составленный, по-видимому, до того, как М. занял архиепископскую кафедру, был адресован монахам. Известно также, что при написании 3 моральных трактатов М. опирался на сочинения блж. Августина, вопрос же о влиянии на его тексты устава прп. *Венедикта Нурсийского* остается спорным.

2. Соч. «О гневе» (De ira; CPL, N 1081; изд.: PL. 72. Col. 41–50; Opera omnia. 1950. P. 150–158; испан. пер.: Obras completas. 1990. P. 133–141) создано вскоре после II Бракарского Собора по просьбе Витимира (Виттимера), еп. Аурии (совр. Оренсе, Испания). Сочинение содержится в Эскориальском кодексе X в. и в мадридской рукописи XVII в. Вместе с др. моральными трактатами М. оно упомянуто Хуаном де Марианой и впервые опубликовано Тамайо де Саласаром. В работе над произведением М. опирался на одноименный трактат Сенеки: в ряде случаев прибегал к парафразам, большое число выражений античного философа было сохранено без изменений, лишь вступление и заключительные слова полностью написаны М. (*Bickel.* 1905. S. 535–542; *Ferreira de Sousa.* 1995). При этом он существенно изменил структуру текста Сенеки, создав последовательные описания внешних проявлений гнева, его последствий и способов его усмирения (*Barlow.* 1937).

3. Соч. «Правило добродетельной жизни» (Formula vitae honestae; CPL, N 1080; изд.: PL. 72. Col. 21–28; Opera omnia. 1950. P. 236–250; испан. пер.: Obras completas. 1990. P. 155–163) в средние века было распространено более всех др. произведений М. (известно ок. 600 рукописей). О сочинении упоминает уже св. Исидор Севильский, к-рый называет его «О различиях четырех добродетелей». Принятое в наст. время название впервые встречается в кн. «О знаменитых мужах» (De viris illustribus) Сигиберта из Жамблу († 1112). Самые ранние сохранившиеся рукописи относятся к IX–X вв., известны ок. 12 манускриптов этого периода. В части из них трактат не содержит названия и указания на авторство, а также посвящения кор. Мирону. Впосл. подобный вариант, получивший распространение под названием «О четырех добродетелях» или «О четырех основных добродетелях» (De quattuor virtutibus (cardinalibus)), был приписан Сенеке. Впервые данная атрибуция зафиксирована в каталоге книг аббатства св. Эммерама в Регенсбурге (X в.), но широкое распространение она получила с XIII в., когда сочинение было переведено на провансальский, франц. и итал. языки. Сохранилось более 40 манускриптов XIV в. и ок. 200 — XV в. На него ссылались Винцентий из Бове, *Данте* Алигьери, Дж. Чосер, *Кристина де Пизан* и др. До XVI в. соч. «О четырех добродетелях» использовалось в качестве учебника в начальной школе (упом. среди учебников Гаргантюа в романе Ф. Рабле). Одним из пер-

вых, кто отвергли авторство Сенеки и атрибутировали трактат М., был Ф. *Петрарка* (1304–1374), однако его т. зр. получила распространение далеко не сразу. Как произведение Сенеки трактат вошел в неск. десятков инкунабул, самая ранняя из которых была издана И. Фустом и П. Шёффером в Майнце (1463). Впервые полный текст «Правила...» с верным указанием автора был напечатан в приложении к «Комментарию на Евангелие от Матфея» Кристиана из Ставло, изданном Я. Вимпфелингом в Страсбурге (1514). Тем не менее данное издание осталось малоизвестным, о чем свидетельствует включение трактата в Собрание сочинений Сенеки, подготовленное *Эразмом Роттердамским* (1515). Широкую известность это сочинение в авторстве М. приобрело после публикаций Э. Вине (1544), Ж. Кузена (1545) и М. де ла Биня (1575). Кроме того, на основе «Правила...» была написана глава трактата, известного как «De copia verborum» (остальной текст представляет собой компиляцию из посланий Сенеки) и сохранившегося в 30 рукописях, самые ранние из к-рых датируются XII в. Трактат «De copia verborum» также приписывался Сенеке, высказывалось даже предположение, что он был адресован ап. Павлу.

Как сообщается во вводной главе, «Правило...» написано по просьбе кор. Мирона. По всей видимости, сочинение следует отнести ко времени после II Бракарского Собора. Обращаясь к королю, М. обещает посвятить свое сочинение не «трудным и превосходным» делам (illa ardua et perfecta), к-рые могут совершить лишь немногие святые, а тому, что доступно и мирянам. Соответственно излагаемые им правила он будет черпать не из Свящ. Писания, а из «естественного закона человеческого разума» (naturali... humanae intellegentiae lege — *Martini episcopi Bracarensis* Formula vitae honestae. 1). В основной части «Правила...», разделенной на 8 (в некоторых редакциях на 4) глав, М. рассматривает 4 основные добродетели, известные в платоновской традиции: благоразумие, великодушие, воздержание, справедливость. В заключение М. доказывает, что предпочтение следует отдать 1-й из них, ибо именно благоразумие дает возможность истинного понимания мира из природы вещей. М. не указывает произведение, на к-рое он опирался при рассмотрении моральных вопросов. По всей видимости, это был утраченный трактат Сенеки «Об обязанностях» (De officiis). Выдвигались также предположения о влиянии др. утраченного трактата Сенеки — «Увещания» (Exhortationes) (см.: *Bickel.* 1905). На основе текстологического анализа высказывается мнение, что текст М. весьма близок к тексту античного философа, но неизвестно, является ли «Правило...» эпитомой одного несохранившегося сочинения (подобно трактату «О гневе») или компиляцией нескольких текстов, а также насколько сильно переработана структура трактата.

Вопрос об участии М. в создании неск. компиляций, основанных на сочинениях Сенеки, остается предметом дискуссий. Наиболее известная из этих компиляций — «Книжечка о нравах» (Libellus de moribus), к-рая представляет собой собрание афоризмов, посвященных вопросам морали и частично заимствованных из произведений знаменитого стоика (авторство Сенеки указано в большинстве манускриптов), хотя и отмеченных влиянием христ. традиции. Сборник создан не позднее 2-й пол. VI в., поскольку 2 афоризма из него дословно цитируются в актах II Турского Собора (567). Хотя в ряде рукописей «Книжечка о нравах» следует сразу за несомненно аутентичными трактатами М. (в некоторых случаях ее объединяют с его соч. «О гневе»), уже Каспари показал отсутствие достаточных доказательств авторства святого (*Caspari.* 1883. S. XXXII–XXXVI). Несмотря на это, ряд исследователей утверждали, что М. является автором не только «Книжечки о нравах», но и 2 др. компиляций, основанных на произведениях Сенеки и приписывавшихся ему в рукописной традиции,— «О бедности» (De paupertate) и «Об избавлении от случайностей» (De remediis fortuitorum) (см.: *Ferreira de Sousa.* 1980. P. 29–31, 43–48). Тексты всех 3 компиляций остаются малоизученными (*Newman R.J.* Rediscovering the «De Remediis Fortuitorum» // AJPhil. 1988. Vol. 109. N 1. P. 92–107). Убедительные доказательства их принадлежности М. отсутствуют, хотя вероятно создание компиляций в рамках бракарской или думийской школы. Также высказывались предположения о том, что М. мог быть автором подложной переписки между Сенекой и ап. Павлом (*Gams P. B.* Die Kirchengeschichte von Spanien. Regensburg, 1864. Bd. 2/1. S. 473).

4. Сб. «Изречения египетских отцов» (Sententiae Patrum Aegyptiorum), также известный как «Книга старцев» (Liber Geronticon), представляет собой перевод части греч. свода Apophthegmata Patrum (в лат. традиции — «Жития отцов» (Vitae patrum)). Известны 8 рукописей, в состав которых входит текст этого сборника (в некоторых рукописях представлена его сокращенная редакция), все они также содержат перевод диак. Пасхазия Думийского. Две самые ранние рукописи происходят из Лиможа (X–XI вв.), из монастыря св. Доминика в Силосе (совр. пров. Бургос, Испания; XI в.), из монастыря *Монте-Кассино* (кон. XI в.). Кроме того, сборник М. упоминается в ряде рукописей IX–X вв. «Изречения...» опубликованы Х. Розвейде в приложении к изданию латинской версии Apophthegmata Patrum (1615) на основе неизвестного в наст. время манускрипта, происходящего из Толедо. Труд состоит из 110 изречений, многие из них представляют собой ответы на вопросы, связанные с монашеской жизнью. Последнее высказывание в издании Розвейде отнесено к собранию М., но скорее всего входит в корпус Пасхазия. Вероятно, компиляция была составлена между 556 и 561 гг., а выбор фрагментов был связан с проблемами, возникшими после основания Думийского мон-ря и в ходе реформы свевского монашества.

В сборнике рассматриваются темы покаяния, искушения, ручного труда, бедности и т. п. Вопрос о степени влияния на труды М. и Пасхазия переводов диак. Пелагия (папа Римский *Пелагий I* в 556–561) и диак. Иоанна (впосл. папа Римский Иоанн III), а также Псевдо-Руфина (PL. 73. Col. 739–810), которые к сер. VI в. уже получили распространение на Пиренейском п-ове, остается дискуссионным. Традиционно считалось, что перевод М. был выполнен с греч. рукописи, привезенной им с Востока. Однако греч. сборники, близкие по структуре к составленным М. «Изречениям...», неизвестны. Эшпириту Санту предположил, что М. и Пасхазий работали с собранием, задолго до этого имевшим хождение в мон-рях Бракары и, по всей

видимости, подготовленным в Сев. Африке (*Espírito Santo.* 2007. P. 266–267). Предположение о том, что «Изречения...» М. (наряду с переводом Пасхазия) могли служить уставом Думийской обители, пока не нашло подтверждения.

Стихи. Известен ряд поэтических произведений М., отмеченных влиянием Седулия и Сидония Аполлинария: поэтическая эпитафия (авторство М. оспаривается), надпись в монастырской трапезной (сохр. 5 дистихов, они составляют примерно $^1/_3$ оригинала) и посвящение св. Мартину Турскому, которое, вероятно, должно было быть помещено в базилике его имени в Бракаре. Поэтические тексты сохранились в составе 3 рукописей, 2 из к-рых были скопированы на территории Юж. Франции (VIII и IX вв.) и одна — в Толедо (IX–X вв.). Впервые опубликованы Ж. Сирмоном (1619) в составе сочинений св. Евгения, еп. Толедского.

Письма М., адресованные Венанцию Фортунату, по всей видимости, утрачены. Исидор Севильский упоминает об известном ему собрании посланий (volumen epistolarum) М. Высказывались предположения о том, что этот сборник мог быть идентичен манускрипту X в., хранящемуся в Эскориале и содержащему 5 моральных трактатов. Кроме того, Исидор Севильский упоминает «Правило веры и святого учения» (Regula fidei et sanctae religionis), к-рое, вероятно, представляло собой ныне утерянное собрание вероучительных определений, адресованное обратившимся в Православие арианам. В актах X Толедского Собора упомянуто о завещании М., однако его текст не приводится.

Распространенное в историографии мнение о М. как о «последнем представителе античной традиции на Пиренейском полуострове» (*Fontán Peuer.* 1986/1987. P. 199) в наст. время пересматривается. Доказано его ограниченное знакомство как с античной лит-рой, так и с греч. христ. традицией; истоки основных направлений его творчества остаются дискуссионными. Так, было выдвинуто предположение о связи рецепции Сенеки в произведениях М. с бенедиктинской традицией Монте-Кассино (*Violante Branco.* 1999. P. 84–85). Согласно мнению А. Феррейро и Э. К. Фоллиса, на М. оказало влияние учение *Оригена,* с к-рым он познакомился во время путешествия в Палестину; в этом случае отъезд М. на Запад был связан с осуждением оригенизма на *Вселенском V Соборе* (553). В целом данная теория представляется маловероятной (*Ferreiro.* 1983; *Follis.* 1992). Эшпириту Санту считает, что знакомство М. с произведениями прп. Иоанна Кассиана Римлянина и с традициями христианизированного стоицизма состоялось уже в Бракаре Августе (см.: *Espírito Santo.* 2007; *Idem.* 2014).

М. не создал оригинальной цельной богословской системы. Все его произведения посвящены практическим проблемам, связанным с его деятельностью как настоятеля монастыря и епископа. Исследователями не раз отмечалось несовершенство богословской терминологии М., особенно в вопросах, связанных с христологией (*Azevedo.* 1957). Данный факт объясняется тем, что адресатами его работ были проповедники в регионах, где христианство еще не утвердилось, и миряне, недавно порвавшие с арианством. В связи с этим основное внимание М. уделяет именно человеческой природе Христа, в его сочинениях нет мистического обоснования Искупления (*Domínguez de Val U.* Introducción // *Martín de Braga.* Obras completas. 1990. P. 37–38). Кроме того, в богословии М. можно проследить влияние стоицизма: для него ортодоксальное христианство представляет собой средний путь между крайностями ересей. Особое внимание М. уделяет свободе воли, выбору между ложными богами и истинным Богом, а также покаянию (с опорой на Иез 18. 21–22). М. ни в одном из сохранившихся произведений открыто не полемизирует с еретиками, что могло объясняться сложной религ. ситуацией в королевстве свевов. Богословские вопросы сочетаются в его наследии с литургическими, поднимаются проблемы ритуалов и церковного календаря (*Flecha Andrés.* 1976).

В наст. время оспаривается авторство М. трактата «О Пасхе» (De Pascha), где обосновывалась ортодоксальность календарной подвижности праздника с опорой на постановления Собора в Кесарии (ок. 195). Трактат сохранился среди произведений М. в Эскориальском кодексе X в., а также в ряде др. ранних рукописей (из Кёльна, ок. 805; из Райхенау, 821; из Лиможа, X в.; из Страсбурга, X в.). Впервые он был опубликован Тамайо де Саласаром среди трактатов М. в 1652 г. Хотя текст был включен в Полное собрание произведений М., изданное К. У. Барлоу, П. Давид показал наличие в нем очевидного влияния учения Присциллиана, а также *манихейства* и датировал его написание кон. VI в. (*David.* 1950). В наст. время такая т. зр. является общепринятой.

Почитание М. в Вестготском королевстве началось, вероятно, вскоре после принятия его жителями Православия. Исидор Севильский не упоминает о чудесах, связанных с местом погребения М. в Думии. Впервые М. был назван святым в актах X Толедского Собора. Культ М. был тесно связан с почитанием св. Мартина Турского, к-рое получило распространение в Галлеции как результат деятельности М. В 866 г. Думийская кафедра была перенесена на север, в г. Мондоньедо, туда же были перевезены и мощи М. После возвращения кафедры в Думи (1070) останки святого были вновь погребены в основанной им обители. К XI–XII вв. относится саркофаг М. (в наст. время хранится в Археологическом музее Думи). М. почитался и на территории Франции: в нач. XI в. биографию М., основанную на сообщениях Григория Турского и Исидора Севильского, изложил в «Истории франков» *Аймоин из Флёри.* В нач. XII в. сведения о М., опирающиеся на акты II Бракарского Собора и текст Исидора Севильского, привел в кн. «О знаменитых мужах» Сигиберт из Жамблу.

В 1545 г. Мануэл де Соза, архиеп. Браги, предпринял попытку перенести мощи святого из Думи в центр митрополии, однако встретил сопротивление прихожан, спрятавших реликвию под алтарем. В 1591 г. мощи М. были обнаружены новым архиеп. Агостинью ди Жезушем и перенесены в Брагу в церковь мон-ря св. Фруктуоза, а в окт. 1605 г. они были погребены в кафедральном соборе Браги. В 1924 г. частица мощей М. была дарована церкви в Думи, расположенной на месте древней обители. Почитание М. наряду со св. Мартином Турским до сих пор сохраняется в регионе Браги, а также в Мондоньедо и Ферроле. По-видимому, в этих областях часть приходов, изначально посвященных М., впосл. была связана с более почитаемым св. Мар-

тином Турским (см.: *Ferreiro.* 1997; *Idem.* 1999/2000; *Idem.* 2009).

Литургическое почитание М. отражено в т. н. бревиарии каноника Суэйру (XIV в.), к-рый принадлежал кафедральному собору Браги и восходил к несохранившемуся бревиарию XII в. Жизнеописание святого в бревиарии основано в первую очередь на сообщении Исидора Севильского (*Nascimento.* 2006. P. 102–103). О более раннем почитании М. неизвестно, хотя считается, что оно было установлено архиеп. Жуаном Пекульяром между 1150 и 1175 гг. (см.: *Ferreiro.* 2009. P. 28–29). В бревиарии архиеп-ства Браги 1588 г. М. упомянут с титулом учителя Церкви. В Римском Мартирологе память М. указана под 20 марта. В Португалии М. поминается 5 дек. вместе со святыми Фруктуозом и Геральдом, епископами Браги.

Соч.: CPL, N 1079–1090; PL. 72. Col. 21–54; 73. Col. 1025–1062; 74. Col. 381–394; Opera Omnia / Ed. C. W. Barlow. New Haven, 1950. (Papers and Monographs of the American Academy of Rome; 12); Obras completas / Ed. U. Domínguez del Val. Madrid, 1990; Contro le superstizioni: Cathechesi al popolo: De correctione rusticorum / Ed. M. Naldini. Firenze, 1991; Instrução pastoral sobre as superstições rurais: De correctione rusticorum / Ed. A. A. Nascimento, M. J. Branco. Lisboa, 1997; De ira / Trad. Ch. Torre. R., 2008.

Ист.: A Versão Latina por Pascásio de Dume dos «Apophthegmata Patrum» / Ed. J. G. Freire. Coimbra, 2011². T. 1. P. 165–166; *Venant. Fort.* Ad Martinum episcopum Galliciae // MGH. AA. 1881. T. 4. Pars 1. P. 101–106; *Greg. Turon.* Hist. Franc. 37; *idem.* De mirac. 11; *Isid. Hisp.* De vir. illustr. 35; *idem.* Hist. 90–91.

Библиогр.: *Ferreiro A.* Sueves and Martin of Braga: Historiography and Future Research Projects // Suevos – Schwaben: Das Königreich der Sueben auf der Iberischen Halbinsel, 411–485 / Hrsg. E. Koller, H. Laitenberger. Tüb., 1998. S. 37–62; *idem.* The Visigoths in Gaul and Iberia (Update): A Supplemental Bibliography, 2010–2012. Leiden; Boston, 2014. P. 242–244.

Лит.: *Flórez H.* España Sagrada. Madrid, 1759. T. 15. P. 115–137, 375–451; *Brandão C.* Vida e opusculos de S. Martinho Bracarense. Lisboa, 1803; *Caspari C. P.* Martin von Bracara's Schrift «De correctione rusticorum». Crisitiania, 1883; *Bickel E.* Die Schrift des Martinus von Bracara «Formula vitae honestae» // Rheinisches Museum für Philologie. Bonn, 1905. Bd. 60. S. 505–551; *Barlow C. W.* The Text Tradition of the «Formula vitae honestae»: Diss. New Haven, 1935; *idem.* A 6th-Cent. Epitome of Seneca, «De Ira» // Transactions and Proceedings of the American Philological Association. Atlanta, 1937. Vol. 68. P. 26–42; *idem.* Martin of Braga. Paschasius of Dumium. Leander of Sevilla. Wash., 1969. (Iberian Fathers; 1); *Hinnebusch W. A.* St. Martin of Braga: The Apostle of the Sueves: Diss. Wash., 1936; *Francoeur M. P.* The Relationship in Thought and Language between Lucius Annaeus Seneca and Martin of Braga: Diss. Ann Arbor, 1944; *Madoz J.* Una nueva recensión de «De correctione rusticorum» de Martín de Braga // Estudios eclesiásticos. Madrid, 1945. Vol. 19. P. 335–353; *David P.* Études historiques sur la Galice et le Portugal du VIe au XIIe siècle. Lisboa; P., 1947. P. 1–118; *idem.* S. Martin de Braga est-il l'auteur d'un traité de comput pascal? // Bull. des études Portugaises et de l'Institut Français du Portugal. Coimbra, 1950. T. 14. P. 283–299; *idem.* L'organisation ecclésiastique du Royaume suéve au temps de S. Martin // Brácara Augusta. 1957. Vol. 8. P. 31–33; *Tavares S.* O Senequismo de S. Martinho de Dume // Revista Portuguesa de Filosofia. Braga, 1950. T. 6. Fasc. 4. P. 381–387; *Azevedo D., de.* S. Martinho de Dume como Teólogo // Brácara Augusta. 1957. Vol. 8. P. 9–28; *Rettig J. W.* The Latinity of Martin of Braga: Diss. Columbus, 1963; *Ribeiro Soares L.* A linhagem cultural de São Martinho de Dume: Diss. Lisboa, 1963. Vol. 1: Fundamentos; *Martínez Díez G.* La colección canónica de la Iglesia sueva: los «Capitula Martini» // Brácara Augusta. 1967. Vol. 21. P. 224–243; *Fontán Perez A.* Martín de Braga, un testigo de la tradición clásica y cristiana // Anuario de Estudios Medievales. Barcelona, 1974/1979. Vol. 9. P. 329–342; *idem.* San Martín de Braga, una luz en la penumbra // Cuadernos de filología clásica. Madrid, 1986/1987. Vol. 20. P. 185–200; *Flecha Andrés J. R.* La teología del domingo en S. Martín de Braga // Archivos Leoneses. 1976. Vol. 30. N 59/60. P. 341–358; *Veloso J.* São Martinho de Dume, o Apostolo dos Suevos: Versos de São Martinho de Dume, s. VI. Lisboa, 1977; *Šašel J.* «Divinis nutibus actus»: Due Postille per San Martino di Bracara // Historia. Wiesbaden, 1978. Bd. 27. N 1. S. 249–254; *Ferreira de Sousa M. P.* A filosofia Moral de S. Martinho de Dume, em Antologias Senequistas // Revista Portuguesa de Filosofia. Braga, 1980. T. 36. Fasc. 1. P. 20–49; *idem.* S. Martinho de Dume antologista de Séneca // Ibid. 1995. T. 51. Fasc. 3/4. P. 699–706; *Ferreiro A.* The Westward Journey of St. Martin of Braga in 6th-Century Galicia // StMon. 1980. Vol. 22. P. 243–251; *idem.* The Missionary Labors of St. Martin of Braga in 6th-Century Galicia // Ibid. 1981. Vol. 23. P. 11–26; *idem.* St. Martin of Braga's Policy toward Heretics and Pagan Practices // American Benedictine Review. Atchison, 1983. Vol. 34. N 4. P. 372–395; *idem.* Martin de Braga: De apóstolo dos Suevos á súa memoria de época medieval na diocése de Mondoñedo–Ferrol // Galicia fai dous mil anos: O feito diferencial Galego. Santiago de Compostela, 1997. P. 323–356; *idem.* Veneration of Martin of Tours and Martin of Braga in Northern Portugal // Acta historica et archaeologica medievalia. Barcelona, 1999/2000. N 20/21. P. 223–242; *idem.* Martin of Braga, «De trina mersione» and the See of Rome // Augustinianum. R., 2007. Vol. 47. P. 193–207; *idem.* Martinian Veneration in Gaul and Iberia: Martin of Tours and Martin of Braga // StMon. 2009. Vol. 51. P. 7–32; *Pinheiro M. J.* O «De correctione rusticorum» de São Martinho de Dume // Brácara Augusta. 1980. Vol. 34. N 2. P. 483–561; *Linage Conde A.* San Martín de Braga en el Monacato Pre-benedictino Hispano: Evocación Martiniana en el Centenario de San Benito // Nova et Vetera. Zamora, 1981. Vol. 5. N 12. P. 307–321; *Bodelón García S.* Problemática sobre Martín Dumiense y Juan de Biclaro // Memorias de historia antigua. Oviedo, 1992/1993. Vol. 13/14. P. 205–216; *Follis E. K.* St. Martin of Braga: Sources for his Tolerance toward the «rustici» in 6th-Cent. Galicia: Diss. Vancouver, 1992; *Alberto P. F.* Séneca e Martinho de Braga: Alguns fantasmas de uma recepção // Euphrosyne. N. S. Lisboa, 1993. Vol. 21. P. 105–139; *Violante Branco M. J.* St. Martin of Braga, the Sueves and Gallaecia // The Visigoths: Studies in Culture and Society / Ed. A. Ferreiro. Leiden; Boston; Köln, 1999. P. 63–98; *Hen Y.* Martin of Braga's «De correctione rusticorum» and Its Uses in Frankish Gaul // Medieval Transformations: Texts, Power, and Gifts in Context / Ed. E. Cohen, M. de Jong. Leiden; Boston; Köln, 2001. P. 35–49; *Meirinhos J. F.* Martinho de Braga e a compreensão da natureza na alta Idade Média, séc. VI: Símbolos da fé contra a idolatria dos rústicos // Estudos em Homenagem ao Prof. Doutor J. Marques. Porto, 2006. Vol. 2. P. 395–414; *Nascimento A. A.* A Cultura bracarense no séc. VI: Uma revisitaçro necessária // Ibid. Vol. 1. P. 87–104; *Espírito Santo A., do.* Origem e formação de Martinho de Braga // Munus Quaesitum Meritis: Homenaje a C. Codoñer. Salamanca, 2007. P. 263–271; *idem.* Influências de Cassiano no «Pro repellenda iactantia» de S. Martinho de Braga // Estudios de Filología e Historia en honor del Prof. V. Valcárcel. Vitoria Gasteiz, 2014. Vol. 1. P. 269–284.

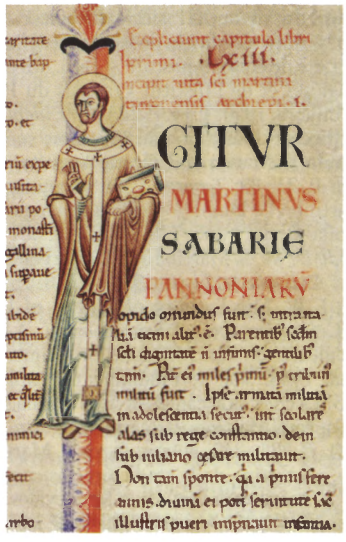
А. В. Русанов

МАРТИ́Н [лат. Martinus] (316/7 или 336/7, Сабария (Савария, ныне Сомбатхей, Венгрия) – 397, Кондат (Канд, ныне Канд-Сен-Мартен, деп. Эндр и Луара, Франция)), св. (пам. зап. 11 нояб.), еп. г. Туроны (ныне Тур, Франция), считается основоположником зап. монашества.

Св. Мартин. Мозаика ц. Сант-Аполлинаре-Нуово в Равенне. VI в.

Источники. ***Сочинения Сульпиция Севера.*** Важнейший источник сведений о М.– сочинения галльского аристократа *Сульпиция Севера* (ок. 360 – ок. 420), обратившегося к аскезе и служению Богу (conuersio), скорее всего в 394 или 395 г. На «обращение» Сульпиция повлиял его друг Меропий Понтий Павлин (ок. 353/5 – 431), к-рый ранее стал аскетом и поселился в Ноле (Италия). Вероятно благодаря

Павлину, Сульпиций узнал о М. и отправился в Туроны, чтобы познакомиться с епископом — подвижником и чудотворцем. М. посоветовал Сульпицию поступить по примеру Павлина, который отрекся от мира и последовал за Христом, чтобы исполнить Его завет (*Sulp. Sev.* Vit. Mart. 25. 4–5; «Жизнь Мартина» цит. по изд.: *Sulpice Sévère.* 1967–1969. T. 1. P. 248–316). Встреча с М. произвела глубокое впечатление на Сульпиция, к-рый стал «если не монахом в нашем понимании этого слова, то по крайней мере «слугой Божиим»» (*Stancliffe.* 1983. P. 18–19). На вилле Примулиак, находившейся в Аквитании, между Толозой (ныне Тулуза) и Нарбоной (ныне Нарбон), Сульпиций основал аскетическую общину (*Sulpice Sévère.* 1967–1969. T. 1. P. 30–46; *Stancliffe.* 1983. P. 30–38). Несмотря на призывы Павлина, он не пожелал полностью отказаться от имущества и покинуть родные края, пытаясь совмещать аскетические практики с образом жизни аристократа и интеллектуала. Благодаря его связям Примулиак стал местом встреч галльской знати с представителями монашества, гл. обр. с учениками М., а Сульпиций, занявшись «своего рода литературным апостолатом», пропагандировал аскетический образ жизни и принимал активное участие в спорах между церковными иерархами (*Fontaine.* 2005. P. 56–57). Значительная часть его сочинений посвящена М., которого Сульпиций считал идеальным подвижником и служителем Церкви, противопоставляя его личность большинству галльских епископов и клириков. Почти все труды Сульпиция отличаются полемической заостренностью. Он обвинял епископов в нравственном разложении и сервилизме, называл их ненавистниками праведных служителей Бога, использовавшими любые средства, чтобы подавить аскетическое движение. В сочинениях Сульпиций предстает как сложный человек, склонный к меланхолии и пессимистично воспринимавший действительность, агрессивный ригорист, не признававший компромиссов и увлеченный борьбой за свои идеалы (*Sulpice Sévère.* 1967–1969. T. 1. P. 54–58; *Stancliffe.* 1983. P. 44–47; ср.: *Gennad. Massil.* De vir. illustr. 19). Его язвительные нападки на церковную иерархию доходили до антиклерикализма. Представления Сульпиция об элитарности аскетического подвига были связаны с его происхождением и воспитанием: он презрительно относился к незнатным и необразованным людям (*Stancliffe.* 1983. P. 179), распространяя это отношение на своих противников из духовного сословия.



Св. Мартин.
Миниатюра из Легендария из мон-ря Сито.
1-я треть XII в.
(Dijon. Bibl. municip. 641. Fol. 113r)

«Жизнь Мартина» (CPL, N 475) была написана Сульпицием скорее всего в 396 г., до кончины святого. К тому времени, когда Сульпиций получил весть о смерти М. (нояб. 397), он уже завершил составление текста (*Sulp. Sev.* Ep. 2. 3). Высказывалось мнение, что сочинение, в котором М. прославляется как подвижник и чудотворец, не могло быть опубликовано при жизни святого. Согласно этой гипотезе, Сульпиций составил «Жизнь Мартина» вскоре после кончины святого, в дек. 397 — янв. 398 г., хотя, возможно, он мог еще не знать о смерти М. (*Chastagnol.* 1980/1981). Датировка создания текста связана с определением даты составления письма Павлина Нолансского, к-рый получил сочинение от Сульпиция и высоко оценил «священную хвалу [Мартину]... историю этого великого священнослужителя и, несомненно, исповедника... Блажен он потому, что получил историка, достойного его веры и жизни. Заслуги [Мартина] уготовали ему славу на небесах, а твое перо — память среди людей» (*Paul. Nol.* Ep. 11. 11). Большинство исследователей вслед за П. Фабром полагают, что письмо было написано весной 397 г. (*Fabre.* 1948. P. 23–27; см. также: *Trout D. E.* Paulinus of Nola: Life, Letters, and Poems. Berkeley etc., 1999. P. 20–21, 211–213, 239–241; *Barnes.* 2010. P. 208–211). Т. о., «Жизнь Мартина» была завершена более чем за год до кончины святого, к-рый скорее всего получил возможность ознакомиться с этим сочинением.

«Жизнь Мартина» посвящена «дорогому брату Дезидерию», вероятно, аскету знатного происхождения, жившему в Аквитании. Дезидерий предположительно был адресатом письма Павлина Нолансского (*Paul. Nol.* Ep. 43) и, возможно, состоял в переписке с блж. Иеронимом (см.: *Sulpice Sévère.* 1967–1969. T. 2. P. 360–365). Хотя в посвящении Сульпиций просит Дезидерия никому не показывать сочинение или по крайней мере «убрать имя автора», если он сочтет нужным «опубликовать эту книжечку» (*Sulp. Sev.* Vit. Mart. Dedicatio. 2–3, 6; см.: *Sulpice Sévère.* 1967–1969. T. 2. P. 376–379, 392–393), текст несомненно предназначался для обнародования. Наиболее вероятная целевая аудитория «Жизни Мартина» — аскетические круги в Галлии и за ее пределами (Ibid. T. 1. P. 76–80; *Stancliffe.* 1983. P. 71–72). Сульпиций послал сочинение Павлину Нолансскому, который ознакомил с его содержанием Меланию Старшую, Никиту Ремесианского и «множество Божиих святых» (*Paul. Nol.* Ep. 29. 14). Благодаря Павлину «Жизнь Мартина» стала известна в Риме и, как иронически отмечал Сульпиций, принесла большую выгоду книготорговцам. По словам Сульпиция, его сочинение читали в Карфагене и даже в Египте, хотя это утверждение вызывает сомнения (*Sulp. Sev.* Dial. I 23. 3–7). В «Диалогах» Сульпиций просил своего собеседника Постумиана передать Павлину новое сочинение о М., чтобы тот распространил его не только в Риме, но и во всей Италии и в Иллирике; сам Постумиан должен был доставить его в Карфаген и на Восток (Ibid. III 17).

В прологе к «Жизни Мартина» Сульпиций противопоставляет свой труд «суетным» языческим сочинениям о героях и философах, тем самым помещая его в контекст античной биографической лит-ры. По его мнению, жизнеописания язычников, призванные увековечить их память и дать пример потомкам, создавались только из-за суетного тщесла-

вия: «Упование свое они возложили на басни, а души ввергли в могилы». В отличие от них биография М. должна была вдохновить читателей на служение Богу и стяжание «истинной мудрости». Жизнь Сульпиция, по его словам, не была примером, достойным для подражания, но он надеялся получить «вечную награду от Бога», описав жизнь М. (*Sulp. Sev.* Vit. Mart. 1. 1–6). Труд писателя-христианина рассматривается как своего рода аскетический подвиг (*Sulpice Sévère.* 1967–1969. T. 1. P. 65; ср.: *Stancliffe.* 1983. P. 76–77). Сходные мысли высказывали христ. поэты IV в. Так, *Ювенк* надеялся, что получит «бессмертную славу» и воздаяние от Христа за стихотворное переложение Евангелий (*Gai Vetti Aquilini Iuvenci* Evangeliorum libri quattuor / Rec. I. Huemer. Vindobonae, 1891. P. 1–2. (CSEL; 24)). Пруденций призывал свою «грешницу душу» отречься от мирской суеты: «Голосом Бога хотя бы прославь, если не можешь делами» (*Prudent.* Praefatio // *Idem.* Carmina. P. 1–2). Т. о., описание жизни М. должно было стать для Сульпиция «духовным упражнением» — «аскезой пера» (*Fontaine J.* La question martinienne // Peritia. 1985. Vol. 4. P. 373).

Сульпиций Север считается одним из лучших лат. писателей поздней античности, хотя *Эразм Роттердамский* оценивал его стиль как слишком изысканный и манерный, далекий от «выразительной строгости» классических авторов (см.: *Sulpice Sévère.* 1967–1969. T. 1. P. 107–110). Сульпиций уделял особое внимание стилю своих произведений, намеренно усложненному и вычурному, в избытке используя малоупотребительные слова и поэтические аллюзии, экспрессивные и драматические сцены. Получив прекрасное классическое образование, Сульпиций хорошо знал не только светскую лит-ру, но и сочинения христ. авторов (Ibid. P. 110–121; *Stancliffe.* 1983. P. 55–70). Наибольшее влияние на него оказали Цицерон и особенно Саллюстий (*Sulpice Sévère.* 1967–1969. T. 1. P. 103–106). Сульпиций не только подражал экспрессивному и лаконичному стилю произведений Саллюстия, но и во многом заимствовал пессимистический морализм, свойственный рим. историку, поэтому Сульпиция даже называли «христианским Саллюстием» (Ibid. P. 99–100; др. источником мотива нравственного упадка могла быть «История от основания города» Тита Ливия; см.: *Labarre.* 2004. P. 109–111). Однако основные идеи Сульпиций почерпнул из Свящ. Писания и христ. лит-ры, гл. обр. из сказаний о мучениках, ранних агиографических сочинений об аскетах и, вероятно, апокрифических Деяний апостолов (*Stancliffe.* 1983. P. 61–62). Хотя «Жизнь Мартина» продолжает традиции античной биографии, Сульпиций ориентировался гл. обр. на жизнеописания христ. подвижников, прежде всего на «Жизнь Антония», написанную свт. *Афанасием I Великим* вскоре после 356 г. (*Sulpice Sévère.* 1967–1969. T. 1. P. 70–71). Заметное влияние на Сульпиция оказала «Жизнь Киприана» диак. Понтия (Ibid. P. 69–70); ему были известны также Жития вост. аскетов Павла Отшельника и Илариона Великого, составленные блж. Иеронимом (см.: *Stancliffe.* 1983. P. 90–102). Тем не менее трудно определить, что именно Сульпиций заимствовал из этих произведений. Так, высказывалось мнение, что композиция «Жизни Мартина», в которой совмещаются хронологический и тематический принципы, во многом повторяет композицию «Жизни Антония» (*Labarre.* 2004. P. 107). По др. версии, она приближается к сочинениям Светония (*Stancliffe.* 1983. P. 95). Описание аскетических подвигов М. как «бескровного мученичества» (напр.: *Sulp. Sev.* Ep. 2. 8–12) могло быть составлено под влиянием как ранних сказаний о мучениках, так и «Жизни Антония» (см.: *Athanase d'Alexandrie.* Vie d'Antoine / Éd. G. J. M. Bartelink. P., 1994. P. 58–59. (SC; 400)). Не вполне ясно, откуда Сульпиций мог заимствовать мотив «неизменности» (constantia) характера М., с которым связано отсутствие к.-л. эволюции личности героя, с рождения призванного Богом к служению (*Sulpice Sévère.* 1967–1969. T. 1. P. 95; *Labarre.* 2004. P. 108–109). Некоторые особенности «Жизни Мартина» могли восходить к античным жизнеописаниям философов, напр., скупое и лаконичное описание жизни святого до крещения (однако параллели можно найти также в христ. жизнеописаниях святых Киприана и Антония — *Labarre.* 2004. P. 106). Возможно, из философских биографий было заимствовано представление о том, что жизнь «великого человека» служила примером для подражания (с этим могло быть связано рассуждение о пользе агиографии в прологе — Ibid. P. 112, 115). Однако нельзя исключить, что на Сульпиция в данном случае могли повлиять сказания о мучениках, создававшиеся с целью убедить всех христиан в желательности и даже необходимости мученического подвига.

Образ святого в «Жизни Мартина» отличается оригинальностью. Созданная Сульпицием «кумулятивная модель святости» оказала основополагающее влияние на лат. агиографическую традицию и во многом способствовала восприятию М. как «архетипа святого» — подвижника, пастыря, миссионера и исповедника. Согласно Ж. Фонтену, Сульпиций использовал 4-частную типологию, представив М. как пророка, мученика и аскета и в то же время уподобив его Христу (*Sulpice Sévère.* 1967–1969. T. 1. P. 127–134). Уподобление святого Христу заметно гл. обр. в описании его чудес, стилизованных под евангельские повествования (воскрешение умерших (*Sulp. Sev.* Vit. Mart. 7–8), исцеление кровоточивой (*Idem.* Dial. III 9. 1–3), чудесный улов рыбы (Ibid. III 10. 5) и т. д.), а также в описании клеветы критиков святого (*Idem.* Ep. 1. 4) и в рассказе о нападках *Брикция*, к-рого М., согласно Сульпицию, называл «своим Иудой» (*Idem.* Dial. III 15. 7). Подобно ветхозаветным пророкам, М. не боялся противоречить царям; он жил в пустыне, словно Елисей и Иоанн Креститель; уничтожал языческие капища, словно Илия (*Fontaine.* Sulpice. 1963; *Mattei.* 2005. P. 101). Аскетические подвиги М., его усердное служение, гонения, к-рые он претерпевал, позволяют Сульпицию описать жизнь святого как ежедневное мученичество (*Sulp. Sev.* Ep. 2. 12–13): если бы М. жил в эпоху гонений на христиан, он несомненно принял бы смерть ради Христа (Ibid. 8–11; см.: *Stancliffe.* 1983. P. 80).

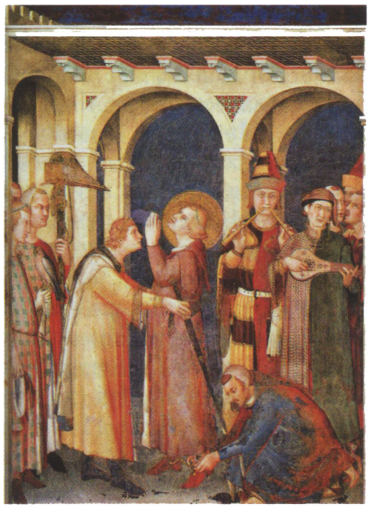
Сульпиций неоднократно подчеркивает, что М. сравнился с пророками и апостолами, т. е. со святыми ВЗ и НЗ (*Sulp. Sev.* Vit. Mart. 7. 7; *Idem.* Ep. 1. 3–7; 2. 8; *Idem.* Dial. II 4. 5; 5. 2; III 17. 6; см.: *Barnes.* 2010. P. 220–221). В отличие от мн. галльских епископов, склонившихся перед волей императора и предавших достоинство своего сана (sacerdotalis dignitas), М. сохранил «апостольскую власть»

(apostolica auctoritas — *Sulp. Sev.* Vit. Mart. 20. 1). По мнению Сульпиция, именно М. сохранил «евангельскую простоту» и новозаветный идеал святости в эпоху нравственного разложения и упадка перед концом света (см.: *Bureau.* 2005). Поэтому М. считали не просто святым, но «обладающим силой и воистину подобным апостолам» (potens etiam et uere apostolicus — *Sulp. Sev.* Vit. Mart. 7. 7). Согласно Фонтену, эти слова следует понимать в том смысле, что М. был истинным преемником апостолов (*Sulpice Sévère.* 1967–1969. Т. 1. P. 631–633), но в них также можно усмотреть аллюзию на евангельские слова об «Иисусе Назарянине, Который был пророк, сильный в деле и слове пред Богом и всем народом» (Лк 24. 19; лат.: qui fuit uir propheta potens in opere et sermone coram Deo et omni populo). «Сила» М. проявлялась не только в его «постоянстве» (constantia) и бесстрашном противостоянии силам зла, но и в его способности творить чудеса, к-рой Сульпиций уделяет особое внимание. В понятии «uirtus», к-рое неоднократно использует Сульпиций, соединялись значения «духовное или нравственное совершенство», «сила духа», «добродетель» и «дар чудотворения» (классические значения — «мужество», «доблесть», «выдающиеся способности»; ср.: *Stancliffe.* 1983. P. 9–10). «Virtus» М.— свидетельство близости святого к Богу, «дружбы» с Ним (amicus Dei — *Sulp. Sev.* Dial. II 4. 6). Среди аскетических добродетелей М. Сульпиций выделяет смирение и «постоянство» (*Stancliffe.* 1983. P. 95; ср.: Ibid. P. 232–237). Кроме нравственного совершенства признаком святости М. и «доказательством его особых отношений с Богом» был дар чудотворения (Ibid. P. 89, 153, 246–248). М. описан как «человек Божий», избранный Богом с рождения, «обладающий властью над природой и даже над силами зла» (Ibid. P. 149). Для Сульпиция было важно подчеркнуть, что даже в гибнущем мире может появиться человек, во всем подобный апостолам, пророкам и мученикам. М. был живым свидетельством того, что Бог присутствует в мире через Своих святых (в прологе к «Страстям Перпетуи и Фелицитаты», с к-рыми Сульпиций, вероятно, был знаком, говорится о продолжении действия Св. Духа в мире, описанного в ВЗ и НЗ и выражающегося в подвигах мучеников и в откровениях; см.: *Sulpice Sévère.* 1967–1969. Т. 1. P. 67; *Fontaine J.* La question martinienne // Peritia. 1985. Vol. 4. P. 373; *Idem.* 2005. P. 57). Согласно Сульпицию, М. был исполнен Св. Духа (*Sulp. Sev.* Dial. II 2. 1; см.: *Mattei.* 2005. P. 100), он неоднократно общался с Пресв. Девой Марией, апостолами Петром и Павлом, мучениками и ангелами (*Sulp. Sev.* Vit. Mart. 21. 1; *Idem.* Dial. II 13. 5–8).

Сульпиций воспринимал чудеса как неотъемлемую часть естественного порядка вещей, установленного Богом. За материальными явлениями скрывается духовная реальность, восприятие к-рой доступно лишь избранным, таким, как М. и его ученики. Святой был своего рода проводником Божественной воли и силы: с т. зр. Сульпиция, чудеса совершал не М., но действовавший через него Бог (*Stancliffe.* 1983. P. 205–227, 245). Сатана пытался воздействовать на святого не только в снах и видениях, но и через посредство людей, находившихся под контролем злых духов. Поэтому Фонтен и К. Станклифф предложили рассматривать упоминания об ангелах и о демонах в «Жизни Мартина» как метафоры или эвфемизмы: описывая встречу М. с сатаной в Медиолане (diabolus... humana specie adsumpta — *Sulp. Sev.* Vit. Mart. 6. 1) и историю с ангелами, охранявшими святого от разгневанных язычников (Ibid. 14. 3–6), Сульпиций имел в виду людей, чьими действиями руководили добрые или злые силы (см.: *Sulpice Sévère.* 1967–1969. Т. 2. P. 574–575, 782–786; *Stancliffe.* 1983. P. 190–202). Поэтому исследователи попытались дать рациональное объяснение чудесам, которые описал Сульпиций. Согласно Фонтену, в «Жизни Мартина» присутствуют 4 вида чудес: «объективные», или «евангельские» (воскрешение усопших, исцеление больных, изгнание демонов), необычные совпадения (в них заметнее всего проявляется стилизация Сульпиция), «фольклорные чудеса» (напр., эпизод с исчезновением ножа из руки убийцы — *Sulp. Sev.* Vit. Mart. 15. 3–4) и полностью вымышленные автором «литературные чудеса» (единственный, по мнению Фонтена, пример — Ibid. 19. 3, исцеление Павлина Ноланского от слепоты; см.: *Sulpice Sévère.* 1967–1969. Т. 1. P. 198–203; *Stancliffe.* 1983. P. 157, 250–252).

Иисус Христос во славе. Сцены из Жития св. Мартина. Алтарный образ. 1250 г. (Художественный музей Уолтерса, Балтимор)

Лит. композиция «Жизни Мартина» тщательно проработана, хотя у исследователей нет единого мнения о ее деталях. В повествовании нет четкого плана; «иногда трудно понять, где именно один мотив сменяется другим» (*Labarre.* 2004. P. 105–106). По одной версии, композиционный принцип «Жизни Мартина» основан на традиционном для эллинистической биографии раздельном описании деятельности (actus), достоинств (uirtutes) и образа жизни (uita, conuersatio) героя, к-рым соответствуют 3 части произведения (главы 2–11, 12–24, 25–27; см.: *Sulpice Sévère.* 1967–1969. Т. 1. P. 87). По мнению др. исследователей, эта гипотеза не соответствует реальности (*Labarre.* 2004. P. 104). Повествование складывается из последовательности автономных эпизодов («панно», «медальонов»), которые Фонтен уподобил сценам, изображенным на рим. мозаиках или средневек. витражах. Далеко не всегда между эпизодами есть очевидная логическая связь: «каузальные переходы нередко заменяются формальными», эпизоды открываются вводными словами, не имеющими смысловой нагрузки (autem, ergo, igitur, uero и т. д.). Благодаря этим приемам «стилизованный нарратив» Сульпиция приобретает сходство с евангельским повествованием; действие «застывает, подобно иконе» (Ibid. P. 111–112). Отдельные «панно» сгруппированы в «трипти-



Посвящение в рыцари. Роспись капеллы Сан-Мартино в нижней ц. Сан-Франческо в Ассизи. Ок. 1317–1322 г. Худож. Симоне Мартини

хи», из которых складываются основные части произведения (Ibid. P. 103–107, 116–117). Согласно Фонтену, после посвящения и пролога, в которых изложены цели и задачи автора, в сочинении выделяются 3 части разного объема. В 1-й части, посвященной началу духовного пути М. и его жизни до избрания на епископскую кафедру (главы 2–10), повествование ведется в хронологическом порядке. Эпизоды, объединенные в «триптихи», представляют М. как земного солдата и одновременно воина Христова (главы 2–4), ученика св. Илария и аскета (главы 5–8), посвятившего себя епископскому служению в миру, но не оставившего аскетическую практику (главы 9–11). Т. о., в 1-м разделе М. изображен как воин, во 2-м — как клирик, в 3-м — как епископ. Наибольшей драматизацией отличаются финальные эпизоды «триптихов»: столкновение М. с цезарем Юлианом, воскрешение мертвых, разоблачение ложного мученика (*Sulpice Sévère*. 1967–1969. T. 1. P. 88–96). С. Лабарр предложила скорректировать эту схему: в 1-й части (главы 2–9) выделяются «панно», посвященные воинской службе М. (главы 2–4; особой значимостью наделен центральный эпизод с рассказом об «амьенской милости»), его знакомству со св. Иларием и выступлению против арианской ереси (главы 5–7; основная тема — Иларий как духовный наставник М.), монашескому подвигу М., к-рый завершился избранием на епископскую кафедру (7–9; в композиционном центре фрагмента описывается воскрешение умерших) (см.: *Labarre*. 2004. P. 103–105, 116–117). Основная тема 2-й части «Жизни Мартина» — епископское служение святого, представленное как духовная битва «воина Христова» с силами зла (главы 10 или 11–24). Хронологический принцип изложения сменяется тематическим. Согласно Лабарр, после смысловой цезуры в начале 2-й части Сульпиций подчеркивает «постоянство» святого (constantissime perseuerabat qui prius fuerat — *Sulp. Sev.* Vit. Mart. 10. 1); этот мотив «обеспечивает единство повествования и нередко мешает провести четкую границу между его отдельными частями» (*Labarre*. 2004. P. 108–109; ср.: *Sulpice Sévère*. 1967–1969. T. 1. P. 92). Фонтен выделяет во 2-й части разделы, посвященные борьбе с язычеством (главы 12–15; подчеркивается героизм святого, подобного библейским пророкам); исцелению больных и изгнанию демонов (главы 16–19);

Месса св. Мартина. Фрагмент алтаря. 2-я пол. XIII в. Мастер Иоанн, школа Рибагорсы (Национальный музей искусств Каталонии, Барселона)

попыткам сатаны, все более изощренным, сломить волю М. и добиться от него повиновения (главы 20–24; здесь говорится о присущем святому даре «различения духов»). По мнению Лабарр, 1-й «триптих» посвящен основанию мон-ря и искоренению язычества (главы 10–15), 2-й — исцелениям (главы 16–19), 3-й — противостоянию М. земным правителям и дьяволу (главы 20–24). В 1-м «триптихе» попарно размещены 6 эпизодов (2 чуда, совершенных с помощью крестного знамения; 2 рассказа о разрушении языческих храмов; 2 неудачные попытки язычников убить святого). В 3-м «триптихе» говорится о деяниях М., названных «менее значительными» (ut minora tantis inseram). Самая краткая часть «Жития Мартина» — заключение и эпилог, в которых Сульпиций попытался описать образ жизни, поведение и добродетели святого — пастыря Церкви и духовного наставника, строгого подвижника и исповедника, гонимого врагами (главы 25–27).

После кончины святого Сульпиций прибавил к тексту «Жизни Мартина» 3 письма (CPL, N 476). В них он ответил критикам, подвергавшим сомнению святость М. и достоверность сведений о его чудесах, и описал кончину святого. Письма были включены в структуру «Жизни Мартина» как дополнительный «триптих» (*Sulpice Sévère*. 1967–1969. T. 3. P. 1119–1121). Письмо пресв. Евсевию имеет апологетическую и полемическую направленность: Сульпиций обличает своих противников, хуливших М., и повествует о чудесном спасении святого от пожара (Ibid. P. 1121–1123). Во 2-м письме, адресованном диак. Аврелию, Сульпиций рассказывает о том, как он узнал о смерти М.; скорбный плач автора переходит в панегирик святому и завершается выражением надежды на его небесное заступничество. Подробное повествование о кончине М., выдержанное в патетическом стиле,— основная тема 3-го письма, адресованного Бассуле, теще Сульпиция; оно завершается описанием погребения святого, представленного как триумфальная процессия. По мнению Т. Д. Барнса, 2-е и 3-е письма были составлены вскоре после кончины М., в кон. 397 — нач. 398 г.; 1-е письмо, в к-ром Сульпиций полемизирует с критиками, было написано позднее, т. к. обсуждение поднятых в нем вопросов автор продолжил в «Диалогах» (*Barnes*. 2010. P. 215–216).

«Диалоги» (CPL, N 477) были написаны Сульпицием Севером скорее всего в 403 или 404 г. (*Babut*. 1912. P. 51; *Barnes*. 2010. P. 217). Впервые о них упоминает блж. Иероним в комментарии на Книгу Иезекииля

(между 411 и 414 — *Hieron.* In Ezech. XI 36). Позднее *Геннадий Марсельский* писал о 2-частной «Беседе Постумиана и Галла», посвященной подвигам вост. монахов и жизни М. (*Gennad. Massil.* De vir. illustr. 19), а в «Декрете Геласия» говорится об «апокрифических» сочинениях Постумиана и Галла, т. е. о «Диалогах» Сульпиция. Эти данные свидетельствуют о том, что первоначально «Диалоги» состояли из 2 книг («Постумиан» и «Галл»), хотя в большинстве рукописей они разделены на 3 книги (*Sulpice Sévère.* 2006. P. 17–22). Сочинение Сульпиция продолжает традиции античного жанра диалога, самыми известными примерами к-рого в лат. лит-ре были произведения Цицерона (*Barnes.* 2010. P. 218; об агиографическом диалоге также см.: *Pallad.* Dial. de Vita Chrysost. 1988. T. 1. P. 33–41). Собеседники Сульпиция — аскет Постумиан, вернувшийся после длительных странствий по Востоку, и Галл, ученик М. В 1-м диалоге Постумиан рассказывает о состоянии монашества и подвигах святых в Египте и Палестине, уделяя особое внимание оригенистским конфликтам и идеям блж. Иеронима. Повествование ведется в форме итинерария, после чего следует обсуждение пороков и добродетелей аскетов, в ходе к-рого Постумиан просит Сульпиция рассказать о «твоем Мартине» (de Martino tuo — *Sulp. Sev.* Dial. I 22. 6). Диалог завершается восхвалением М. и согласием Галла дополнить «Жизнь Мартина» своими воспоминаниями о святом. Основное содержание 2-го и 3-го диалогов — пространное повествование Галла о чудесах М., композиция к-рого не вполне ясна (*Sulpice Sévère.* 2006. P. 23–38).

В «Диалогах» Сульпиций пытается доказать, что М. не только превзошел знаменитых подвижников Египта в чудесах («Все, что делал каждый из них, он один с легкостью совершил» — *Sulp. Sev.* Dial. I 24. 1), но и соединил в себе все добродетели, к-рыми обладали вост. аскеты (Ibid. 25. 4). Никто из монахов и тем более епископов, к-рых Постумиан встретил на Востоке, не могли сравниться с М. (Ibid. 26. 1). По мнению Фонтена, повествование Сульпиция о М. основано на 2 значениях слова «uirtus» — добродетель и дар чудотворения: святой в полной мере обладал тем и другим (*Sulpice Sévère.*

Отпевание и погребение св. Мартина. Роспись нижней ц. Сан-Франческо в Ассизи. Ок. 1317–1322 г. Худож. Симоне Мартини

2006. P. 51–56; ср.: *Barnes.* 2010. P. 217–220). Т. о., «Диалоги» фактически являются дополнением к «Жизни Мартина», в которой представлены избранные сведения (*Sulp. Sev.* Vit. Mart. 1. 8; см.: *Sulpice Sévère.* 2006. P. 57–60). При этом акцент в «Диалогах» заметно смещен в сторону апологии М. и полемики с его критиками, которые по наущению сатаны клеветали на святого и поро-

Св. Мартин и сцены его Жития. Алтарный образ. XV в. (Епархиальный и региональный музей в Сольсоне, Испания)

чили его (*Stancliffe.* 1983. P. 102–107). При создании «Диалогов» Сульпиций ориентировался в основном на читателей, живших за пределами Галлии, что позволило ему выдвинуть обвинения против галльской церковной иерархии. Вероятно, это было связано с обострением противоречий между епископами и аскетами на рубеже IV и V вв. (Ibid. P. 80–85). Кроме того, в «Диалогах» присутствует дидактическая составляющая: в ряде отступлений персонажи произведения обсуждают вопросы, связанные с образом жизни монахов, обращаясь в т. ч. к критике блж. Иеронима.

«Жизнь Мартина», 3 письма и «Диалоги» составляют основной корпус сочинений Сульпиция, посвященных М. Однако ценные сведения о святом содержатся также в Хронике Сульпиция, составленной примерно тогда же, когда и «Диалоги»: повествование прерывается на 400 г., но дополнения вносились по меньшей мере до 403 г. (*Sulpice Sévère.* 1999. P. 11–16; *Fontaine.* 2005. P. 57). Излагая историю Божиего народа от сотворения мира, Сульпиций начал 2-ю книгу Хроники с вавилонского пленения иудеев и завершил повествованием о 2 ересях, по его мнению, представлявших наибольшую угрозу для Церкви,— об арианстве (*Sulp. Sev.* Chron. II 35–45) и о присциллианстве (Ibid. 46–51; см.: *Stancliffe.* 1983. P. 174–182). Обращаясь к «нашему тяжелому и опасному времени, когда необыкновенное зло осквернило Церкви и все привело в беспорядок» (*Sulp. Sev.* Chron. II 46. 1), в повествовании об осуждении и о казни еретика *Присциллиана* Сульпиций приводит важные подробности, связанные с позицией М., который подвергся обвинениям в ереси и не смог предотвратить «лютое и неслыханное нечестие, чтобы светский судья вершил суд по церковному делу». В заключительной части Хроники Сульпиций объясняет связь между делом Присциллиана и церковными конфликтами в Галлии, когда праведники, к к-рым автор причисляет М. и себя, подвергались гонениям (Ibid. II 49. 2–51. 5). Хроника позволяет определить последовательность событий и поместить их в исторический контекст, которому Сульпиций уделил недостаточно внимания в «Жизни Мартина» и «Диалогах».

Первоначально сочинения Сульпиция Севера распространялись сре-

ди аскетов: с ними были знакомы Павлин Ноланский, Мелания Старшая, блж. Иероним и др. подвижники. По свидетельству пресв. Урания, перед кончиной Павлину явился «Мартин, человек во всем подобный апостолам (uir per omnia apostolicus), описание жизни которого теперь все читают и [который] был епископом в Галлии» (*Uranius.* De obitu S. Paulini ad Pacatum. 3 // PL. 53. Col. 861). Однако в сочинениях мн. представителей раннего зап. монашества нет упоминаний о М., что скорее всего было связано с их критическим отношением к трудам Сульпиция. Среди таких авторов — Руфин Аквилейский, блж. Августин и Иоанн Кассиан, а также выходцы из Леринского мон-ря (см. *Лерен*). Так, *Иларий* Арелатский не упоминал о М., хотя он был знаком с произведениями Сульпиция и использовал их при написании «Слова о жизни св. Гонората» (CPL, N 501). Высказывалось мнение, что Иоанн Кассиан и леринские авторы не одобряли позицию Сульпиция, к-рый акцентировал внешние проявления святости М., эффектно описывая его чудеса, но уделил недостаточно внимания духовному пути святого и становлению его личности (см.: *Delehaye.* 1920. P. 130–136; *Harper.* 1965; *Stancliffe.* 1983. P. 361; ср. иное мнение Фонтена: *Sulpice Sévère.* 1967–1969. T. 1. P. 164). Вероятно, из-за неортодоксальных утверждений, к-рые Сульпиций приписывал М., в Декрете Геласия его сочинения были причислены к апокрифам, хотя могли существовать и др. причины (напр., уклонение Сульпиция в пелагианство, о к-ром упоминал Геннадий Массилийский).

Созданный Сульпицием образ святого, в к-ром объединялись образы пастыря, аскета и чудотворца, сыграл ключевую роль в становлении лат. агиографической традиции. Со временем М. стали рассматривать как «идеального» святого, а труды Сульпиция стали источником агиографических топосов и важнейшим образцом для мн. лат. авторов. Мотивы и образы, восходящие к сочинениям Сульпиция о М., содержатся во мн. агиографических произведениях. Павлин Медиоланский в Житии св. Амвросия (CPL, N 169) одним из первых включил труды «Божиего слуги Севера... о Мартине, досточтимом епископе Туронской Церкви» в число образцовых агиографических сказаний вместе с сочинениями Афанасия Александрийского и блж. Иеронима. Среди галльских агиографов под влиянием трудов Сульпиция находились Иларий Арелатский и Гонорат Массилийский, автор Жития св. Илария (CPL, N 506), позднее — Констанций, составитель Жития св. Германа Автиссиодурского (Осерского) (CPL, N 2105). В Италии сочинения о М. использовал Эннодий (Житие св. Епифания, еп. Тицинского,— CPL, 1494), в Африке — диак. Ферранд (Житие св. Фульгенция, еп. Руспе,— CPL, N 847). Начиная с VII в. сочинения Сульпиция о М. оказывали влияние на ирл. и англосакс. агиографическую лит-ру.

Рукописи и издания сочинений Сульпиция Севера. В рукописной традиции «Жизнь Мартина», письма и «Диалоги» представлены как единый корпус, нередко с добавлениями (тексты стихотворных надписей в честь святого, исповедание веры, фрагменты сочинений *Григория Турского* и т. д.). Этот сборник принято обозначать как «Мартинелл» (Martinellus); его первоначальный состав и дату появления трудно определить. Количество рукописей с текстами сочинений Сульпиция о М. неизвестно. Б. М. Пиблз изучил 149 рукописей (см.: *Peebles B. M.* Critical Text of the Writings of Sulpicius Severus // Year-Book of the American Philosophical Society, 1960. Phil., 1961. P. 466–470), но это лишь небольшая часть сохранившихся манускриптов. Рукописная история текстов недостаточно хорошо изучена, поэтому выводы исследователей, основанные на неполных данных, являются предварительными и могут быть пересмотрены (см.: *Hewish.* 2008. P. 29–30).

После издания К. фон Хальма (1866) рукописи сочинений Сульпиция принято объединять в 2 «семьи» — италийскую и франкскую (франко-германскую); Э. Ш. Бабю обнаружил промежуточный тип, представленный в единственной ирл. рукописи («Книга из Арма»). Основные критерии для классификации рукописей — деление «Диалогов» (в рукописях италийской «семьи» выделяются 2 диалога, во франк. манускриптах — 3), наличие или отсутствие «Мартинелла» (есть только во франк. рукописях) и «спорных» фрагментов в «Диалогах» (*Sulp. Sev.* Dial. II 14 — пророчество об антихристе; Ibid. III 15 — инвектива Брикция).

К италийской «семье» принадлежит древнейшая рукопись Verona. Bibl. capit. XXXVIII (36), в к-рой наряду с «Жизнью Мартина», письмами и «Диалогами» Сульпиция содержится также Житие св. Павла, составленное блж. Иеронимом (CPL, N 617). Датировка рукописи вызывает разногласия. В ней сохранился колофон веронского чтеца Урсицина с датой 1 авг. 517 г. (см., напр.: *Bénédictins du Bouveret.* Colophons de manuscrits occidentaux des origines au XVIe siècle. Fribourg, 1979. T. 5. P. 459; *Gryson R.* Altlateinische Handschriften: Manuscrits vieux latins: Répertoire descriptif. Freiburg, 1999. Pt. 1. P. 277), но нек-рые исследователи полагали, что полуунциал, которым переписан текст, относится к более позднему времени; текст мог быть скопирован из рукописи Урсицина в кон. VI в. или даже в VII в. (*Peebles.* 1934; CLLA. T. 4. N 494). Др. рукописи италийской «семьи» были созданы намного позже веронского манускрипта; из них в изданиях текста чаще всего использовалась рукопись Brescia. Bibl. Queriniana. A. VII. 13 (XV в.).

Особая редакция сочинений Сульпиция, к-рая существенно отличается как от италийского, так и от франк. текстов, представлена в ирл. рукописи «Книга из Арма» (Dublin. Trinity College. 52. Fol. 192r–222v, писец Фердомнах († 846); манускрипт содержит также НЗ и произведения, связанные с почитанием св. Патрикия; изд.: Liber Ardmachanus. 1913. P. 377–438). В этой рукописи тексты размещены в необычном порядке: за «Жизнью Мартина» следуют 2 диалога, затем — письма 1-е и 2-е; 3-е письмо отсутствует. Среди др. особенностей — фраза, отсутствующая во всех др. манускриптах (*Sulp. Sev.* Dial. III 18. 2 — Dublin. Trinity College. 52. Fol. 220r).

Наибольшее число сохранившихся рукописей Сульпиция принадлежит к франк. «семье». Эта редакция получила широкое распространение в эпоху Каролингов; ряд манускриптов был создан в скриптории при базилике М. в Туре, с к-рым, очевидно, связано происхождение текста. Во всех франк. рукописях «Диалоги» разделены на 3 книги, в большинстве манускриптов полностью или частично содержится «Мартинелл». Бабю считал важнейшим представителем франк. «семьи» манускрипт из Кведлинбурга (Quedlinburg. Stifts- und Gymnasialbibl. 79; ныне Halle. Univ. Bibl. Qu. Cod. 79), созданный

в Туре пресв. Адальбальдом при аббате Фридугизе (804/6–833) (см.: Liber Ardmachanus. 1913. P. CCLXXIII). В изданиях наиболее полно использованы рукописи из Фрайзинга (Monac. Clm 6326, кон. IX–X в.) и Аугсбурга (Monac. Clm 3711, XI в.). Состав «Мартинелла» в рукописях франк. «семьи» варьировался; в кведлинбургской рукописи кроме «Жизни Мартина», 3 писем и «Диалогов» в 3 книгах представлены тексты турских стихотворных надписей («титулы»), т. н. Символ веры М. (см.: *Stegmüller.* 1960), фрагменты сочинений Григория Турского — «Послание Григория Турского о кончине св. епископа Мартина» (*Greg. Turon.* Hist. Franc. I 48), выдержки из «Книги о чудесах св. епископа Мартина» (*Idem.* De virtutibus S. Martini. I 4–6), «О расположении базилики св. Мартина» (*Idem.* Hist. Franc. II 14); «Житие святого и блаженнейшего Брикция, епископа и исповедника» (Ibid. II 1) (см.: *Fliege J.* Die Handschriften der ehemaligen Stifts- und Gymnasialbibliothek Quedlinburg in Halle. Halle, 1982. S. 53–56). Известны краткие редакции «Мартинелла», напр., в рукописи кон. VIII в. из аббатства Санкт-Галлен: «Жизнь Мартина», 2-е и 3-е письма Сульпиция, фрагмент из «Истории франков» Григория Турского (*Greg. Turon.* Hist. Franc. II 14) (St. Gallen. Stiftsbibl. 567. P. 164–199) (о рукописях произведений Сульпиция см.: *Delehaye.* 1920. P. 8–18; *Peebles.* 1936; *Sulpice Sévère.* 1967–1969. T. 1. P. 211–239; *Hewish.* 2008. P. 31–33).

Изучение рукописной традиции сочинений Сульпиция Севера началось в сер. XVIII в., когда оратор-ианец Джироламо да Прато пришел к выводу, что самый ранний веронский манускрипт содержал текст, приближенный к первоначальному. Это мнение разделяли и более поздние исследователи (напр.: *Peebles.* 1936. P. 39; *Hyltén.* 1940. S. 15). Хальм указал на следы правки текста, скорее всего, цензурного характера: из веронской рукописи и манускриптов франк. «семьи» были изъяты пророчество М. об антихристе и повествование о нападках Брикция на святого (*Sulpicii Severi* Libri. 1866. P. IX–XI). Бабю выяснил, что текст в «Книге из Арма» занимает промежуточное положение между италийской и франк. «семьями». По мнению исследователя, только в этом тексте сохранились элементы, утраченные в континентальной традиции, прежде всего названия «Диалогов»: 1-й диалог озаглавлен «Постумиан о добродетелях монахов», 2-й — «Галл». О том, что подобные названия содержались в авторской редакции, свидетельствуют упоминания блж. Иеронима о «диалоге, который Сульпиций назвал Галлом», Геннадия Массилийского о «беседе Постумиана и Галла», а также осуждение сочинений Постумиана и Галла в Декрете Геласия. Т. о., по мнению Бабю, в «Книге из Арма» сохранились не только авторские заглавия, но и первоначальная 2-частная структура «Диалогов» (Liber Ardmachanus. 1913. P. CCLXVII–CCLXXV). Рассматривая текст «Книги из Арма» как близкий к авторской редакции, исследователь пришел к выводу, что тексты континентальных «семей» являются вторичными. Признаки сходства между текстами «Жизни Мартина» и 1-го диалога в «Книге из Арма» и в рукописях франк. «семьи» Бабю объяснил влиянием ирл. текста на более позднюю турскую традицию. Однако др. исследователи не согласились с этими выводами. Так, Й. Целлерер считал, что текст «Книги из Арма» близок к редакции, представленной в большинстве рукописей италийской «семьи», но не в веронском манускрипте (*Zellerer J.* Palaeographicae et criticae de Sulpicio Severo Aquitano commentationes. Münch., 1912; см.: *Delehaye.* 1920. P. 17–18). П. Хюльтен рассматривал заглавия и структуру «Диалогов» в «Книге из Арма» как следствие вторичной редакторской работы, а уникальную для этой рукописи фразу (*Sulp. Sev.* Dial. III 18. 2) — как глоссу переписчика, впосл. включенную в текст. Т. о., заключил он, редакция, представленная в «Книге из Арма», далека от первоначальной (*Hyltén.* 1940. S. 75). Высказывалось мнение, что тексты, включенные в «Книгу из Арма», были скопированы с манускриптов, выполненных на континенте незадолго до создания ирл. рукописи (*Best R. I.* Palaeographical Notes. III: The Book of Armagh // Ériu. Dublin, 1958. Vol. 18. P. 102–107; см. критику этой гипотезы: *Sharpe R.* Palaeographical Considerations in the Study of the Patrician Documents in the Book of Armagh (Dublin. Trinity College, MS 52) // Scriptorium. Brux., 1982. T. 36. P. 3–28). Пиблз и вслед за ним Фонтен согласились с выводом Бабю о выделении текста «Книги из Арма» в особую «семью», но отказались считать этот текст близким к авторской редакции (*Sulpice Sévère.* 1967–1969. T. 1. P. 219).

Согласно Бабю, следы цензуры в тексте «Диалогов» можно использовать для датировки различных редакций сочинений Сульпиция. Отсутствие инвективы Брикция в веронской рукописи указывает на то, что она была вычеркнута из текста до 517 г.; этих подробностей нет и в стихотворном Житии М., написанном во 2-й пол. V в. Павлином из Петрокорики (ныне Перигё). Бабю связывал эту правку с деятельностью Туронского еп. Перпетуя, который, по его мнению, собрал и отредактировал сочинения о М. (*Babut.* 1912. P. 304). Пророчество об антихристе есть в веронской рукописи, но о нем не упоминается в стихотворном Житии М., составленном *Венанцием Фортунатом.* Следов., согласно Бабю, этот фрагмент был изъят из текста между 517 и 575 гг. Однако аргументы, основанные на недостаточно изученной рукописной традиции и на содержании метрических парафразов, являются небесспорными (так, Фортунат упом. об инвективе Брикция). Изъятые фрагменты сохранились в большинстве рукописей италийской «семьи», а во мн. франк. рукописях они восстановлены в конце «Диалогов» (*Delehaye.* 1920. P. 17). Скорее всего, эти фрагменты изымались из текста и возвращались в него переписчиками, работавшими независимо друг от друга. Поэтому трудно согласиться с гипотезой Бабю о том, что в «Книге из Арма» сохранилась редакция, отделившаяся от основной традиции ранее 517 г. Как отметил Пиблз, рукописи, близкие к франк. «семье», создавались в Италии. Это позволяет предположить, что редакции текстов продолжали оказывать взаимное влияние друг на друга после VI в. (*Peebles.* 1936. P. 17–24, 29–38). Гипотеза Бабю о составлении первоначального «Мартинелла» во 2-й пол. V в., при еп. Перпетуе (*Babut.* 1912. P. 302), была поставлена под сомнение И. *Делеэ* (*Delehaye.* 1920. P. 12–15; см. также: *Van Dam.* 1993. P. 15–16, 308–317). Согласно М. Фильбергу, «Мартинелл», состоявший в основном из стихотворных «титулов» и фрагментов сочинений Григория Турского, был создан не ранее кон. VI в. (в этом сборнике к сочинениям Сульпиция были

приложены «титулы», т. н. Символ веры М. и фрагменты «Чудес св. Мартина»). В IX в. в турском скриптории «Мартинелл» был существенно расширен: к нему добавили стихотворные Жития М., написанные Павлином из Петрокорики и Венанцием Фортунатом, более пространные выдержки из сочинений Григория Турского и краткое Житие М., составленное Алкуином. По мнению исследователя, идея объединить прозаические и стихотворные тексты и фрагменты различного происхождения в «агиографическое досье» восходила к Сульпиция Северу, который создал не единое произведение, а корпус текстов, посвященных М. (*Vielberg*. 2006).

Согласно Пиблзу, существенные расхождения между италийской и франк. «семьями» восходят к авторским редакциям Сульпиция. Вопреки мнению исследователей, считавших франкскую «семью» более поздней и вторичной по отношению к италийской, в произведениях VII–VIII вв. содержатся цитаты из сочинений Сульпиция, близкие к франк. тексту (см.: *Sulpice Sévère*. 1967–1969. Т. 1. P. 223–224). Т. о., текст веронской рукописи можно рассматривать как единственного представителя первоначальной авторской редакции, тогда как франкский текст восходит к более поздней редакции, также выполненной Сульпицием (*Peebles*. 1940; см.: *Hewish*. 2008. P. 33–43).

Для того чтобы проверить выводы более ранних исследователей, Дж. Хьюиш изучила рукописи и переработанные версии сочинений Сульпиция из Англии, Ирландии и Исландии. Текст Сульпиция в 8 англ. рукописях XI–XII вв. в целом можно отнести к франк. «семье», хотя в нем содержатся отдельные италийские чтения; в этом тексте отсутствует пророчество об антихристе, но есть инвектива Брикция; во всех рукописях содержится «Мартинелл». По мнению Хьюиш, текст сочинений Сульпиция, сохранившийся в этих рукописях, был заимствован англосаксами с континента не позднее эпохи Каролингов. Это позволяет предположить, что в рукописи франкской «семьи» проникали италийские чтения (*Hewish*. 2008. P. 44–47, 51). Текст, представленный в «Книге из Арма», скорее всего не получил распространения за пределами Ирландии. Лат. редакция сочинений Сульпиция, использованная в среднеирл. Житии М. (XII в.), могла быть близка к веронской рукописи. Во всех исл. версиях Жития М., составленных на основе сочинений Сульпиция, есть инвектива Брикция и элементы, заимствованные из «Мартинелла». Во 2-й версии «Саги о епископе Мартине» (Martinus saga byskups) Галл назван автором «Диалогов». Т. о., по мнению Хьюиш, взаимное влияние различных редакций произведений Сульпиция могло быть более существенным, чем предполагалось ранее. Вопреки гипотезе Бабю нет оснований считать, что текст, представленный в «Книге из Арма», отделился от континентальной традиции не позднее нач. VI в. Наличие «Мартинелла» необязательно было отличительной особенностью франк. «семьи». Выводы Хьюиш позволяют согласиться с мнением Пиблза о существовании неск. авторских редакций, к самой ранней из к-рых восходит текст веронской рукописи (Ibid. 2008. P. 57–58).

Первое печатное издание сочинений Сульпиция Севера о М. было осуществлено Бонином Момбрицием, который использовал рукопись италийской «семьи» с элементами «Мартинелла» (не позднее 1478 — *Mombritius B.* Sanctuarium seu Vitae Sanctorum. P., 1910². T. 2. P. 196–231, 692–694). Самую раннюю попытку издания текстов, основанного на сопоставлении рукописных чтений, предпринял В. Гиселинк, к-рый принял в качестве основы текст В. Лаца (*Abdiae Babyloniae episcopi...* De historia certaminis apostolici libri decem / Ed. W. Lazius. Basileae, [1552]) и сверил его с 7 рукописями франкской «семьи» (*B. Sulpicii Severi* Quae extant opera, a Victore Giselino emendata. Antverpiae, 1574). По италийским рукописям, прежде всего веронскому манускрипту, сочинения Сульпиция были изданы Дж. да Прато с комментарием и филологическим исследованием текстов (*Sulpicii Severi* Opera ad MSS codices emendata / Ed. H. de Prato. Verona, 1741–1754. 2 vol.). Это издание воспроизведено в «Латинской патрологии» Ж. П. Миня. Новое критическое издание осуществил Хальм, который попытался учесть как италийские, так и франк. рукописи (*Sulpicii Severi* Libri. 1866). Хальм использовал всего 6 манускриптов, но не все из них он исследовал сам; отдельные рукописи были учтены лишь частично (*Delehaye*. 1920. P. 10). Так, неполнотой отличается колляция важной кведлинбургской рукописи, сделанная для Хальма др. исследователем (более точное исследование чтений фрайзингской и аугсбургской рукописей, использованных Хальмом, провел Й. Фюртнер; см.: *Fürtner J.* Textkritische Bemerkungen zu Sulpicius Severus. Landshut, 1885).

Новое критическое издание сочинений Сульпиция Севера, необходимость к-рого остро ощущалась исследователями, намеревался подготовить Делеэ для сер. «Acta Sanctorum» (*Delehaye*. 1920. P. 5), однако работа болландистов была прервана первой мировой войной. Более чем через 20 лет Делеэ вернулся к этому проекту при подготовке 5-го ноябрьского тома «Acta Sanctorum» (AnBoll. 1940. Vol. 58. P. 206), но вскоре он скончался (1941), и издание «Acta Sanctorum» не было завершено. В то же время Хюльтен и Пиблз изучали рукописи Сульпиция с намерением подготовить новое издание для сер. «Corpus Christianorum», но этот план также не был реализован. Фонтен осуществил публикацию «Жизни Мартина» и писем Сульпиция в сер. «Sources chrétiennes» (*Sulpice Sévère*. 1967–1969). Основные недостатки издания Фонтена — небольшое число использованных рукописей (5 италийских и 6 франк. манускриптов, «Книга из Арма») и зависимость от чужих колляций. Приняв в качестве основы текст Хальма, Фонтен дополнил его вариантами чтений из «Книги из Арма» и других рукописей, опираясь на труды Хюльтена и Пиблза (Ibid. T. 1. P. 211–243). Исследователь объяснил недостаточное внимание к текстологии «предварительным» характером публикации, к-рая, однако, до наст. времени остается лучшим изданием «Жизни Мартина». Основной задачей Фонтен считал составление подробного исторического и филологического комментария к этим произведениям. Его публикация «Жизни Мартина» была положительно оценена специалистами, но использование им тех же принципов издания текста в публикации «Диалогов» (*Sulpice Sévère*. 2006) подверглось суровой критике со стороны М. Уинтерботтома. По мнению англ. филолога, эдиционный метод Фонтена, основанный на компиляции результатов изысканий др. ученых, не позволил

ему осуществить удовлетворительное издание текста. Уинтерботтом указал на отсутствие работы с рукописями, недостатки критического аппарата и невнимательное отношение к поэтике текста (в частности, по мнению рецензента, Фонтен проигнорировал внимание Сульпиция к ритмической структуре фразы). Однако перевод и комментарий к «Диалогам» получили высокую оценку рецензента (JThSt. 2007. Vol. 58. P. 723–726; ср., однако, отзыв Барнса о «великолепном критическом издании» «Диалогов»: *Barnes.* 2010. P. 217).

Отсутствие полноценного критического издания сочинений Сульпиция связано с тем, что исследователи, готовившие тексты к публикации, пренебрегали работой с рукописями, предпочитая использовать труды предшественников. Те исследователи, к-рые изучали манускрипты, оказались не в состоянии осуществить публикацию. В научный оборот введена лишь малая часть рукописей, нек-рые из них были выбраны случайно (см.: *Hewish.* 2008).

Агиографические сказания V–VI вв. Несмотря на то что агиографы заимствовали почти все сведения о М. из сочинений Сульпиция Севера, они творчески подходили к своей задаче, пытаясь изменить образ святого, созданный автором его 1-го жизнеописания. Выделяя те или иные особенности личности и деятельности святого (истинный последователь Христа, защитник правосл. веры, пионер аскезы и монашества), по-разному расставляя акценты в повествованиях, они стремились создать такие образы М., к-рые соответствовали представлениям, господствовавшим среди церковных деятелей и мирян в определенную эпоху. Исследователи указывали на изменчивость и многоликость образов святого, получивших отражение в агиографических сказаниях. Лит. наследие Сульпиция, положенное в основу новых сказаний о М., было не единым лит. произведением, но, скорее, корпусом текстов, к-рый мог дополняться новыми сочинениями (см.: *Van Dam.* 1988; *McKinley.* 2006; *Vielberg.* 2006). Из множества произведений о М. средневек. агиографы выделяли труды 4 авторов, к-рых они уподобляли евангелистам: Сульпиция Севера, Павлина из Петрокорики (его смешивали с Павлином Ноланским), Венанция Фортуната и Григория Турского. Труды др. авторов считались менее авторитетными (*Delehaye.* 1888. P. 284–286).

Создание агиографических произведений о М. было связано с укреплением почитания святого при еп. Перпетуе, занимавшем Туронскую кафедру в 461–491 гг. (*Duchesne.* Fastes. T. 2. P. 304) или в 458/9–488/9 гг. (*Pietri.* 1982; *Heinzelmann M.* Gallische Prosopographie, 260–527 // Francia. 1982/1983. Bd. 10. S. 667–668). По заказу епископа галльский поэт Павлин из Петрокорики составил стихотворное Житие М. (CPL, N 1474; изд.: *Paulini Petricordiae* De uita sancti Martini episcopi / Ed. M. Petschenig // Poetae Christiani minores. Vindobonae, 1888. Pars 1. P. 17–159. (CSEL; 16)). Поэма открывается прологом, адресованным еп. Перпетую, к-рый предоставил автору «прекрасную историю деяний и чудес святого апостольского учителя и господина» для переложения на стихи. В начале поэмы говорится о том, что Бог послал М. в Галлию для распространения и укрепления христианской веры; святой прославился чудесами и стал небесным покровителем людей, которых он обратил ко Христу. В 3 книгах поэмы Павлин пересказывает «Жизнь Мартина» (в 1-й кн. описываются деяния святого до его возведения на кафедру, во 2-й кн.— чудеса, совершенные им во время епископского служения, в 3-й кн.— его борьба с демонами и противостояние императорам). Следуя повествованию Сульпиция, Павлин делает лишь незначительные отклонения. Так, он исключает из поэмы «сомнительные» детали — пророчество о скором явлении антихриста и эпизод с нападками Брикция. В 4-й и 5-й книгах поэмы, пересказывая 2-й и 3-й диалоги Сульпиция, Павлин допускает больше вольностей: он не всегда соблюдает последовательность эпизодов, включает в текст авторские отступления. В 6-й кн. изложены посмертные чудеса М., описания которых были собраны по указанию Перпетуя. По мнению большинства исследователей, Павлин составил поэму по просьбе епископа Туронского, который предоставил ему тексты Сульпиция Севера и описания чудес М. (*Chase.* 1932. P. 52–57; *Pietri.* 1983. P. 735–738; *McKinley.* 2006. P. 187–188). Согласно др. версии, Павлин приступил к созданию поэмы по собственной инициативе. Только после завершения первых 5 книг епископ узнал об этом произведении и послал поэту составленные им описания чудес, к-рые Павлин также версифицировал и добавил к поэме в качестве 6-й кн. Т. о., пролог с посвящением еп. Перпетую первоначально относился лишь к последней книге поэмы (*Huber.* 1901. S. 15–20). Др. исследователи считали, что Павлин до знакомства с Перпетуем составил первые 3 книги; впосл. епископ предоставил ему «Диалоги» и описания чудес для завершения труда (*Van Dam.* 1986).

Св. Мартин исцеляет бесноватого и прокаженного. Витражи из кафедрального собора г. Бурж, Франция. Ок. 1215 г.

Св. Мартин поставляет во епископа. Скульптура фасада собора Сан-Мартино в Лукке. Ок. сер. XIII в. Мастерская Гвидо Бигарелли

В поэме Павлина М. изображен как идеальный епископ, чудотворец, покровитель г. Турóны и всей Галлии. Поэт стремился сгладить противоречия между М. и галльскими церковными иерархами, к-рые подчеркивал Сульпиций, и в то же время представить конфликты святого с импера-

торами как свидетельство превосходства духовной власти над светской. Святой спас Туроны во время нашествия гуннов и помог рим. военачальнику Эгидию, осажденному вестготами в Арелате в 458 г. Т. о., хотя светские власти были неспособны защитить страну, ее жители находились под покровительством святого. Прославляя М. как «апостола Галлии», Павлин делает акцент на епископском служении святого, который опекал свой город и всю страну не только при жизни, но и после смерти. Туроны, «город Мартина» (urbs Martini), представлены как «галльский Иерусалим». В последних строках поэмах, обыгрывая имя еп. Перпетуя, поэт писал, что «город Туронов вечно радуется предстоятелю Мартину» (Perpetuo urbs Turonum Martino antistite gaudet; см.: *Pietri.* 1983. P. 735–744; *Gauthier.* 1996. P. 261–262). Павлин утверждал, что святой духовно присутствовал в Туронах, где находилась его чудотворная гробница. Важное место в поэме занимает тема чудес, особенно исцелений: поэт неоднократно взывает к святому с просьбой о помощи и заступничестве (подробнее см.: *Huber.* 1901; *Châtillon.* 1967; *Van Dam.* 1986; *Idem.* 1988. P. 5–8; *Grünberg.* 1990; *Gärtner.* 2001; *Vielberg.* 2006).

Базилика, построенная еп. Перпетуем над могилой М., была украшена изображениями сцен жизни и чудес, к которым по просьбе епископа Павлин из Петрокорики и Сидоний Аполлинарий составили стихотворные надписи. Подобные надписи были размещены также в келье М. в Большом мон-ре (Мармутье), ставшей местом паломничества. В составе «Мартинелла» сохранились тексты 4 надписей из Большого мон-ря, 12 — из базилики и 1, вероятно, из оратория, примыкавшего к этому храму (CPL, N 478; изд.: Inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIIIe siècle / Éd. E. Le Blant. P., 1856. T. 1. P. 228–246; *Pietri.* 1983. P. 798–822). Хотя в рукописях отсутствуют имена авторов, Павлин и Сидоний упоминали о своем участии в создании стихотворных надписей для базилики, построенной еп. Перпетуем (*Sidon. Apol.* Ep. IV 18; Uersus Paulini de orantibus // Poetae Christiani minores. Vindobonae, 1888. Pars 1. P. 165). Тексты были вырезаны на мраморных плитах, фрагмент одной из к-рых был найден при раскопках (см.: *Pietri.* 1974. P. 423–426; *Eadem.* 1983. P. 815). Надписи из Большого мон-ря, вероятно, были составлены неким монахом до эпохи Перпетуя (*Pietri.* 1983. P. 816–817). В этих надписях М. прославляется как истинный подвижник, «воитель Господа» (uere bellator Domini), «блаженный отшельник» (felix eremita), «святой и чистый епископ» (sanctus purusque sacerdos). Подчеркивается строгий аскетический образ жизни святого, о котором свидетельствовали скромная келья, ложе из праха и вретища, камень вместо подушки. В надписях из базилики о М. говорится прежде всего, как о чудотворце и заступнике перед Богом; в стихотворении, размещенном над гробницей святого, он назван исповедником, мучеником и апостолом (см.: *Pietri.* 1974; *Eadem.* 1985; *Van Dam.* 1993. P. 308–317). Возможно, к VI в. относится анонимная проповедь в день памяти М.; в нее включен панегирик г. Туроны, освященному пребыванием М. и местонахождением гробницы святого, ставшего заступником за его жителей. Туроны, как «святой город», уподоблены Риму (CPL, N 480; изд.: PLS. T. 4. Col. 602–604; см.: *Lambert A.* Le premier panégyrique de St. Martin // Bull. de St.-Martin et de St.-Benoît. 1924. T. 32. P. 316–320; *Peebles B. M.* An Early «Laudatio Sancti Martini»: A Text Completed // Saint Martin et son temps. R., 1961. P. 237–249; *Van Dam.* 1993. P. 304–308).

Св. Мартин и нищий. Скульптура. Ок. 1475–1480 г. (Художественный музей, Сиэтл)

Основной корпус агиографических сказаний о М. окончательно сформировался в посл. трети VI в., когда Венанций Фортунат составил новое стихотворное Житие святого, а Григорий Турский — пространное описание чудес. Житие М., созданное между 573 и 576 гг.,— самое крупное поэтическое произведение Фортуната (CPL, N 1037; изд.: MGH. AA. T. 4. Pars 1. P. 293–370; *Venance Fortunat.* Œuvres / Éd. S. Quesnel. P., 1996. T. 4). Поэма, написанная дактилическим гекзаметром, состоит из 4 книг (2243 строки): в 1-й и 2-й книгах пересказывается «Жизнь Мартина», книги 3-я и 4-я — парафраз «Диалогов» Сульпиция. Исследователи определяли произведение Фортуната, созданное под влиянием лат. эпических парафразов НЗ, как «агиографический эпос» (*Roberts.* 2001). Житие открывается прозаическим предисловием, согласно к-рому поэма была написана по просьбе Григория Турского (вероятно, вскоре после его возведения на епископскую кафедру в 573). Григорий, ценитель поэзии, попросил Фортуната переложить на стихи описания чудес М., к составлению к-рых он приступил примерно тогда же, однако этот замысел не был осуществлен. Др. предисловие, поэтическое, адресовано св. *Радегунде,* основательнице мон-ря Св. Креста в Пиктавии (ныне Пуатье), и Агнесе, аббатисе этого мон-ря, к-рые оказывали покровительство Фортунату. Поэт в основном следует повествованию Сульпиция, но сокращает нек-рые эпизоды или заменяет их краткими упоминаниями о том или ином событии (сокращения коснулись в основном юности М., его жизни до епископского рукоположения и описания его аскетического образа жизни). Основное внимание уделено чудесам святого. Фортунат представляет М. прежде всего как образцового епископа и могущественного чудотворца, «сенатора Христа» и члена Божией свиты (*Van Dam.* 1988. P. 11–12). В поэме мало авторских отступлений и дополнений. Эпизоды, почти лишенные риторических украшений, в к-рых лаконичное повествование ведется в технике percursio (беглый сокращенный нарратив), совмещаются с более пространными фрагментами, где описание чудес представлено в виде нравоучительной проповеди, завершенной кратким резюме. Важное место в поэме занимает тема

странствий: повествование метафорически изображается как опасное путешествие; странствия — объединяющий мотив в описании жизни М.; в заключение поэмы Фортунат описывает воображаемое путешествие его книги из Галлии в Италию, откуда происходил поэт (*Roberts.* 2001. P. 269–270; *Vielberg.* 2006. S. 107). Исследователи сравнивали последовательность сменяющих друг друга эпизодов с движением паломника по базилике, на стенах к-рой изображены сцены жизни и чудес святого (*Roberts.* 2002: P. 180–184, 187; см. также: *Chase.* 1932. P. 57–61; *Pietri.* 1983. P. 745–747; *Labarre.* 1998). Среди стихотворений Фортуната, посвященных М.,— «Стихи для комнаты, где св. Мартин одел нищего» (*Venant. Fort.* Carm. I 5), стихотворения «Для туронской церкви, обновленной епископом Григорием» (подписи-эпиграммы к сценам жизни и чудес М., изображенным в соборном храме,— Ibid. X 6) и «К королю Хильдеберту и королеве Брунхильде в честь дня памяти св. Мартина, понтифика Туронского» (Ibid. X 7) (см.: *Pietri.* 1983. P. 822–831; *Roberts.* 2002. P. 184–185).

Образ М. занимал важное место в творчестве Григория Турского (епископа Туронского в 573–594), к-рый считал святого своим покровителем и во многом способствовал широкому распространению его культа (см.: *Corbett.* 1981; *Van Dam.* 1993. P. 50–81). В «Истории франков» М. представлен как просветитель Галлии, его деятельность рассматривается в контексте божественного плана спасения человечества. Повествованием о кончине М. завершается 1-я кн. сочинения, к-рая начинается с сотворения мира (вероятно, составлена ок. 576). Григорий использовал образ святого в политических целях, пытаясь укрепить позиции церковной иерархии в королевствах Меровингов, упрочить свое положение как преемника М. и даже как «представителя» святого в отношениях с франк. королями и аристократами (ср.: *Greg. Turon.* Hist. Franc. VIII 6). В качестве епископа Туронского Григорий считал себя хранителем гробницы М., главной святыни Галлии. Фортунат, знавший о важности образа М. для Григория, призывал епископа подражать святому в совершении добрых дел. По мнению поэта, М. поручил Григорию опекать свою паству, которую оба епископа совместно «вели по цветущим Христовым лугам» (*Venant. Fort.* Carm. V 9; см.: *Roberts M.* Venantius Fortunatus and Gregory of Tours: Poetry and Patronage // A Companion to Gregory of Tours / Ed. A. C. Murray. Leiden; Boston, 2015. P. 42–44; см. также: *Pietri.* 1983. P. 756–786; *Van Dam.* 1988. P. 10–11; *Idem.* 1993. P. 50–81).

Важнейший источник сведений о почитании М.— составленное Григорием соч. «Книги о чудесах св. епископа Мартина» (Libri de uirtutibus sancti Martini episcopi; изд.: MGH. Scr. Mer. T. 1. Pars 2. P. 584–661; T. 7. P. 741–756). В 4 книгах этого сочинения содержатся 267 эпизодов, гл. обр. описаний исцелений по молитве к М. Григорий решил записывать чудеса святого после того, как во сне ему явилась мать и убедила его продолжить труды Сульпиция, Павлина и Фортуната. Вероятно, он приступил к работе вскоре после возведения на епископскую кафедру (573) и впосл. неоднократно дополнял сочинение новыми эпизодами (ср.: *Greg. Turon.* Virt. Mart. II 60; III 60). Книги 1 и 2 были завершены предположительно между нояб. 580 и нояб. 581, 3-я — в 586–588 гг. Последний эпизод, к-рый можно датировать, относится к 4 июля 593 г. (Ibid. IV 45). Кн. 4, по-видимому, осталась незавершенной (см.: *Schlick.* 1966; *Heinzelmann M.* Une source de base de la littérature hagiographique latine: Le recueil de miracles // Hagiographie, cultures et sociétés, IVe–XIIe siècles: Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris (2–5 mai 1979). P., 1981. P. 235–259; *Van Dam.* 1993. P. 78–79, 199; *Shaw.* 2015. P. 107–111). Сведения о почитании М. содержатся и в др. агиографических сочинениях Григория — в «Славе мучеников», «Славе исповедников» и «Житии отцов».

«Книги о чудесах...» фактически представляют собой современную событиям хронику чудес М., совершенных в 70–90-х гг. VI в. В предисловии Григорий указывает на тот факт, что чудеса, к-рые М. творил при жизни, он продолжает совершать и после смерти, гл. обр. у своей гробницы. Т. о., чудеса, которые происходят в наст. время, свидетельствуют об истинности чудес, совершавшихся в прошлом. «Книги о чудесах...» открываются сообщениями о предшественниках Григория — Сульпиции Севере и Павлине из Петрокорики (он смешивается с Павлином Ноланским; Григорий приводит пересказ чудес из 6-й кн. Жития М., составленной Павлином). Мн. описанные чудеса произошли в базилике М. в Туронах, особенно в дни памяти святого (4 июля и 11 нояб.), когда в храме собирались паломники; нек-рые из чудес Григорий засвидетельствовал лично. По словам епископа, он неоднократно испытывал на себе целительную силу М.: святой избавил его от дизентерии, лихорадки, опухолей, головной и зубной боли. Еще в 563 г., когда Григорий был диаконом в Арверне (ныне Клермон-Ферран), вместе с др. клириками он совершил паломничество в Туроны, где епископом был его двоюродный дядя Евфроний (556–573), чтобы получить исцеление от опасной болезни (*Greg. Turon.* Virt. Mart. I 32–35; II 1, 60; III Prol. 60; IV 1–2). В эпилоге 2-й кн. Григорий обращается к святому с просьбой избавить его от дурных мыслей, освободить его от стремления к роскоши и от др. пороков (Ibid. II 60).

Несмотря на то что М. в «Книгах о чудесах...» представлен гл. обр. как чудотворец, Григорий подчеркивал, что святой дал пример праведной жизни для всех христиан. Люди, обращавшиеся к нему за помощью, нуждались не только в физическом, но и в духовном исцелении, т. к. их болезни нередко были следствием грехов (неверие, нарушение церковной дисциплины, оскорбление святого и др.). В нравоучительных комментариях к отдельным эпизодам Григорий указывал на необходимость покаяния и веры в целительную силу Бога и помощь М. (см.: *Van Dam.* 1993. P. 87–89; *Kitchen J.* Gregory of Tours, Hagiography, and the Cult of the Saints in the 6th Century // A Companion to Gregory of Tours. Leiden; Boston, 2015. P. 397–401). Узнавая о жизни и чудесах М., люди получали возможность «спасти душу и исправить жизнь» (pro salute animae et uitae correctione — *Greg. Turon.* Virt. Mart. III 42). Григорий упоминает нек-рые чудеса М., описанные Сульпицием Севером, которые были известны паломникам: явление Христа, одетого в половину плаща, которую М. отдал нищему (*Sulp. Sev.* Vit. Mart. 2); воскрешение усопшего (Ibid. 7–8); исцеление прокаженного (Ibid. 18); благословение масла, получившего целительную силу (*Idem.* Dial. III 3). Эти сцены были изображены на стенах туронской соборной церк-

Св. Мартин отдает половину плаща нищему. Кон. XVI в. Худож. Я. Бассано (Городской музей, Бассано-дель-Граппа, Италия)

ви и базилики М. Вероятно, иконография оказала влияние на описания внешности святого в рассказах о его явлениях: М. чаще всего представляли как улыбающегося седого старика в одежде епископа или клирика (*Van Dam.* 1988. P. 12–24; ср.: *Pietri.* 1983. P. 828–830).

Григорий Турский приводит сведения о М., неизвестные более ранним агиографам; их достоверность трудно определить, но нек-рые из них были заимствованы из устной традиции. Так, со ссылкой на рассказы стариков Григорий приводит легенду о том, что М. отказался от намерения посетить Арверн, когда узнал, что местная знать приготовила ему пышную встречу (*Greg. Turon.* Glor. conf. 5). В сочинениях Григория упоминается о церквах, якобы основанных М., и о местах, связанных с событиями из его жизни. Так, в память о чудесах святого были построены оратории в Амбианах (ныне Амьен) (*Idem.* Virt. Mart. I 17) и в Паризиях (ныне Париж) (*Idem.* Hist. Franc. VIII 33). Согласно Григорию, о кончине М. чудесным образом узнали его современники: св. Северин, еп. Колонии (ныне Кёльн), и св. Амвросий Медиоланский (*Idem.* Virt. Mart. I 4–5). Неясно, насколько достоверны сведения о молитве М. на могиле еп. Катиана (Гатиана) в Турона (*Idem.* Glor. conf. 4), а также описание перенесения мощей и погребения святого (*Idem.* Hist. Franc. I 48). Ссылаясь на письменные источники и устные предания, Григорий упоминал о галльских подвижниках, к-рых считали учениками М. (*Idem.* Glor. conf. 22, 45, 56). Степень достоверности этих сведений трудно определить. По свидетельству Григория, в Туронах хранился сапфировый кубок (patena colore sapphirino), якобы подаренный святому имп. Максимом (ему приписывали целительные свойства — *Idem.* Virt. Mart. IV 10; ср.: *Sulp. Sev.* Vit. Mart. 20. 5), а также реликвии мучеников, к-рые М. якобы получил от Амвросия Медиоланского (*Greg. Turon.* Hist. Franc. X 31; *Idem.* Glor. martyr. 46).

Агиография после VI в. Основной корпус агиографических текстов о М. состоял из сочинений Сульпиция Севера, Павлина из Петрокорики, Венанция Фортуната и Григория Турского. Однако в прозаических текстах не было цельного повествования о жизни и чудесах М., а стихотворные произведения, предназначенные для образованных людей, были трудны для восприятия. Это стало одной из причин появления

Реликварий св. Мартина. Кон. XIV в. (Лувр, Париж)

новых текстов, призванных суммировать сведения о М. и дополнить более ранние сочинения. В нач. IX в. возникли школа и крупный скрипторий при мон-ре М. в Туре, к-рый возглавлял *Алкуин* (796–804). С этим связано окончательное формирование «Мартинелла», в который были включены пространные фрагменты из произведений Григория Турского и исповедание веры, к-рое приписывали М. (CPL, N 1748a). Происхождение этого текста, напоминающего краткое катехетическое наставление, трудно определить. По мнению О. Штегмюллера, при его составлении были использованы сочинения Илария Пиктавийского и Мария Викторина, а также символ «Clemens Trinitas», вероятно, составленный в V–VI вв. в Юж. Галлии (CPL, N 1748). Как полагал исследователь, исповедание было составлено в Туре при Алкуине и вскоре атрибутировано М. Однако не исключено, что текст относится к более раннему времени (*Stegmüller F.* 1960; *Stegmüller O.* 1966; CSLMA. AG. T. 3. P. 228–230).

Широкое распространение получило краткое Житие М., составленное Алкуином; в большинстве рукописей к нему приложена проповедь Алкуина о кончине святого (BHL, N 5625–5626; изд.: *B. Flacci Albini, siue Alchuuini abbatis* Opera / Ed. A. Quercetanus. P., 1617. Col. 1397–1401; PL. 101. Col. 657–662; *Biggs.* 1996. P. 302–306). Бóльшую часть сведений Алкуин заимствовал из сочинений Сульпиция, но он использовал также труды Григория Турского. В проповеди М. представлен как просветитель Галлии, один из тех «наставников», к-рых Христос послал на землю для проповеди христианства. Алкуин вкратце излагает основные события из жизни святого и избранные чудеса (милостыня М. и явление ему Христа; несостоявшаяся битва с варварами; знакомство со св. Иларием; обращение разбойника; встреча с сатаной, обещавшим всегда преследовать святого; воскрешение катехумена и др.). После пространного перечисления добродетелей М. говорится о его миссионерской деятельности и разрушении языческих капищ, об исцелениях и экзорцизмах, о видениях и пророчествах святого. Проповедь в день памяти М. (11 нояб.) начинается с краткой похвалы; далее говорится о дарах чудотворения и пророчества, к-рыми обладал святой. Кончина и погребение М. описываются в соответствии с 3-м письмом Сульпиция; в конце проповеди упоминается о церкви, построенной еп. Перпетуем над чудотворной гробницей святого (см.: *I Deug-Su.* 1981; CSLMA. AG. T. 2. P. 491, 498–501; *Hewish.* 2008. P. 49–50). В сер. IX в. Аудрад Малый, к-рый до назначения хорепископом в диоцезе Санс был каноником ц. во имя М. в Туре, сложил «Песнь в честь блаженного Мартина» (BHL, N 5627; изд.: MGH. Poet. T. 3. P. 86–88).

Начиная с IX в. в рукописях получили распространение специфические версии «Мартинелла», в состав к-рых входили фрагменты сочинений Сульпиция Севера, Григория Турского и др. авторов, а также краткие оригинальные произведения. Среди них — краткое сказание о «мученичестве» М., составленное в эпоху Каролингов. Сюжет сказания восходит к мотиву «бескровного мученичества», введенному Сульпицием. М. представлен как исповедник, к-рого императоры Антиох, Трибун и Юлиан подвергли мучениям за отказ принести жертву языческим богам. Палачей постигла божественная кара, и святой остался жив (*Peebles.* 1975). К более позднему времени относятся др. сказания фантастического характера, в которых М. приписывается знатное происхождение, а Брикций, преемник святого на епископской кафедре, представлен как его сын (*Delehaye.* 1937). Известны многочисленные средневековые описания чудес М. (напр.: *Gheyn.* 1902; *Coens.* 1932; *Straeten.* 1986), а также стихотворные версии некоторых чудес, описанных Григорием Турским (BHL, N 5628–5633). Такие сборники составлялись в т. ч. в аббатстве Мармутье (*Straeten.* 1976; *Idem.* 1977).

В средние века создавались также пространные Жития М. Стихотворное Житие святого было составлено в 20-х гг. XII в. Рихером, аббатом мон-рей М. и св. Симфориана в Меце (BHL, N 5634). Автором ряда сочинений о М. был Гвиберт, аббат мон-ря Жамблу († 1213), к-рый глубоко почитал святого: он совершил паломничество в Тур и долгое время провел в аббатстве Мармутье. Гвиберт составил компилятивное прозаическое Житие М. с описанием чудес, стихотворную версию Жития и похвалу святому (BHL, N 5635–5637). Жизни и почитанию М. посвящены также неск. писем Гвиберта (BHL, N 5641–5646).

В X в. почитание М. получило распространение среди клюнийских монахов (см. ст. *Клюнийская конгрегация*). Это было связано с деятельностью св. *Одона,* аббата Клюни (926/7–942), к-рый до принятия монашества был каноником ц. во имя М. в Туре. Одон, с детства почитавший М., составил проповеди, гимны и антифоны в честь святого, в к-рых М. представлен как идеальный пастырь, чудотворец и заступник за людей перед Богом (PL. 133. Col. 513–516, 729–752; см.: *Reames.* 1981. P. 141–143). Высказывалось мнение, что М. был для Одона образцом христ. воина, сражавшегося ради Бога за правое дело (*Rosenwein.* 1978). Такие представления были положены в основу идеологии средневек. рыцарства и получили широкое распространение в эпоху крестовых походов (ср.: *Hoch.* 1987). Бернард Клервоский в отличие от более ранних авторов сделал акцент на духовном и нравственном совершенстве М., к-рый исполнил *Заповеди блаженства* и подал пример всем христианам. В проповеди, посвященной М., Бернард писал о его самоотверженном служении Христу, смирении и любви к ближнему. Святой был обычным человеком — «животным разумным и, конечно, смертным, рожденным на земле, сыном человеческим», однако, воспитывая добродетели и сохраняя душевную чистоту, он достиг вечной жизни с Богом. По мнению автора, христиане должны не только почитать М. как заступника и чудотворца (admiratio), но и руководствоваться его примером на пути самосовершенствования (imitatio) (*Bernhard von Clairvaux.* Sämtliche Werke. Innsbruck, 1997. Bd. 8. S. 868–895; см.: *Leclercq J.* S. Martin dans l'hagiographie monastique du Moyen Âge // Saint Martin. 1961. P. 175–187; *Reames.* 1981. P. 141–146). Напротив, в самом известном позднесредневек. сказании о М., включенном в «Золотую легенду» блж. Иакова из Варацце, святой изображен как могущественный чудотворец, обладавший исключительными личными достоинствами и властью над животными, растениями, силами природы и даже демонами. В сказании, основанном гл. обр. на сочинениях Сульпиция и Григория Турского, а также в проповедях Иакова образ святого лишен индивидуальных особенностей. Значительная часть эпизодов призвана проиллюстрировать добродетели и различные категории чудес, к-рые совершал М. (*Iacopo da Varazze.* Legenda Aurea / Ed. G. P. Maggioni. Firenze, 1998². P. 1133–1153; см.: *Reames.* 1981. P. P. 146–164).

Сказания о М. создавались также на народных языках. Вероятно, в X в. было составлено краткое анонимное Житие М. в форме гомилии на древнеанглийском языке, основанное на трудах Сульпиция (изд.: The Blickling Homilies of the 10th Century / Ed. R. Morris. L., 1880. P. 210–227; см.: *Napier A. S.* Notes on the Blickling Homilies: St. Martin // Modern Philology. Chicago, 1903. Vol. 1. N 2. P. 303–308). Англосакс. агиограф Эльфрик из Эйншема († ок. 1010) составил 2 версии Жития М.: краткую, в составе 2-й части «Католических проповедей» (90-е гг. X в.; использованы «Жизнь Мартина» и 3-е письмо Сульпиция, «История франков» Григория Турского и Житие М., написанное Алкуином), и пространную,

Св. Мартин, свт. Иероним Стридонский. Скульптуры портала кафедрального собора Нотр-Дам в Шартре. Кон. XII — нач. XIII в.

Св. Мартин. Миниатюра из «Золотой легенды» Иакова из Варацце. Кон. XIII в. (San-Marino (Ca). Huntington Lib. CA 3027. Fol. 156r)

в сб. «Жития святых» (до 1002; использованы только сочинения Сульпиция) (см.: *Gerould.* 1925; *Gaites.* 1982; *Biggs.* 1996; *Hewish.* 2008. P. 48–51). На трудах Сульпиция основано также среднеирл. Житие-гомилия М. (XII в.) (*Stokes.* 1873–1875; *Herbert.* 2002). Известны неск. версий Жития М. на исл. языке (см.: *Wolf K.* The Legends of the Saints in Old Norse-Icelandic Prose. Toronto, 2013. P. 225–230). Среди французских сказаний выделяется пространное стихотворное «Житие господина св. Мартина Турского» (La Vie Monseignor Saint Martin de Tors), составленное во 2-й четв. XIII в. Пеаном Гатино, каноником ц. св. М. в Туре (изд.: Das altfranzösische Martinsleben des Péan Gatineau aus Tours / Hrsg. W. Söderhjelm. Helsingfors, 1899; см.: *Farmer.* 1991; *Hunt T.* A Forgotten Author: Péan Gatineau // French Studies. 2004. Vol. 58. N 3. P. 313–326). В позднее средневековье и Новое время создавались как отдельные Жития М., так и сказания о святом в составе агиографических сборников и флорилегиев на латыни и национальных языках; такие произведения постепенно приобретали черты научных исследований (напр.: *Gervaise N.* La Vie de Saint Martin, Evêque de Tours. Tours, 1699). В XX в. наряду с изданиями и переводами ранних источников публиковались оригинальные жизнеописания М. (напр.: *Ghéon H.* Saint Martin. P., 1941; *Pernoud.* 1996).

Жизнь. *Хронология* жизни М. может быть установлена по сведениям, приведенным Сульпицием Севером и Григорием Турским. Хотя Сульпиций был современником М., его хронологические указания содержат противоречия и расходятся с данными др. источников. Лишь немногие события, описанные в «Жизни Мартина» и в «Диалогах», можно датировать; в повествовании о жизни святого Сульпиций не придерживался хронологического порядка. По его свидетельству, М. служил в войске 5 лет при императорах Констанции II (337–361) и Юлиане (355–363); в возрасте 18 лет он принял крещение и покинул армию через 2 года, в 356 г., когда цезарь Юлиан выступил против германцев. После этого М. познакомился со св. Иларием, который вскоре был сослан на Восток и вернулся в Галлию лишь в 360 г. М. занимал епископскую кафедру при императорах Валентиниане I (364–375) и Магне Максиме (383–388). При дворе Максима святой присутствовал на пиру вместе с Флавием Эводием, которого Сульпиций называл «префектом и консулом» (praefectus idemque consul); Эводий был префектом претория Галлии в 385–386 гг. и консулом в 386 г. В описании придворного пиршества с участием супруги имп. Максима упоминается, что святому тогда было 70 лет (iam septuagenario — *Sulp. Sev.* Dial. II 7. 5). М. пытался предотвратить казнь Присциллиана и его последователей

Св. Мартин, первомч. Стефан, священномученики Петр Александрийский и Климент Римский. Мозаика кафедрального собора Санта-Мария-Нуова в Монреале, о-в Сицилия. Между 1183 и 1189 гг.

(385/6). Он был жив во время Собора в Немавсе (ныне Ним) (394 или 396), но на Соборе в Таврине (ныне Турин) (398) присутствовал его преемник Брикций. Однако Сульпиций считал, что после казни Присциллиана и начала фелицианской схизмы (385/6) М. прожил еще 16 лет (sedecim postea uixit annos — Ibid. III 13. 6); следов., он скончался в 401 или 402 г. Это утверждение противоречит данным других источников (*Duchesne.* Fastes. T. 2. P. 302), хотя, возможно, Сульпиций отсчитывал годы не от казни Присциллиана, а от начала присциллианских споров в 380 г. (*Mathisen.* 1989. P. 14). По др. версии, текст был испорчен в рукописях; в действительности Сульпиций подразумевал не 16, а 13 лет (.xui. вместо .xiii.). Т. о., М. скончался в 397 г. (*Delehaye.* 1920. P. 33; *Barnes.* 2009. P. 227). В соответствии с данными Сульпиция исследователи полагали, что М. род. в 336 г. и служил в армии с 351 по 356 г. Вскоре после возвращения св. Илария из ссылки в 360 г. он основал мон-рь Локотигиак (Лигюже), ок. 371 г. был избран на епископскую кафедру в Туронах и скончался в 397 г. (*Jullian.* 1910. P. 265; *Stancliffe.* 1983. P. 119–133, 343–344).

Согласно Григорию Турскому, М. род. в 317 г. (*Greg. Turon.* Hist. Franc. I 23, 36). Он был рукоположен во епископа 4 июля 371 или 372 г. (по мнению Делеэ, в воскресенье, 4 июля 370) и скончался на 81-м году жизни, во 2-й год правления Аркадия и Гонория, в консульство Цезария и Аттика (397 — Ibid. I 35, 48). Однако Григорий по-разному указывал продолжительность епископата М.: 25 лет, 4 месяца и 10 дней (*Idem.* Virt. Mart. I 3) и 26 лет, 4 месяца и 17 дней (*Idem.* Hist. Franc. X 31. 3; ср.: Ibid. I 48). От воскресения Христа до кончины М. прошло 412 лет, а от кончины святого до завершения 1-й кн. «Истории франков» — 197 лет. Несмотря на противоречия и ошибки в расчетах, нет оснований сомневаться в том, что Григорий датировал кончину М. 11 нояб. 397 г. (см.: *Barnes.* 2010. P. 224–228). Эти даты с нек-рыми поправками принимают большинство исследователей. По мнению Бабю, М. род. между 315 и 326 гг., начал воинскую службу между 332 и 346 гг. и получил отставку не позднее 366 г. (*Babut.* 1912. P. 168–170). Согласно Делеэ, святой род. ок. 315 г., служил в армии примерно с 330 по 339 г.; он был рукоположен 4 июля 371 (370?) г., скончался и был похоронен 11 нояб. 397 г. (*Delehaye.* 1920. P. 19–33). Фонтен датировал рождение М. 316 или 317 г., его воинскую службу — 331–356 гг. (*Fontaine J.* Vérité et fiction dans la chronologie de la «Vita Martini» // Saint Martin et son temps. 1961. P. 189–236; *Idem.* La question martinienne // Peritia. 1985. Vol. 4. P. 373–374; *Idem.* 2005. P. 54; *Sulpice Sévère.* 1967–1969. T. 1. P. 205). Т. о., свидетельства Сульпиция, Павлина Ноланского и др. авторов позволяют датировать кончину М. 396–398 гг. (между нояб. 396 и ранней весной 398 — *Barnes.* 2010. P. 224–228).

А. А. Королёв

Монашество М. и основанные святым общины. Хотя М. считается одним из основателей зап. монашеской традиции, среди исследователей нет единого мнения о том, к какому именно типу монашества следует относить его самого и основанные им монашеские общины. Трудность заключается в том, что те небольшие замечания об аскезе и о монашестве М., к-рые встречаются в сочинениях Сульпиция Севера, либо двусмысленны, либо очень похожи на топосы, необходимые автору для сопоставления (отождествления или противопоставления) деятельности М. и вост. монашеской традиции.

Согласно Сульпицию, М. нек-рое время жил в мон-ре в Медиолане (букв.— «устроил для себя монастырь» — monasterium sibi statuit (*Sulp. Sev.* Vit. Mart. 6. 4)). Лаконичное выражение может быть истолковано по-разному. С одной стороны, для раннего лат. монашества была характерна индивидуальная аскеза, когда «монастырем» могла стать обычная комната (на основании Мф 6. 6). В таком случае М. поселился в некоем эремитории, к-рый сам для себя организовал, но вскоре был изгнан оттуда арианским еп. Авксентием. С др. стороны, речь может идти о прототипе одного из тех мон-рей, о которых позже сообщал блж. Августин: или о мон-ре за стенами Медиолана, населенном в его время «толпами монахов», к-рый опекал свт. Амвросий Медиоланский (*Aug.* Confess. VIII 6. 15), или об «обители святых» (sanctorum diversorium) в самом городе, возглавлявшейся пресвитером (*Idem.* De morib. Eccl. 33. 70). Под «обителью святых» могла иметься в виду организация регулярной жизни клириков по примеру Евсевия, еп. г. Верцеллы (*Ambros. Mediol.* Ep. 63. 66). Такой вид аскезы включал целибат, совместную жизнь клириков в одном доме, общее имущество, умеренность во всем, совместные молитвы и духовное руководство со стороны епископа или старшего клирика. Спутником М., сосланным вместе с ним на о-в Галлинара, был некий пресвитер, к-рого Сульпиций называет «мужем великих добродетелей» (magnarum virtutum viro; блж. Августин упом. о медиоланском пресвитере, как о «муже превосходном и очень ученом» (vir optimus et doctissimus), не называя его имени). Если верить Сульпицию, еще до пребывания в Медиолане М. был причислен свт. Иларием к пиктавийскому клиру в чине экзорциста. Соответственно для него было бы естественным остановиться в Медиолане вместе с такими же клириками, как и он сам. Возможно, с регулярной жизнью клириков М. познакомился еще во время 2-го пребывания у свт. Илария Пиктавийского, поскольку среди провожавших его упоминаются некие «братья» (*Sulp. Sev.* Vit. Mart. 5. 3).

Однако обе гипотезы сталкиваются с затруднениями хронологического порядка. Если мон-рь М. в Медиолане представлял собой эремиторий, получается, что М. был одним из первых монашествующих не только в Галлии, но и в Италии и не подражал егип. подвижникам, обратившись к аскезе после знакомства с «Жизнью Антония», подобно своим младшим современникам, а пришел к такому образу жизни самостоятельно. Если же М. изначально имел отношение к регулярному клиру, события не могли происходить в кон. 50-х гг. IV в., поскольку этот институт получил распространение позднее.

Описывая образ жизни М. на острове во время ссылки, когда тот был вынужден питаться только корнями трав (Ibid. 6. 5), Сульпиций по сути (намеренно или нет) уподобляет его сир. «пасущимся» отшельникам, соединяя в образе М. все возможные типы подвижничества. Вероятно, данный сюжет связан с важной для Сульпиция темой сравнения вост. и зап. монашества: вост. аскеты несомненно постились строже, чем западные, поэтому для него было важно показать, что М. вел не менее строгую жизнь.

Когда Сульпиций переходит к рассказу об основании М. 2 мон-рей в Галлии (Локотигиака (ныне Лигюже, близ Пуатье) и Большого мон-ря (ныне Мармутье, в черте Тура), хотя Сульпиций эти названия в «Жизни Мартина» не приводит), он использует такие же выражения, как и в случае с медиоланским мон-рем (sibi monasterium collocavit — Ibid. 7. 1; monasterium sibi statuit — Ibid. 10. 3), видимо подразумевая, что они возникли как эремитории (для первого Фонтен отметил оттенок значения глагола collocare, который в классической лат. лит-ре обозначал основание колонии или устройство военного лагеря — *Sulpice Sévère.* 1967–1969. P. 611–612).

Мон-рь в Локотигиаке (самые ранние упоминания названия: *Venant. Fortunat.* Vita Hilarii. 12; *Greg. Turon.* Virt. Mart. 4. 30) Сульпиций сначала описывает как место, в котором М. уединяется, но при этом продолжает осуществлять служение экзорциста (в частности, принимает катехумена). Однако в следующей фразе упоминаются некие братья, которые пребывали в том же месте даже в отсутствие М. (*Sulp. Sev.* Vit. Mart. 7. 2). Возможно, это те же «братья», которые провожали М. в путь в предшествующей главе, т. е. такие же клирики, как он сам.

Данные археологических раскопок в Лигюже, к-рые с 1952 по 1968 г. велись под рук. Ж. Коке, могут помочь в интерпретации сведений Сульпиция Севера лишь частично. Согласно выводам Коке, мон-рь М. был основан на месте рим. виллы, заброшенной задолго до его прихода (еще в кон. III в.). Первая церковь, датированная Коке 60-ми гг. IV в. (датировка нуждается в дополнительном обосновании), была построена на месте зернохранилища (точнее, встроена в него, т. к. пол здания находился ниже уровня земли; некоторые ученые считают, что это была скорее цистерна или бассейн). С запада к ней примыкали квадратные помещения, которые Коке идентифицировал как остатки крестообразного строения, связанного с началом почитания М. («мартирий» — памятный храм на месте чуда воскрешения катехумена). Оно, видимо, было разрушено вестготами, а после победы кор. Хлодвига перестроено и приобрело в VI в. вид 3-нефной базилики (сохр. экседра с колоннадой, в нартексе базилики обнаружены меровингские саркофаги; однако стены нартекса, возможно, более позднего происхождения). Согласно Коке, в кон. VII в. аббат Урсин пристроил к базилике алтарную часть (однако большинство совр. ученых датируют пристройку эпохой Каролингов).

Второй мон-рь (Maior/Maius Monasterium — *Greg. Turon.* Hist. Franc. X 31. 3; *Idem.* Virt. Mart. 1. 2; 3. 42) М. основал на высоком обрывистом берегу Луары, недалеко от Турон, уже после принятия епископского сана. Сульпиций утверждал, что причиной основания мон-ря было желание М. перенести епископскую

резиденцию из города (первоначально М. жил в каморке (cellula) при базилике) в уединенное место из-за беспокойства, которое доставляли ему посетители (*Sulp. Sev.* Vit. Mart. 10. 3). Позже он называет Мармутье «епископским» монастырем (Ibid. 23. 2). Стремясь представить место, в котором возник монастырь, как пустыню и св. гору одновременно, Сульпиций явно сгущает краски (Ibid. 10. 4). Он описывал обитель как лавру, в которой под рук. М. жили ок. 80 монахов, каждый в своем бревенчатом домике (как и сам М.) или в вырытых пещерах (Ibid. 10. 5; исследователи усматривают в числе насельников образ 80 священников из 2 Пар 26. 17 или 80 кающихся из Иер 41. 5, а также отражение восточной традиции деления монахов на декурии и центурии (*Hieron.* Ep. 22. 35) с акцентом на числе 8, означающем полноту и вечность). Отношения между М. и другими монахами Сульпиций рассматривает в категориях «учитель» и «ученики» (magister, discipuli — *Sulp. Sev.* Vit. Mart. 10. 5). Как и в др. монашеских общинах, в Мармутье все имущество считалось общим (при этом Сульпиций не использует традиционную цитату из Деян 2. 44). Однако насельники Мармутье вопреки большинству монашеских правил того времени не занимались ручным трудом, ничего не покупали и не продавали, только самые юные из них занимались переписыванием книг. Хотя в монастыре был эконом (в частности, диак. Катон — *Sulp. Sev.* Dial. III 10. 2), за счет чего жили монахи, понять трудно. Упоминается о ловле рыбы сетями и о пожертвованиях, которые монахи либо сразу раздавали нуждающимся (Ibid. II 5. 10), либо тратили на выкуп пленных (Ibid. III 14. 6). При этом монахи могли себе позволить нанимать работников за деньги (*Idem.* Vit. Mart. 21. 2–4). Если община была тесно связана с городским клиром, возможно, она существовала на доходы диоцеза.

Монахи и сам М. жили крайне аскетично. Из имущества М. упоминается лишь деревянный стул-тripод (Ibid. II 1. 4; III 15. 1), при этом спал святой на голой земле (*Idem.* Ep. 3. 14). М. и все монахи носили власяницы (*Idem.* Vit. Mart. 10. 8; *Idem.* Dial. I 1. 2). Трапеза в мон-ре была один раз в день (Ibid. III 10. 1), скорее всего, общая (*Idem.* Vit. Mart. 10. 7). М. бóльшую часть времени проводил в молитве в своей келье (Ibid. 24. 4), часто совершая бдения (*Idem.* Ep. 3. 14). Также поступали и старшие из монахов, лишь иногда собираясь на общую молитву (*Idem.* Vit. Mart. 10. 7). Известно, что помимо псалмов в их оффиции присутствовали гимны (Ibid. 23. 9). Рядом с мон-рем М. его ученик Клар основал небольшой скит (tabernaculum, monasterium), вокруг к-рого также стали селиться монахи (Ibid. 23. 1–2, 7; *Paul. Nol.* Ep. 23. 3; 32. 6).

Несмотря на нек-рые черты, сближающие Мармутье с общежительными мон-рями на Востоке, при жизни М. он представлял собой в большей мере свободное поселение эремитов, поскольку у них отсутствовал не только общий для всех устав, как в Пахомиевых мон-рях, но и минимальная система дисциплинарных наказаний (епитимий) (*Oudart.* 1993). По сути М. руководил монахами только с помощью личного авторитета и епископской власти (*Rousseau.* 1971).

Возможно, Мармутье служил своего рода школой для клириков: по словам Сульпиция, мн. ученики М. впосл. стали пресвитерами и епископами (*Sulp. Sev.* Vit. Mart. 10. 8–9; из 22 учеников М., известных по имени, большинство составляют клирики). Такое положение дел созвучно традиции блж. Августина и леринских монахов. Поскольку Сульпиций отмечает, что большинство из них имели знатное происхождение (nobiles — Ibid. 10. 8), это обстоятельство рассматривается мн. исследователями как ключ к пониманию характера монашеского движения, связанного с именем М. Фонтен и др. считали, что отсутствие ручного труда в общинах М. было следствием аристократического происхождения монахов, к-рые могли жить за счет собственных средств. Последователей М. характеризуют как представителей галло-рим. элиты, называют молодыми провинциальными аристократами, детьми латифундистов и т. п.

Однако не все ученые с этим согласны. Монашеское движение М. все же отличалось от получившей распространение в Юж. Галлии «аристократической» аскезы, когда знатные и богатые лица увлекались вост. аскетизмом и основывали мон-ри на территории своих вилл. В том, что большинство последователей М. были знатными, впервые усомнился Бабю, к-рый отметил, что из всех учеников М. к nobiles можно отнести только Клара, к-рый носил титул clarissimus (*Babut.* 1912). Однако, возможно, Сульпиций Север использовал термин nobiles в широком смысле, т. е. обозначал им не только сенаторов или потомков консулов и префектов, но и куриалов.

Ф. Принц считал монашеское течение, связанное с М., плохо организованным и основанным лишь на следовании за чудотворцем-целителем, разрушавшим языческие капища. Мон-ри, к-рые основал М. или к-рые были основаны под его влиянием, по мнению Принца, не имели четкой структуры и представляли собой колонии еремитов и гировагов (монахов-странников), к-рые группировались вокруг св. подвижника. По этой причине они не смогли создать устойчивую традицию, само движение имело ограниченное распространение, преимущественно в Аквитании (*Prinz.* 1965). В таком случае, если бы не епископское достоинство и приверженность ортодоксальному учению, М. трудно отличить от таких странствующих аскетов, окруженных множеством последователей, как Присциллиан и Пелагий.

Возможно, специфика монашеской орг-ции М. была связана с миссионерскими задачами, к-рые стояли перед ним. Он активно строил церкви и мон-ри на месте разрушенных языческих храмов в сельской местности (*Sulp. Sev.* Vit. Mart. 13. 9; Григорий Турский перечисляет 6 сельских церквей, основанных М. — *Greg. Turon.* Hist. Franc. X 31). По этой причине М. часто сравнивают с его младшим современником *Виктрицием*, еп. Ротомага (ныне Руан), который также был миссионером в сельской местности и основывал там церкви и монастыри (*Paul. Nol.* Ep. 18. 4–5; М. встречался с ним, но не был его учителем — *Sulp. Sev.* Dial. III 2. 4; *Paul. Nol.* Ep. 18. 9).

Как епископ М. покровительствовал и жен. аскезе, но жен. мон-рей он скорее всего не основывал. Так, дочь бывш. префекта Арборий, племянника поэта Авзония, над к-рой М. совершил чин посвящения девы (*Sulp. Sev.* Vit. Mart. 19. 1–2), вероятно, в соответствии с практикой ранней Церкви осталась жить со своим отцом. В диоцезе М. в затворе на своей небольшой вилле (villula) жила др. дева, к-рую М. должен был посещать как епископ (но она отказалась

его принимать у себя — *Sulp. Sev.* Dial. II 12. 1–11). Он также приходил к посвященным девам, жившим при церкви на границе его диоцеза в Клавдиомаге (ныне Клион-сюр-Эндр) (Ibid. II 8. 7–9). Еще Сульпиций упоминает хор дев при базилике в Туронах (*Idem.* Ep. 3. 19; ср.: *Idem.* Dial. II 2. 2). Но все это было типичным и для др. регионов в тот период.

Во время раскопок в Мармутье под рук. Ш. Лелона (1974–1983) были обнаружены монастырская церковь, датированная IV в., и остатки рим. виллы, заброшенной, как считалось, еще в III в. Однако в 2004 г. начались новые масштабные археологические исследования в Мармутье. Было доказано, что вилла, которую М. использовал для своего монастыря, не была заброшенной и, вероятно, относилась к патримонию Туронской Церкви. Обнаруженные остатки прочных, непрерывно использовавшихся строений и развитой инфраструктуры подтверждают гипотезу о том, что описания местности и строений у Сульпиция Севера недостоверны. Исследования подтвердили, что в IV в. в этом районе существовали по крайней мере 3 моста через Луару, к-рые связывали Туроны с противоположным берегом, что позволяло М. регулярно исполнять свои обязанности епископа в городе, а затем уединяться в мон-ре (хотя уже во 2-й пол. V в., по свидетельству Павлина из Петрокорики, жители Турон отправлялись в паломничество в Мармутье на лодках — *Paulin.* Vita Martini. 6. 350). Археологические исследования не выявили к.-л. резких изменений на территории монастыря в V в., связанных с появлением культового места, но обнаружили строительную активность на протяжении всего раннего средневековья. Монастырская церковь, к-рую Григорий Турский называет базиликой апостолов Петра и Павла (*Greg. Turon.* Hist. Franc. X 31. 3), вероятно, была перестроена из прежде существовавшего здания. При этом невозможно определить местонахождение трапезной и монастырского кладбища ранее IX в. (*Lorans.* 2012).

А. А. Ткаченко

Ист.: CPL, N 474–480, 1037, 1474; BHL, N 5610–5666; PL. 20. Col. 79–248; *Sulpicii Severi* Libri qui supersunt / Ed. C. Halm. Vindobonae, 1866. (CSEL; 1); *Sulpice Sévère.* Vie de saint Martin / Éd. J. Fontaine. P., 1967–1969. 3 t. (SC; 133–135); *Sulpicius Severus,* Leben des hl. Martin / Hrsg. K. Smolak. Eisenstadt, 1997; *Sulpice Sévère.* Chroniques / Éd. G. de Senneville-Grave. P., 1999. (SC; 441); *Sulpice Sévère.* Œuvres complètes / Trad. M. Herbert et al. Clermont-Ferrand, 2002; *Sulpicio Severo.* Vita di Martino / Ed. F. Ruggiero. Bologna, 2003; *Sulpice Sévère.* Gallus: Dialogues sur les «vertus» de saint Martin / Éd. J. Fontaine, N. Dupré. P., 2006. (SC; 510); *Sulpicio Severo.* Lettere e dialoghi / Ed. D. Fiocco. R., 2007; *Сульпиций Север.* Сочинения / Пер.: А. И. Донченко. М., 1999; Liber Ardmachanus: The Book of Armagh / Ed. J. Gwynn. Dublin; L., 1913; *Monceaux P.* Saint Martin: Récits de Sulpice Sévère. P., 1926; Vita di Martino. Vita di Ilarione. In memoria di Paola / Ed. C. Mohrmann et al. Mil., 1975.

Лит.: *Stokes W.* A Middle-Irish Homily on S. Martin of Tours // Revue Celtique. P., 1873/1875. T. 2. P. 381–402; *Delehaye H.* Guiberti Gemblacensis epistula de St. Martino et alterius Guiberti item Gemblacensis carmina de eodem // AnBoll. 1888. T. 7. P. 265–320; *idem.* St. Martin et Sulpice Sévère // Ibid. 1920. T. 38. P. 5–136; *idem.* Quatre miracles de St. Martin de Tours // Ibid. 1937. T. 55. P. 29–48; *Duchesne L.* Les anciens catalogues épiscopaux de la province de Tours. P., 1890; *idem.* Fastes. T. 2. P. 242–312; *Lecoy de la Marche A.* Saint Martin. Tours, 1890²; *Huber A.* Die poetische Bearbeitung der «Vita S. Martini» des Sulpicius Severus durch Paulinus von Périgueux. Kempten, 1901; *Gheyn J., van den.* Miraculum S. Martini episcopi Turonensis // AnBoll. 1902. T. 21. P. 403–404; *Regnier A.* St. Martin, 316–397. P., 1907²; *Vaucelle E.-R.* La collégiale de Saint-Martin de Toirs: Dès origines à l'avènement des Valois (397–1328). P., 1908; *Julian C.* Notes gallo-romaines // REA. 1910. T. 12. N 3. P. 260–280; 1922. T. 24. N 1. P. 37–47; N 2. P. 123–128; N 3. P. 229–235; N 4. P. 306–312; 1923. T. 25. N 1. P. 49–55; N 2. P. 139–143; N 3. P. 234–250; *Babut E.-Ch.* St. Martin de Tours. P., 1912; *Bloch M.* St.-Martin de Tours: À propos d'une polémique // RHLR. N. S. 1921. T. 7. P. 44–57; *Gerould G. H.* Ælfric's Lives of St. Martin of Tours // JEGPh. 1925. Vol. 24. N 2. P. 206–210; *Chase A. H.* The Metrical Lives of St. Martin of Tours by Paulinus and Fortunat and the Prose Life by Sulpice Sévère // HarvSCPh. 1932. Vol. 43. P. 51–76; *Coens M.* Un miracle posthume de S. Martin à Chablis // AnBoll. 1932. T. 50. P. 284–294; *Peebles B.* Girolamo da Prato and His Manuscripts of Sulpicius Severus // Memoirs of the American Acad. in Rome. 1936. Vol. 13. P. 7–66; *idem.* De Sulpicii Severi operum Martininorum textus priscis fontibus: Diss. Harvard, 1940; *idem.* A Problematical «Martyrium Sancti Martini Turonensis» // StPatr. 1975. Vol. 12. P. 38–45; *Hyltén P.* Studien zu Sulpicius Severus. Lund, 1940; *Griffe E.* La Gaule chrétienne à l'époque romaine. P.; Toulouse, 1947. T. 1: Des origines chrétiennes à la fin du IVe siècle. P. 271–329; *Fabre P.* Essai sur la chronologie de l'œuvre de St. Paulin de Nole. P., 1948; *Ganshof F. L.* St. Martin et le comte Avitianus // AnBoll. 1949. T. 67. P. 203–223; *Coquet J.* Découvertes archéologiques à l'abbaye de Ligugé: Un «martyrium» martinien? // Revue Mabillon. P., 1954. T. 44. P. 45–94; *idem.* Les édifices religieux du haut Moyen Âge à l'abbaye de Ligugé // Ibid. 1955. T. 45. P. 75–147; *idem.* Fouilles de Ligugé // Ibid. 1961. T. 51. P. 54–75; *idem.* L'intérêt des fouilles de Ligugé. Ligugé, 1968; *Chadwick N. K.* Poetry and Letters in Early Christian Gaul. L., 1955; *Bosch J., van den.* Capa, basilica, monasterium, et le culte de St. Martin de Tours: Étude lexicologique et sémasiologique. Nijmegen, 1959; *Stegmüller F.* Das Trinitätssymbolum des hl. Martin von Tours // Universitas: Dienst au Wahrheit u. Leben: FS f. A. Stohr. Mainz, 1960. Bd. 1. S. 151–164; *Chélini J.* Alcuin, Charlemagne et Saint-Martin de Tours // RHEF. 1961. T. 47. N 144. P. 19–50; *Fontaine J.* Vérité et fiction dans la chronologie de la «Vita Martini» // StAnselm. 1961. Vol. 46. P. 189–236; *idem.* Sulpice Sévère a-t-il travesti S. Martin de Tours en martyr militaire? // AnBoll. 1963. T. 81. P. 31–58; *idem.* Une clé littéraire de la «Vita Martini» de Sulpice Sévère: La typologie prophétique // Mélanges Christine Mohrmann. Utrecht; Anvers, 1963. P. 84–95; *idem.* Alle fonti della agiografia europea: Storia e leggenda nella vita di S. Martino di Tours // RSLR. 1966. Vol. 2. P. 187–206; *idem.* L'ascetisme chrétien dans la littérature gallo-romaine d'Hilaire à Cassien // La Gallia romana. R., 1973. P. 87–115; *idem.* Hagiographie et politique, de Sulpice Sévère à Venance Fortunat // RHEF. 1976. T. 62. N 168. P. 113–140; *idem.* L'aristocratie occidentale devant la monachisme aux IVe et Ve siècles // RSLR. 1979. Vol. 15. P. 28–53; *idem.* Victrice de Rouen et les origines du monachisme dans l'ouest de la Gaule (IVe–VIe s.) // Aspects du monachisme en Normandie (IVe–XVIIIe s.) / Éd. L. Musset. P., 1982. P. 9–29; *idem.* Martin (saint), évêque de Tours // DSAMDH. T. 10. Col. 687–694; *idem.* La place particulière de la «Vita Martini» dans la littérature latine chrétienne // Via Latina. Avignon, 2005. N 172. P. 53–59; *idem.* Martin of Tours // Encyclopedia of Ancient Christianity / Ed. A. Di Berardino. Downers Grove (Ill.), 2014. Vol. 2. P. 699–700; *Ewig E.* Le culte de St. Martin à l'époque franque // RHEF. 1961. T. 47. N 144. P. 1–18; *idem.* Der Martinskult im Frühmittelalter // Archiv f. mittelrheinische Kirchengeschichte. Mainz, 1962. Bd. 14. S. 11–30; *Gribomont J.* L'influence du monachisme oriental sur Sulpice Sévère // Saint Martin et son temps. R., 1961. P. 135–150; *Griffe E.* St. Martin et le monachisme gaulois // Ibid. P. 3–24; Saint Martin et son temps: Mémorial du XVIe centenaire des débuts du monachisme en Gaule, 361–1961. R., 1961. (StAnselm; 46); *Vieillard-Troiekouroff M.* Le tombeau de saint Martin retrouvé en 1860 // RHEF. 1961. T. 47. N 144. P. 151–183; *Studer B.* Zu einer Teufelserscheinung in der Vita Martini des Sulpicius Severus // Oikoumene: Studi paleocristiani pubblicati in onore del Concilio ecumenio Vaticano II. Catania, 1964. P. 351–404; *Harper J.* John Cassian and Sulpicius Severus // Church History. Chicago, 1965. Vol. 34. N 4. P. 371–380; *Prinz F.* Frühes Mönchtum in Frankenreich: Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung 4. bis 8. Jh. Münch., 1965; *Lahache J., Liverani M.* Martino, vescovo di Tours // BiblSS. Vol. 8. Col. 1248–1291; *Schlick J.* Composition et chronologie des «De virtutibus S. Martini» de Grégoire de Tours // StPatr. 1966. Vol. 7. P. 278–286; *Stegmüller O.* Martin von Tours oder Gottschalk von Orbais? // RBen. 1966. T. 76. N 3/4. P. 177–230; *Châtillon F.* Paulin de Périgueux, auteur de la «Vita Martini», et Sidoine Apollinaire panégyriste des empereurs // RMAL. 1967. Vol. 23. P. 5–12; *Palanque J.-R.* Du nouveau sur la Gaule chrétienne du IVe siècle: L'édition Fontaine de la «Vita Martini» // RHEF. 1969. T. 55. N 155. P. 291–299; *Antin P.* L'édition J. Fontaine de Sulpice Sévère, Vita S. Martini // Revue Mabillon. 1970. T. 58. P. 25–36; *Rousseau Ph.* The Spiritual Authority of the «Monk-Bishop»: Eastern Elements in Some Western Hagiography of the 4th and 5th Cent. // JThSt. N. S. 1971. Vol. 22. N 2. P. 380–419; *idem.* Ascetics, Authority, and the Church in the Age of Jerome and Cassian. Oxf.; N. Y., 1978. P. 143–165; *Pietri L.* Les tituli de la basilique St.-Martin édifiée à Tours par

l'évêque Perpetuus (3e quart du Ve siècle) // Mélanges d'histoire ancienne offerts à W. Seston / Éd. A. Alföldi. P., 1974. P. 419–431; *eadem.* Bâtiments et sanctuaires annexes de la basilique St.-Martin de Tours, à la fin du VIe siècle // RHEF. 1976. T. 62. N 168. P. 223–234; *eadem.* La succession des premiers évêques tourangeaux: Essai sur la chronologie de Grégoire de Tours // MEFR. MA. 1982. T. 94. N 2. P. 551–619; *eadem.* La ville de Tours du IVe au VIe siècle: Naissance d'une cité chrétienne, R., 1983; *eadem.* Una nouvelle édition de la sylloge martinienne de Tours // Francia. 1984–1985. Bd. 12. S. 621–631; *eadem.* Clovis et l'Église de Tours // Clovis, histoire et mémoire / Éd. M. Rouche. P., 1997. T. 1. P. 321–330; *Straeten J., van der.* Le recueil de miracles de S. Martin dans le ms. 117 de Charleville // AnBoll. 1976. T. 94. N 1/2. P. 83–94; *idem.* Le recueil de miracles de S. Martin attribué à Herberne // Ibid. 1977. T. 95. N 1/2. P. 91–100; *idem.* S. Martin sauveteur de S. Brice // Ibid. 1982. T. 100. P. 237–241; *idem.* Un miracle inédit de St. Martin // Ibid. 1986. T. 104. N 1/2. P. 191–194; *Lienhard J. T.* Paulinus of Nola and Early Western Monasticism. Köln; Bonn, 1977; *Rosenwein B.* St. Odo's St. Martin: The Uses of a Model // JMedH. 1978. Vol. 4. N 4. P. 317–331; *Lelong Ch.* Études sur l'abbaye de Marmoutier // Bull. trimestriel de la Société archéologique de Touraine. 1980. T. 39. P. 279–343; *idem.* La basilique St.-Martin de Tours. Chambray-lès-Tours, 1986; *Andel G. K., van.* Sulpicius Severus and Origenism // VChr. 1980. Vol. 34. N 3. P. 278–287; *Chastagnol A.* Autour de la mort de St. Martin // Bull. de la Société nationale des antiquaires de France. P., 1980/1981. P. 134–140; *Corbett J. H.* The Saint as Patron in the Work of Gregory of Tours // JMedH. 1981. Vol. 7. N 1. P. 1–13; *I Deug-Su.* L'opera agiografica di Alcuino: La «Vita Martini» // Studi medievali. Ser. 3. 1981. Vol. 22. P. 57–83; *Reames S. L.* St. Martin of Tours in the «Legenda Aurea» and Before // Viator. 1981. Vol. 12. P. 131–164; *Gaites J.* Ælfric's Longer Life of St. Martin and Its Latin Sources: A Study in Narrative Technique // Leeds Studies in English. N. S. 1982. Vol. 13. P. 23–41; *Augello G.* La tradizione manoscritta ed editoriale delle opere martiniane di Sulpicio Severo // Orpheus. N. S. Catania, 1983. Vol. 4. P. 413–426; *Booth A. D.* Quelques dates hagiographiques: Mélanie l'Ancienne, St. Martin, Mélanie la Jeune // Phoenix. Toronto, 1983. Vol. 37. N 2. P. 144–151; *Ghizzoni F.* Sulpicio Severo. R., 1983; *Rousselle A.* Paulin de Nole et Sulpice Sévère hagiographes // Les saints et les stars: Le texte hagiographique dans la culture populaire: Études présentées a la Société d'ethnologie française / Éd. J.-C. Schmitt. P., 1983. P. 27–40; *Stancliffe C.* St. Martin and His Hagiographer: History and Miracle in Sulpicius Severus. Oxf., 1983; *Van Dam R.* Leadership and Community in Late Antique Gaul. Berkeley, 1985. P. 119–140; *idem.* Paulinus of Périgueux and Perpetuus of Tours // Francia. Münch., 1986. Bd. 14. S. 567–573; *idem.* Images of St. Martin in Late Roman and Early Merovingian Gaul // Viator. Turnhout, 1988. Vol. 19. P. 1–27; *idem.* Saints and Their Miracles in Late Antique Gaul. Princeton (N. J.), 1993; *Hoch A. S.* St. Martin of Tours: His Transformation into a Chivalric Hero and Franciscan Ideal // ZfK. 1987. Bd. 50. S. 471–482; *Nahmer D., von der.* Martin von Tours: Sein Mönchtum — seine Wirkung // Francia. 1987. Bd. 15. S. 1–41; *Mathisen R. W.* Ecclesiastical Fractionalism and Religious Controversy in Fifth-Century Gaul. Wash., 1989; *Grünberg E.* Studien zur Vita S. Martini des Paulinus von Petricordia: Diss. W., 1990; *Farmer S.* Communities of St. Martin: Legend and Ritual in Medieval Tours, Ithaca (N. Y.), 1991; *Heitz C.* Fouilles et datation de l'ancienne abbatiale St.-Martin de Ligugé // CRAI. 1992. Vol. 136. N 4. P. 857–868; *Kitchen J.* Saints, Doctors, and Soothsayers: The Dynamics of Healing in Gregory of Tours's «De Virtutibus S. Martini» // Florilegium. Ottawa, 1993. Vol. 12. P. 15–32; *Oudart H.* Marmoutier au IVe siécle, un exemple de vie érémitique? // Revue Mabillon. N. S. 1993. T. 4. P. 109–132; *Delville J.-P. et al.* Martin de Tours: Du légionnaire au saint évêque. Liège, 1994; *Roberts M.* St. Martin and the Leper: Narrative Variation in the Martin Poems of Venantius Fortunatus // J. of Medieval Latin. 1994. Vol. 4. P. 82–100; *idem.* The Last Epic of Antiquity: Generic Continuity and Innovation in the «Vita Sancti Martini» of Venantius Fortunatus // Transactions of the American Philological Association. Atlanta, 2001. Vol. 131. P. 257–285; *idem.* Venantius Fortunatus's Life of St. Martin // Traditio. 2002. Vol. 57. P. 129–187; *Thies U.* Die volkssprachige Glossierung der «Vita Martini» des Sulpicius Severus. Gött., 1994; *Deluz C.* Le culte de St. Martin à Tours aux XIIe et XIIIe siècles // Bull. de la Société archéologique de Touraine. 1995. T. 44. P. 607–616; *Barnes T. D.* The Military Career of Martin of Tours // AnBoll. 1996. T. 114. P. 25–32; *idem.* Early Christian Hagiography and Roman History. Tüb., 2010. P. 199–234; *Biarne J.* Martin et l'érémitisme insulaire aux IVe et Ve siècles // Bull. de l'Association pour l'Antiquité Tardive. 1996. N 5. P. 30–32; *idem.* Martin, témoin du premier monachisme occidental // XVIe centenaire de la mort de St. Martin. Tours, 1997. Vol. 2. P. 217–228; *Biggs F. M.* Ælfric as a Historian: His Use of Alcuin's «Laudationes» and Sulpicius' «Dialogues» in His Two Lives of Martin // Holy Men and Holy Women: Old English Prose Saints' Lives and Their Contexts / Ed. P. E. Szarmach. N. Y., 1996. P. 289–315; *Gauthier N.* L'évêque Martin et la ville de Tours // RHEF. 1996. T. 82. N 209. P. 249– 262; Les Premiers monuments chrétiens de la France. P., 1996. T. 2: Sud-Ouest et Centre. P. 103–110, 278–283; *Pernoud R.* Martin de Tours. P., 1996; *Oury G.-M.* À Marmoutier-les-Tours, de la règle martinienne à la règle bénédictine // XVIe centenaire de la mort de St. Martin. Tours, 1997. Vol. 1. P. 41–58; *Percival J.* Villas and Monasteries in Late Roman Gaul // JEcclH. 1997. Vol. 48. N 1. P. 1–21; Mémoires de la Société archéologique de Touraine. 1997. T. 62: XVIe centenaire de la mort de St Martin: Conférences martiniennes; *Vogüé A., de.* Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité. P., 1997. Vol. 4. Pt. 1; *Kranitz M.* Il monachesimo occidentale e la «militia Christi» nella «Vita Martini» di Sulpicio Severo // Il monachesimo occidentale dalle origini alla «Regula Magistri»: XXVI Incontro di studiosi dell'antichita cristiana (Roma, 8–10 maggio 1997). R., 1998. P. 163–167; *Labarre S.* Le manteau partagé: Deux métamorphoses poétiques de la Vie de St. Martin chez Paulin de Périgueux (Ve s.) et Venance Fortunat (VIe s.). P., 1998; *eadem.* La composition de la «Vita Martini» de Sulpice Sévère // Vita Latina. Montpellier, 2004. Vol. 171. P. 102–120; *eadem.* La postérité littéraire de Sulpice Sévère dans l'Antiquité tardive et au Moyen Âge // Ibid. 2005. Vol. 172. P. 83–94; *eadem.* Aux sources du monachisme martinien, les vies de Martin en prose et en vers // Annales de Bretagne et des Pays de l'ouest. Rennes, 2012. T. 119. N 3. P. 27–40; *Schreiner K.* Schutzherr, Schlachtenhelfer, Friedenstifter: Die Verehrung Martins von Tours in politischen Kontexten des Mittelalters // Rottenburger Jb. f. Kirchengeschichte. 1999. Bd. 18. S. 89–110; *Beaujard B.* Le culte des saints en Gaule: Les premiers temps, d'Hilaire de Poitiers à la fin du VIe siècle. P., 2000; *Leyser C.* Authority and Asceticism from Augustine to Gregory the Great. Oxf.; N. Y., 2000. P. 41–43; *Gärtner T.* Zur christlichen Imitationstechnik in der «Vita Sancti Martini» des Paulinus von Petricordia // VChr. 2001. Vol. 55. N 1. P. 71–85; *Herbert M.* The Life of St. Martin of Tours: A View from 12th-Century Ireland // Ogma: Essays in Celtic Studies in Honour of P. Ní Chatháin / Ed. M. Richter, J. M. Picard. Dublin, 2002. P. 76–84; *Bord L.-J.* Histoire de l'abbaye Saint-Martin de Ligugé, 361–2001. P., 2005; *idem.* Aux origines du monachisme en Gaule: Les communautés martiniennes du IVe s. // Annales de Bretagne et des Pays de l'ouest. 2012. Vol. 119. N 3. P. 13–26; *Bureau B.* «Martinus uir potens et uere apostolicus» (Cf. Vit. 7,5): La figure de St. Martin et son arrière-plan biblique // Vita Latina. 2005. N 172. P. 106–129; *Mattei P.* Un évêque hors cadre(s): Le Martin de Sulpice // Ibid. P. 95–105; *Zarini V.* Le problème de l'éloge dans la «Vita Martini» de Sulpice Sévère // Ibid. P. 130–144; *McKinley A. S.* The First Two Centuries of St. Martin of Tours // Early Medieval Europe. 2006. Vol. 14. N 2. P. 173–200; *Meens R.* The Sanctity of the Basilica of St. Martin: Gregory of Tours and the Practice of Sanctuary in the Merovingian Period // Texts and Identities in the Early Middle Ages / Ed. R. Corradini e. a. W., 2006. P. 277–288; *Vielberg M.* Der Mönchsbischof von Tours im «Martinellus»: Zur Form des hagiographischen Dossiers und seines spätantiken Leitbilds. B., 2006; *Hewish J.* Sulpicius Severus and the Medieval «Vita Martini» // Peritia. Turnhout, 2008. Vol. 20. P. 28–58; *Judic B.* Le pèlerinage à St.-Martin de Tours du VIIe au Xe siècle // Les pèlerinages dans le monde à travers le temps et l'espace / Éd. J. Chélini. P., 2008. P. 55–72; *idem.* Les origines du culte de St. Martin de Tours aux Ve et VIe siècles // La figure de St. Martin de Tours: Patrimoine, Histoire. L'exemple de l'Ain / Éd. J. Lambert. Bourg-en-Bresse, 2010. P. 13–24; *idem.* Les modèles martiniens dans le christianisme des Ve–VIIe siècles // L'empreinte chrétienne en Gaule, du IVe au IXe siècle / Éd. M. Gaillard. Turnhout, 2014. P. 91–109; *Vedriš T.* «Frankish» or «Byzantine» Saint?: The Origins of the Cult of St. Martin in Dalmatia // Sailing to Byzantium: Papers from the I and II Postgraduate Forums in Byzantine Studies. Camb., 2009. P. 221–250; *Alciati R.* And the Villa Became a Monastery: Sulpicius Severus' Community of Primuliacum // Western Monasticism ante litteram: The Spaces of Monastic Observance in Late Antiquity and the Early Middle Ages. Turnhout, 2011. P. 85–98; *Fernández González E.* Images polyvalentes de St. Martin de Tours dans le contexte médiéval // Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest. 2012. Vol. 119. N 3. P. 108–129; *Lorans E.* Aux origines du monastère de Marmoutier: Le témoignage de l'archéologie // Ibid. P. 178–203; *Shaw R.* Chronology, Composition, and Authorial Conception in the Miracula // A Companion to Gregory of Tours / Ed. A. C. Murray. Leiden; Boston, 2015. P. 102–140.

А. А. Королёв, А. А. Ткаченко

Литургическое почитание М. в *галликанском обряде* оформилось, вероятно, в VII в. В одном из самых ранних галликанских (нек-рые относят его к памятникам *кельтского обряда*) сакраментариев, датируемом VII в. (в палимпсесте Monac. Clm 14429,

верхний слой относится ко 2-й пол. IX в.), частично сохранился «Чин мессы Мартина» (Ordo missae Martini; видимо, ноябрьская память), в состав к-рого входят 2 коллекты (восстанавливаются только неск. букв), молитва Post nomina (прочитывается только ее окончание), пре-

Св. Мартин на троне. Фронтиспис Майнцского Понтификала. 1241–1251 гг. (Paris. lat. 946)

фация (immolatio missae) (Dignum et iustum... te que tanti muneris), коллекта Post Sanctus (Vere sanctus) и коллекта Post mysterium (Illis te Domine) (Das irische Palimpsestsakramentar im Clm 14429 der Staatsbibliothek München / Hrsg. A. Dold, L. Eizenhöfer. Beuron, 1964. S. 158–164). Префация частично совпадает с испано-мосарабской inlatio в составе последования на праздник рукоположения М. (Ordinatio S. Martini — *Janini J.* Liber Missarum de Toledo. Toledo, 1982. P. 318–319. N 888). Фрагмент, вероятно этой же префации, сохранился в составе сакраментария в палимпсесте VIII в. Würzburg. Univ. Bibl. M. p. th. F. 61. Fol. 24v (Das irische Palimpsestsakramentar. 1964. S. 160).

В Миссале из Боббио (Paris. lat. 13246, 1-я пол. VIII в.) служба М. (in depositione, без указания даты) идет после общей службы исповеднику. Назначенные чтения (Иер 17. 7–14; 2 Тим 3. 16–4. 8; Мф 25. 14–21) частично совпадают (чтение из ВЗ не указано) с теми, к-рые выписаны без имени М. в Люксёйском лекционарии для общей памяти исповедника (Paris. lat. 9427, кон. VII — нач. VIII в.; то же апостольское чтение на праздник М. указано во Фрайзингском Апостоле (Monac. Clm 6229, VIII в.)). Формуляр мессы состоит из 2 коллект (praefatio «Sanctum in mirabilibus» (не путать с префацией в рим. обряде) и collectio «Deus cuius per summum antestitem»), молитв Post nomina (Largam Dei Patris) и Ad pacem (Exaudi Domine preces nostras) и собственно префации (contestatio) (VD... te in Martini tui laudibus honorari) (Bobbio Missal: A Gallican Mass-Book (Ms. Paris lat. 13246) / Ed. E. A. Lowe. L., 1920. P. 107–110).

В «Готском Миссале» (Missale Gothicum — Vat. Reg. Lat. 317, кон. VII — нач. VIII в.) месса М. также находится после общих служб исповедникам и включает 2 коллекты (praefatio «Summi sacerdotis tui», collectio «Deus qui sanctam nobus diei»), молитв Post nomina (Auditis nominibus) и Ad pacem (Inclina Domine) и префации (immolatio) (совпадает с Миссалом из Боббио) (Missale Gothicum / Ed. E. Rose. Turnhout, 2005. P. 526–528. (CCSL; 159D)).

В «Старом Галльском Миссале» (Missale Gallicanum Vetus — Vat. Palat. lat. 493, VIII в.) мессы в честь М. нет, но указана особая коллекта М. во время совершения *литании* во время рогаций (Missale Gallicanum Vetus / Ed. L. C. Mohlberg. R., 1958. P. 55). В ирл. традиции литания греч. происхождения, известная в рим. обряде как «Deprecatio Gelasii» (инципит: «Dicamus omnes»), получила наименование в честь М. «Deprecatio S. Martini pro populo» (выписана в Миссале Стоу (Dublin. RIA. Stowe. D II 3 (1238). Fol. 16v–17, IX в.; *Warner G. F.* The Stowe Missal. L., 1915. Vol. 2. P. 6–7); упоминается в «Житии св. Колумбы» — *Adomnan.* Vita Columbae. III 12 // Adomnan's Life of Columba / Ed. A. O. Anderson, M. O. Anderson. Edinb., 1961. P. 488–490).

Имя М. вместе с именем Илария Пиктавийского было добавлено в раздел «Communicantes» рим. *канона мессы* (Иларий и М. перечисляются вместе и в галликанской евхаристической молитве в приложении к «Правилам Аврелиана Арелатского» — Missale Gallicanum Vetus. 1958. P. 93).

В Риме литургическое почитание М. началось, как считается, также в VII в. (поскольку в *Веронском Сакраментарии,* составленном в VI в., память М. отсутствует; хотя ее нет и в 1-й ред. *Геласия Сакраментария* (Gelasianum Vetus), которая появилась во 2-й пол. VII в., но это может быть связано с тем, что текст данной компиляции появился за пределами Рима). Память М. присутствует в раннем рим. перечне евангельских чтений, который принято датировать сер. VII в. (самое раннее свидетельство — в составе Вюрцбургского капитулярия (comes), сама рукопись датируется ок. 700 или ок. 750 г.; память М. указана в ней под 12 нояб. (в др. рукописях исправлено на 11 нояб.), чтение — Лк 12. 35–40; см.: *Klauser.* S. 41).

Формуляры службы на память М. 11 нояб. сохранились в составе основных редакций *Григория Сакраментария* и в т. н. смешанной редакции Сакраментария Геласия.

В Сакраментарии Григория (редакция «Hadrianum») формуляр мессы содержит коллекту Deus qui conspicis, молитву Super oblata (Da misericors Deus) и молитву Ad completa (Praesta quaesumus) (*Deshusses.* Vol. 1. P. 286–287). Те же молитвы представлены в Падуанской и Тридентской редакциях. В некоторых рукописях этот формуляр пополняется рядом молитв и благословений (Ibid. P. 707). В дополнении к «Hadrianum», вероятно, составленном Бенедиктом Анианским, присутствует префация на память М. (Cuius munere beatus Martinus) (Ibid. P. 557). В последующей григорианской традиции она вошла в состав основного формуляра (напр.: *Orchard N.* The Sacramentary of Ratoldus. L., 2005. P. 366–367; в некоторых рукописях встречаются иные префации см.: Sacr. Greg. T. 2. P. 341, 354).

Тексты мессы на память 11 нояб. в «смешанной» геласианской традиции отличаются стабильностью и совпадают в большинстве рукописей. Напр., в Желлонском Сакраментарии (Paris. lat. 12048, 790–800 гг.) содержится такой комплект молитв: 2 коллекты (1-я совпадает с григорианским формуляром, 2-я — Omnipotens sempiterne Deus, solemnitatem diei), секрета (Beati Martini pontificis quaesumus), префация (VD Te in beati Martini), посткоммунио (Tua Domine sancta sumentes) и 2 молитвы Super populum (CCSL. 159. P. 209–210). Этот же набор представлен в Ангулемском Сакраментарии (Paris. lat. 816, кон. VIII — нач. IX в.; CCSL. 159C. P. 217–218), в Сакраментарии из Райнау (Zürich. Zentralbibl. Rheinau. 30, 795–796; *Hänggi A., Schönherr A.* Sacramentarium Rhenaugiense. Freiburg, 1970. P. 200–201), в Сакраментарии из собрания Филлипса

(Berolin. SB. lat. 105 (Phillips. 1667), кон. VIII — нач. IX в.; CCSL. 159B. P. 118), в Санкт-Галленском II Сакраментарии (St. Gallen. Stiftsbibl. 348, нач. IX в.; Das fränkische Sacramentarium Gelasianum in alamannischer Überlieferung / Hrsg. K. Mohlberg. Münster, 1918. P. 202–203) и др. Удвоение молитв в формуляре указывает на высокий статус праздника. Известны примеры (особенно в англо-саксонских Сакраментариях), когда обе традиции соединяются в единый формуляр. Однако с появлением Римского Миссала геласианский формуляр мессы был вытеснен григорианским.

Ряд месс был составлен Алкуином для праздника 4 июля (в том числе для вигилии и октавы) (Sacr. Greg. T. 2. P. 308–312; ср. похожие формуляры для однодневного торжества 4 июля в геласианской (CCSL. 159C. P. 163–164) и в последующей григорианской (Сакраментарий аббата Мармутье Регинальда (Рено) (843–851) (Autun. Bibl. municip. 19 bis, сер. IX в.; *Décréaux.* 1985. Vol. 2. P. 756–757) традициях, к-рые отличаются только префацией, посткоммунио и молитвой Super populum; сам праздник присутствует в галликанском календаре, но в галликанских литургических книгах последования для него нет, см.: Missale Francorum / Ed. L. C. Mohlberg. R., 1957. P. 84; возможно, галликанская месса М. была универсальной и могла использоваться для любого из 2 праздников). Известна также вотивная месса в честь М. с особыми молитвами (*Deshusses.* Vol. 2, P. 68). В геласианских памятниках встречается епископское благословение в день памяти М. (Deus qui beatissmum praesolem tuum) (CCSL. 159. P. 292).

Память М. присутствует и в литургических книгах *амвросианского обряда.* В Сакраментарии из Бергамо (IX в.) приводятся 3 молитвы для вечерни (или вигилии) 11 нояб. (Omnipotens sempiterne Deus sollemnitatem diei; Deus qui conspicis; Deus cuius cultui), 2 из к-рых совпадают с коллектами геласианской традиции, и последование мессы (чтения 1 Тим 3. 16 — 4. 8 и Ин 10. 11–18; молитвы Super populum (Exaudi Domine populum tuum), Super sindonem (Adesto quaesumus) и Super oblata (Beati sacerdotis; ее текст близок к тексту секреты геласианской традиции); префация (VD... in beati sacerdotis et confessoris tui Martini laudibus honorare; во многом совпадает с галликанскими префациями Миссала из Боббио и Готского Миссала) и посткоммунио (Sumentes Domine gaudia)) (*Paredi A.* Sacramentarium Bergomense. Bergamo, 1962. P. 39–41). Это же чинопоследование (но без указания на то, что первые 3 молитвы относятся к вечерне) представлено в сакраментарии из миланской ц. св. Симплициана (IX — нач. X в.) (*Frei J.* Das ambrosianische Sakramentar D 3–3. Münster, 1974. S. 293–295). Тексты 3-й молитвы вечерни (названа молитвой Super populum), молитв Super sindonem (без названия), Super oblata (названа секретой), префации и посткоммунио (Ad complendum) приводятся в формуляре амвросианской мессы в Sacramentarium Triplex (Zürich. Zentralbibl. C 43 (272), XI в.) (*Heiming O.* Das Sacramentarium Triplex. Münster, 1968. S. 250–251).

В *испано-мосарабском обряде* память М. (Ordinatio S. Martini) отмечалась 11 авг. Чинопоследование включало: молитву Post Gloriam (Meritorum rectissimum), молитву (Alia) перед чтением диптихов (Mirabilis in sanctis tuis), молитвы Post nomina (Deus qui confessorem tuum Martini eremi) и Ad pacem (Ecce, Domine, festo), префацию (inlatio), молитвы Post Sanctus (Vere Sanctus) и Post pridie (Deus qui confessorem tuum Martini et meritorum), молитву перед «Отче наш» (Deus qui olim in hoc die) и благословение перед причащением (Christus Dominus, qui dudum) (Liber Missarum de Toledo / Ed. J. Janini. Toledo, 1982. P. 316–320). Второй праздник в честь М. (de obitus) отмечался 11 нояб. Формуляр включает молитву Post Gloriam (Inmensum preclarumque), молитву (Alia) перед чтением диптихов (Eminentissimum nobis), молитвы Post nomina (Deus qui mirabilis es) и Ad pacem (Multis coram te, Deus Pater), префацию (inlatio) (Dignum et justum... in depositionis anniversaria), молитвы Post Sanctus (Vere Sanctus) и Post pridie (Placeat tibi, Domine), молитву перед «Отче наш» (Deus, qui animam viri sancti) и благословение перед причащением (Christus Dominus, qui per confessorem) (Ibid. P. 370–375). Песнопения для праздника 11 авг. (in diem sacrationis) приводятся в Леонском Антифонарии из мон-ря Сан-Сиприано-дель-Кондадо (León. Archiv. Catedr. 8, X в.; *Brou, Vives, ed.* 1959. P. 387–389). Там же выписаны тексты песнопений для праздника 11 нояб. (с указанием, что в этот день читается Житие М.) (Ibid. P. 407–412). В Веронском Орационале (ркп. Veron. Bibl. Capit. LXXXIX (ранее 84), кон. VII в.) представлены молитвы оффиция только для праздника 11 нояб. (*Vives, Claveras, ed.* 1946. P. 384–387).

Лит.: *Oury G.-M.* Les messes de St. Martin dans les sacramentaires gallicans, romano-francs et milanais // EGreg. 1962. Vol. 5. P. 73–97; *idem.* Formulaires anciens pour la Messe de saint Martin // Ibid. 1967. Vol. 7. P. 21–40; *Rose E.* Celebrating St. Martin in Early Medieval Gaul // Christian Feast and Festival / Ed. P. Post e. a. Leuven, 2001. P. 267–286; *Planchart A. E.* The Geography of Martinmas // Western Plainchant in the First Millenium / Ed. S. Gallager e. a. Aldershot; Burlington, 2003. P. 119–156; *Goudesenne J.-F.* De Tours à Rome: Le corpus musical martinien au temps d'Alcuin // Annales de Bretagne et des Pays de l'ouest. 2004. Vol. 111. N 3. P. 371–384; *idem.* «Pannonia letetur, Italia exultet et Gallie trina divisio, Francorum atque Germanie, omnes pariter gaudeant...»: Les répertoires liturgiques latins pour saint Martin (VIe–Xe siècle) // Ibid. 2012. Vol. 119. N 3. P. 131–152; *Maurey Y.* Medieval Music, Legend, and the Cult of St. Martin. Camb., 2014.

А. А. Ткаченко

Почитание в Византии и на Руси. В греческой лит-ре упоминание о М. впервые появляется в «Церковной истории» Созомена (*Sozom.* Hist. eccl. III 14). По мнению Делеэ, его источником, вероятно, было краткое греч. изложение «Жизни Мартина» Сульпиция Севера, т. к. трудно предположить, что *Созомен* мог читать это агиографическое произведение по-латыни, а его перевод на греч. язык неизвестен. Рассказ Созомена содержит 2 неточности: историк превратил М. из рядового солдата в военачальника, а местом его епископского служения названа Тарракина (ἐν Ταρρακίναις, искаженное ἐν Τουρονικαῖς, от лат. Turonica (civitas, urbs), название г. Тур). Из событий жизни М. Созомен упоминает изгнание в Медиолан, козни еп. Авксентия и удаление на о-в Галлинария в Тирренском м., а из чудес — только воскрешение мертвого.

Позднее, в VIII или IX в., было составлено пространное греч. Житие М. (BHG, N 1181, 1181b). Оно имеет 2 редакции, сохранившиеся более чем в 14 рукописях, что указывает на его широкое распространение в церковных кругах (*Halkin.* 1983/1984. P. 69). Обе редакции впервые были опубликованы Ф. Алькеном по 2 основным рукописям (Vat. gr. 1669, X в.— 1-я редакция; Vindob. Hist. gr. 5, X–XI вв.— 2-я редакция). Сведения греческого Жития имеют

до такой степени мало общего с историческими данными, что представляет, по словам Делеэ, своего рода пародию на Сульпиция Севера. По мнению Алькена, автор греч. Жития, очевидно, вообще не читал произведения своего лат. предшественника. В действительности визант. автор несомненно использовал нек-рые мотивы сочинения Сульпиция Севера, но они преобразованы им в соответствии с идеальным агиографическим образом св. воина. М., только и мечтавший о том, чтобы оставить воинскую службу, превратился у визант. агиографа в полководца-триумфатора. Императоры Грациан и Валентиниан I возвели его в звание главнокомандующего перед лицом угрозы со стороны варваров. С 50-тысячной армией М. выступил из Рима для сражения с неприятелем. Солдаты испугались, увидев многочисленные войска противника, что сильно встревожило М. В это время ему явился нищий, одетый в лохмотья и дрожащий от холода. М. сжалился над ним, привел в свою палатку, отдал ему часть плаща, накормил и напоил. Во сне святой увидел Христа, Который явился ему в образе нищего и обещал помощь в сражении и победу над варварами за благодеяние, оказанное Ему. Утром полководец собрал солдат и приказал им вооружиться, однако они отказались, сославшись на многочисленность неприятельского войска. Тогда М. заявил, что пойдет на врага один. Эти слова внушили смелость солдатам. Когда армия М. была уже готова к сражению, варвары прислали послов с многочисленными дарами, прося о пощаде. Мир был заключен, и М. вернулся в Рим, где его триумфально встретили императоры и сенат. Он объявил, что победа совершилась по милости Христа и что он решил посвятить остаток своих дней служению Богу. Этот сюжет занимает центральное место в 1-й части Жития, затем неск. строк посвящено 7-летнему уединению и епископству М., а остальная, более обширная часть — описанию чудес. При этом многочисленные чудеса, описанные Сульпицием, были заменены на другие, т. к., по-видимому, не удовлетворяли автора. Новые чудеса он заимствовал из Житий др. святых и нравоучительной лит-ры, среди них 3 чуда о воскрешении мертвых, чудо о превращении живого голубя в золото ради помощи должнику (ср. чудо свт. Спиридона с аналогичным превращением змеи в золото) и др. Так, М. воскресил из мертвых некоего должника, к-рого заимодавец не разрешал хоронить, пока тот не выплатит ему деньги. После того как покойник восстал из мертвых и обличил лживого заимодавца, тот скончался. Также в греч. Житии рассказывается о воскрешении юноши, к-рый повесился, будучи одержим бесом. Др. воскрешенного им язычника М. наставил в христ. вере и крестил, а также уничтожил умертвившего его змея. М. обратил в христианство богатую язычницу после того, как она увидела во сне, какие наказания ожидают тех, кто не почитают Истинного Бога. Также слова епископа привели к покаянию развратную актрису в некоем городе. Встретив М., она раскаялась в своем прежнем образе жизни, раздала все имение нищим и остаток дней провела в покаянии, посте и молитве, так что многие, видя ее, обратились ко Христу. М. превратил в золотую статуэтку голубя, чтобы помочь некоему человеку расплатиться с кредиторами. Епископ отдал золотого голубя в залог ювелиру и попросил взамен необходимую сумму. После освобождения должника к М. пришли благочестивые люди и сделали щедрое пожертвование. Епископ отнес полученные деньги ювелиру и попросил его вернуть залог. Вначале ювелир огорчился, но, выполнив просьбу М., он увидел, как золотой голубь превратился в живого и выпорхнул из рук святого, после чего он прославил Бога. Наибольший интерес представляет рассказ о воскрешении осла; это событие стало поводом для дискуссии между епископом и язычником о воскрешении мертвых. Незадолго до кончины М. случилась сильная засуха, и жители той области находились в крайне тяжелом положении, но епископ утешил их и посоветовал обратиться к Богу с молитвой. На следующий день М. скончался. После того как епископы, священники и клирики из соседних городов погребли его тело, началась гроза с сильным дождем, и все прославили Бога.

Несмотря на то что в тексте Жития говорится об избрании М. епископом некоего г. Константиана (Κωνσταντιανή, в др. списке — Константина; источник этого искажения неясен), в заглавии нек-рых рукописей, напр. Vindob. hist. gr. 5, он назван епископом Франгии (Φραγγίας, т. е. Франции). К составлению греч. Жития, возможно, причастны итало-греч. монахи, знавшие дату памяти М. (в ркп. Vindob. hist. 5 указан день смерти святого — 10 нояб.).

Наличие 2 мест епископства, по предположению Делеэ, стало причиной раздвоения агиографической традиции, как если бы речь шла о 2 святых, и появления в визант. синаксарях 2 дней памяти: 10 нояб.— Мартина, еп. Турского (Ταρρακίνης), и 12 нояб.— Мартина, еп. Франкийского. При этом под 10 нояб. в синаксарях помещена житийная заметка, представляющая собой пересказ соответствующего фрагмента «Церковной истории» Созомена с добавлением в конце неск. фраз о нищелюбии М. (реминисценция 2 эпизодов из Сульпиция Севера) и чуда о воскрешении должника из греч. Жития (SynCP. Col. 210–212). Под 12 нояб. в синаксарях приводятся 2 варианта кратких Житий М., целиком основанных на греч. Житии. В Синаксаре К-польской ц. это довольно пространный, стилистически усложненный текст (Ibid. Col. 217–218). Жизнь святого отнесена ко времени правления имп. Траяна (!), эпизоды в истории с плащом даны в др. порядке (сначала говорится о победе М. в битве благодаря молитве, а затем сообщается о его встрече с нищим перед сражением), среди чудес лишь кратко упоминаются воскрешение мертвых, истребление змея и превращение живого голубя в золотого.

В визант. синаксарях семейства B (по классификации Делеэ) текст Жития М. более простой и имеет 2 центральных эпизода: святой отдает нищему полплаща, побеждая затем в битве варваров, и воскрешает должника, разоблачая заимодавца. При этом сказано, что М. был епископом Франгии (город не назван) и жил, согласно Минологию Василия II, при имп. Юлиане Отступнике (PG. 117. Col. 156), а согласно Синаксарю Vat. gr. 2046 — при имп. Грациане (Славяно-рус. Пролог. 2010. С. 338).

В совр. греч. агиологической традиции принято отдельно почитать Мартина, еп. Таррацины, и Мартина, еп. Франгии, под к-рыми следует понимать М. Так, в «Синаксаристе» прп. Никодима Святогорца под 10 нояб. помещено двустишие, посвященное некоему еп. Мартину, которого, согласно примечанию к тексту, надо отождествлять с епископом

Таррацины; под 12 нояб. содержится сказание о М., заимствованное из визант. синаксарей, в к-ром не исправлены ошибочное указание на правление имп. Траяна и вымышленное место епископства святого — г. Константина. В «Агиологионе» Софрония (Евстратиадиса), бывш. митр. Леонтопольского, также фигурируют 2 персонажа — Мартин, еп. Таррацины (сказание о нем основано на сведениях из Сульпиция Севера), и Мартин, еп. Франгии, чудотворец, живший при имп. Траяне. В греч. «Энциклопедии религии и этики» приводится отдельная статья о М. согласно зап. традиции и кратко упоминаются Мартин, еп. Таррацины, и Мартин, еп. Константины в Галлии; их память совершается 12 нояб. (ΘΗΕ. Т. 8. 1966. Σ. 780–782).

В славяно-рус. синаксари и древнерус. нестишные Прологи краткой редакции под 12 нояб. вошел перевод Жития М., сделанный с греч. оригинала, близкого по содержанию к тексту рукописи Vat. gr. 2046 (древнейший список: РНБ. Соф. № 1324, рубеж XII и XIII вв.— Славяно-рус. Пролог. 2010. С. 338–340). Слав. перевод Жития из Синаксаря К-польской ц. (12 нояб.) был осуществлен при составлении стишного Пролога в XIV в. (*Петков, Спасова.* Стиш. Пролог. Т. 3. С. 46–47), под этой же датой данный текст находится в проложном разделе Великих Миней-Четьих митр. Макария (ВМЧ. Нояб. Дни 1–12. Стб. 882). М. назван здесь Фригийским (ошибочно, вместо «Франгским») чудотворцем и епископом Константина града, находящегося в Галлии.

В пространной редакции нестишного Пролога, созданной на Руси в кон. XII в., память М. под 12 нояб. отсутствует, а под 12 окт. приводится краткое Житие «Мартина Милостивого, епископа, бывшего в Константине граде Галилейстем» (Галльском?); мн. сюжетные мотивы этого текста отсутствуют в синаксарях, но находят соответствие в пространном греч. Житии (заключение мира с варварами вместо сражения с ними; превращение голубя в золотого ради спасения должника; погребение святого соседним епископом на расстоянии «одного поприща» от города). Вероятно, источником этой статьи был несохранившийся слав. перевод греч. Жития М. (для составления пространной редакции нестишного Пролога использовались только готовые слав. переводы). Однако составитель Пролога постарался сделать Житие более идеальным, добавив ряд традиц. мотивов: еще будучи военачальником, М. был тайным христианином; после победы царь велел М. принести жертвы идолам и т. д. Этот текст опубликован в проложном разделе Великих Миней-Четьих под 12 окт. (ВМЧ. Окт. Дни 4–18. Стб. 936–937).

Под 13 февр. в нестишном Прологе пространной редакции есть еще одна статья, связанная с М.,— «Слово от жития Мартина Милостивого». Возможно, поводом для ее вставки послужила отмечаемая в этот день память прп. Мартиниана, именуемого в пространной редакции Мартином. Проложная статья основана на, вероятно, существовавшем слав. переводе «Жизни Мартина» Сульпиция Севера (пересказывается 3-я глава с историей о плаще). В отличие от лат. текста в Прологе указано, что 20-летний М. после явления ему Христа сразу же принял крещение. Статья, аналогичная проложной (с таким же заголовком), но несколько отличающаяся по содержанию, читается в сборнике кон. XV — нач. XVI в. из собрания Саратовского ун-та (НБ СГУ. № 45, Л. 304г—305б); возможно, она представляет собой переработанную выписку из Пролога. Этот текст находится под 13 февр. в Великих Минеях-Четьих в проложном разделе (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 477 (1-я паг.)).

В Четьих-Минеях свт. Димитрия Ростовского под 12 окт. помечено: «и святаго отца Мартина епископа Милостиваго, зри о нем в Прологе» (*Димитрий Ростовский, свт.* Книга житий святых. К., 1764. Кн. 1. Л. 210 об.). В «Житиях святых, на русском языке изложенных по руководству Четьих-Миней свт. Димитрия Ростовского» для компенсации искаженных и крайне запутанных сведений об этом святом под 12 окт. составлено новое повествование на основе перевода «Жизни Мартина» и «Диалогов» Сульпиция Севера, искусно сплетенных в одно целое.

Ист.: BHG, N 1181–1181b, 1181e; *Halkin F.* Légende grecque de S. Martin évêque de Tours // RSBN. N. S. 1983/1984. Vol. 20/21. P. 69–91; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 2. Σ. 85, 103–104; *Μακαρίος Σιμωνοπετρίτης, ιερομόν.* Νέος Συναξαριστὴς τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας. Ἀθῆναι, 2004. Т. 3: Νοέμβριος. Σ. 134–139; Славяно-рус. Пролог по древнейшим спискам: Синаксарь за сент.—февр. / Изд. подгот.: Л. В. Прокопенко и др. М., 2010. Т. 1.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 316; Т. 3. С. 422–423; *Delehaye H.* La Vie grecque de S. Martin de Tours // SBN. 1939. T. 5. P. 428–431; *idem.* Mélanges d'hagiographie grecque et latine. Brux., 1966. P. 403–407. (SH; 42); *Troupeau G.* La vie de S. Martin dans les synaxaires des églises orientales // Bull. de la Société archéologique de Touraine. 1995. T. 44. P. 631–637; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 306; *Прокопенко Л. В.* Состав и источники Пролога за сентябрьскую половину года по спискам XII — нач. XV вв. // Лингвист. источниковедение и история рус. языка: 2006–2009. М., 2010. С. 197, 219, 221, 295.

Л. В. Прокопенко, А. Н. Крюкова

Гимнография. Память М. отмечается 12 нояб. в *Типиконе Великой церкви,* отражающем особенности кафедрального богослужения К-поля IX–XI вв., без богослужебного последования (*Mateos.* Typicon. T. 1. P. 98).

В визант. типиконах и богослужебных книгах более позднего периода о литургическом поминовении М. не говорится. Однако в рукописях, происходящих из мон-ря *Гроттаферрата,* сохранились песнопения М.: кондак, составленный Павлом Гроттаферратским (см.: *Gassisi S.* Innographi Italo Greci: Poesie di S. Nilo Iuniore e di Paolo Monaco, Abbati di Grottaferrata // Oriens Chr. 1905. Vol. 5. P. 54); анонимный канон без акростиха 2-го гласа, ирмос: Ἀτριπτον ἀσυνήθη· (Нетре́нь, не. обы́чнь:), нач.: Τράπεζαν εὐφροσύνης τοῦ θείου ἱεράρχου (Трапезу радости божественного иерарха), иной анонимный канон с акростихом Ὑμνοις γεραίρω, Μαρτῖνε, σοῦ τοὺς ἄθλους (Песнями почитаю, Мартин, твои подвиги) плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, ирмос: Ὑγρὰν διοδεύσας· (Вóдꙋ прошéдъ:), нач.: Μάρτυσι προστρέχων μαρτυρικῷ πόθῳ τὸν ἀγῶνα προδιήνυσας (К мученикам присоединившись, мученическим страданием подвиг совершив) (AHG. T. 3. P. 331–345); седален (Ibid. P. 333).

Е. Е. Макаров

Иконография. Древнейшее сохранившееся изображение М. представлено на мозаике VI в. в базилике Сант-Аполлинаре-Нуово в Равенне, в нижнем ярусе на юж. стене центрального нефа. Святой возглавляет процессию мучеников, направляющуюся к восседающему на престоле Спасителю. Главенствующее положение М. в композиции связано с его саном и функцией небесного покровителя этого храма, освященного в его честь в 560 г. архиеп. Равенны Агнелом (*Deliyannis.* 2010. P. 164–165). Его облачение отличается от одежд следующих за ним мужей, поверх белой тоги надет коричневый плащ, напоминающий фелонь. Волосы и борода у М. седые и короткие.

В Минологии имп. Василия II (Vat. gr. 1613. P. 176, 1-я четв. XI в.) миниатюра с портретом М. представляет его молящимся за умирающего человека, вокруг которого стоят в чрезвычайном волнении близкие. На М. серый хитон-подризник с длинными рукавами, коричневая

фелонь, белый омофор, конец к-рого за спиной спускается почти до земли. Епископ поднимает руки в молении, он сед, у него короткие волосы и округлая борода. В минологиях образ М. встречается редко: напр., стоящая фигура — в лицевом Минологии с Евангелием (Vat. 1156. Fol. 267r, 3-я четв. XI в.), в настенном Минологии в притворе Дечанского мон-ря (ок. 1350) под 12 нояб., рядом с прп. Феодором Студитом. У М. темные с проседью короткие волосы и борода; на нем белое одеяние, пурпурно-сиреневая фе-

Св. Мартин и прп. Феодор Студит. Роспись ц. Вознесения мон-ря Дечаны. Ок. 1350 г.

лонь, омофор, золотые епитрахиль и палица, на покровенной омофором левой руке он держит Евангелие, правой благословляет. Как изображение М. может быть атрибутирован поясной портрет в нижнем клейме 4-частной миниатюры в лицевом Минологии деспота Димитрия Палеолога (Bodl. gr. theol. f. 1. Fol. 16v, 1322–1341 гг.).

Фигура М. в одеждах лат. епископа XII в. встречается на иконах, написанных в мастерских Латинского королевства в Иерусалиме, как на иконе из монастыря вмц. Екатерины на Синае с изображениями избранных святых.

Изображение М. присутствует в житийных циклах др. святых, напр. свт. Амвросия, еп. Медиоланского, чудесным образом присутствовавшего при его погребении (панель Золотого алтаря, ок. 840, базилика Сант-Амброджо, Милан; деталь мозаики XII в. в апсиде алтаря в том же храме).

В изобразительном искусстве Западной Церкви приобрел чрезвычайную популярность сюжет о том, как М. разделил свой плащ с нищим. Святого изображают молодым всадником в богатом одеянии или воинском облачении (картина кисти Эль Греко, 1597–1599, Национальная галерея, Вашингтон). На совр.

Апостолы Павел и Иаков, первомч. Стефан, вмч. Лаврентий, св. Мартин и Леонард Лиможский. Икона. XII в. (мон-рь вмц. Екатерины на Синае)

иконах он по образцу древних отцов Церкви представлен с непокрытой головой, в фелони с омофором, с короткими седыми волосами и бородой.

Лит.: *Bonnaud L.* Culte et iconographie de S. Martin dans les anciennes paroisses de la Haute-Vienne // Bull. de la Société archéologique et historique du Limousin. 1965. Vol. 92. P. 207–262; BiblSS. Vol. 8. Col. 1248–1291; *Мијовић.* Менолог. С. 269, 325; La basilica di St. Ambrogio: il tempio ininterotto / A cura di M. L. Gatti Perer. Mil., 1995. Vol. 1. P. 358, 366; Byzantium: Faith and Power (1261–1557): Cat. of Exhib. / Ed. H. Evans. N. Y., 2004. Cat. 233. P. 378; *Deliyannis D. M.* Ravenna in Late Antiquity. Camb. etc., 2010.

М. А. Маханько

МАРТИ́Н I [Мартин Исповедник; лат. Martinus; греч. Μαρτίνος] († 16.09.655, Херсон (ныне в черте Севастополя)), исп. (пам. 14 апр.; пам. зап. 13 апр.), папа Римский (с 5 июля 649).

Жизнь. Избрание на Папский престол. М. род. в г. Тудер (ныне Тоди, пров. Перуджа, Италия). О его жизни до избрания на Папский престол известно мало. При папе Римском *Феодоре I* (642–649) служил папским апокрисиарием в К-поле, через 52 дня после смерти понтифика был избран его преемником и рукоположен во епископа.

М. возглавил Римскую Церковь, когда в Византийской империи широкое распространение получила ересь *монофелитства*. Ее появление стало результатом попыток имп. *Ираклия* (610–641) достичь компромисса между халкидонитами и сторонниками *монофизитства* (см. также статьи *Богомужное действие, Воля*): основой буд. объединения противостоящих друг другу христологических групп должно было стать исповедание во Христе единого действия (μία ἐνέργεια). К-польский патриарх *Сергий I* (610–638) был активным сторонником церковной политики имп. Ираклия, одним из результатов к-рой стало заключение в 633 г. унии с егип. монофизитами: обе стороны признали, что «и богоприличные и человеческие действия» единый Христос и Сын совершал «единым богомужным действием» (μιᾷ θεανδρικῇ ἐνεργείᾳ). В том же году на Соборе в Феодосиополе (Карине, ныне Эрзурум, Турция) в присутствии имп. Ираклия было восстановлено общение с *Армянской Апостольской Церковью*. Однако политика императора вызывала противодействие как мн. антихалкидонитов (еще с 20-х гг. VII в.), так и ряда правосл. иерархов, в т. ч. патриарха Иерусалимского свт. *Софрония I* (633/4–638). В 634 г. патриарх Сергий в переписке с папой Римским

Св. Мартин Исповедник, папа Римский. Икона. Посл. треть XIX в. (ц. св. Мартина Исповедника, Москва)

Гонорием I (625–638) указал на то, что формула «единое действие» для нек-рых звучит непривычно, и предложил ограничиться использованием формулы «единая воля» (ἓν θέλημα), с чем папа Римский согласился. Окончательно переход от *моноэнергизма* к монофелитству был закреплен в «Эктесисе» (Ἔκθεσις τῆς πίστεως — «Изложение веры») имп. Ираклия: предписывалось испове-

довать, что «Один и Тот же Сын Единородный, Господь наш Иисус Христос действовал в Божественном и человеческом». «Эктесис» ознаменовал отказ от использования выражений «одно действие» и «два действия» и замену их формулой «одна воля».

После смерти папы Гонория I Римская Церковь заняла отрицательную позицию по отношению к «Эктесису»: документ был осужден папой *Иоанном IV* (640–642). Преемник имп. Ираклия его внук *Констант II Погонат* (641–668) сначала активно поддерживал монофизитство, что привело к фактическому разрыву отношений *Константинопольской Православной Церкви* с Римской Церковью при папе Теодоре I, греке по происхождению, хорошо разбиравшемся в особенностях вост. богословия. Значительное влияние на богословскую аргументацию понтифика оказал прп. *Максим Исповедник* († 662), убежденный защитник диэнергизма и дифелитства, прибывший в Рим в 646 или 647 г. В качестве уступки Римской Церкви имп. Констант II подписал «Типос» (Τίπος τῆς πίστεως — «Образец веры»), в к-ром запретил споры об одной и двух волях (648). Тем не менее такая постановка вопроса не могла удовлетворить правосл. партию, представители к-рой испытывали потребность в четком определении учения о двух волях и двух действиях во Христе.

Папа Теодор I, побуждаемый находившимися в Риме вост. клириками и монахами, в т. ч. прп. Максимом Исповедником, инициировал созыв Собора против монофелитов, однако скончался во время его подготовки (14 мая 649). М., известный своей образованностью и отличавшийся преданностью Православию, был избран преемником Теодора I (по-видимому, на кандидатуре М. настоял прп. Максим Исповедник). Интронизация нового папы Римского состоялась без одобрения имп. Константа II Погоната, получить к-рое М. не мог, не признав предварительно «Типос». Позднее в распоряжении об аресте М. император именовал его лишь «бывшим апокрисиарием» (LP. T. 1. P. 337). М. открыл заседания *Латеранского Собора 649 г.*, во многом подготовленного его предшественником.

Созыв Латеранского Собора 649 г. На Латеранском Соборе присутствовали 106 епископов, представлявших гл. обр. Италию и Сев. Африку. Особое значение придавалось участию в Соборе представителей Восточных Церквей, в т. ч. Стефана, еп. Дорского, принадлежавшего к *Иерусалимской Православной Церкви*, а также делегации греч. монахов. Это свидетельствует о стремлении наделить Латеранский Собор чертами Вселенского; его акты помещены среди деяний Вселенских Соборов (CPG, N 9398–9402; *Mansi*. T. 10. Col. 863–1184; ACO II. Vol. 1. P. 2–403). К актам примыкают дифелитский флорилегий (ACO II. Vol. 1. P. 425–436), а также 11 посланий М., составленных уже после окончания Собора (CPG, N 9405–9415; *Mansi*. T. 10. Col.

Исп. Мартин I, папа Римский. Гравюра из кн.: Platina B. Historia. 1600. P. 93 (РГБ)

789–849; ACO II. Vol. 1. P. 2–424). В *Liber diurnus* содержится формула исповедания веры епископа перед папой Римским, в которой говорится о догматических определениях первых 6 Вселенских Соборов, а также о постановлениях Латеранского Собора 649 г. (Liber diurnus Romanorum pontificum / Ed. Th. E. ab Sickel. Vindobonae, 1889. P. 69–74).

На открытии Собора, которое состоялось 5 окт. 649 г. в Латеранской базилике, нотарий Римской Церкви Феофилакт предоставил слово М. Папа обратился к собравшимся с длинной речью, в к-рой привел аргументы в пользу признания двух воль во Христе как необходимого следствия учения о двух Его природах. Далее М. перешел к обзору истории монофелитства, обратив особое внимание на негативную роль К-польских патриархов *Пирра* (638–641, 654/5–655) и *Павла II* (641–653/4) и выступив с критикой «Эктесиса» и «Типоса». В заключение М. попросил участников Собора утвердить истинную православную веру. Речь папы была восторженно встречена собравшимися. Пресвитер Равеннской Церкви Деусдедит зачитал послание отсутствовавшего на Соборе архиеп. Мавра (644–673), который поддержал вероучительную позицию М. На стороне понтифика выступили также Максим, еп. *Градо*, и Деусдедит, еп. Каралиса (ныне Кальяри), которые, однако, предложили более внимательно изучить сочинения основных приверженцев монофелитства — патриархов К-польских Сергия, Пирра и Павла II, а также патриарха Александрийского *Кира* (630/1–642).

На 2-м заседании (8 окт.) слово было предоставлено недавно прибывшей в Рим делегации Восточных Церквей. Осудив сторонников моноэнергизма и монофелитства, епископы призвали Собор утвердить учение о двух действиях и двух волях во Христе. Так, еп. Стефан Дорский в своей речи коснулся событий, которые произошли в Иерусалимской Церкви вскоре после начала монофелитского спора. Еп. Стефан сообщил о том, что Иерусалимский патриарх Софроний I, активно противодействовавший новой ереси, неоднократно отправлял его в Рим с посланиями, чтобы добиться от Папского престола осуждения монофелитства. Епископ упомянул о 2 своих визитах к папе Теодору I. Во время 2-го визита понтифик назначил еп. Стефана своим легатом и управляющим Иерусалимской Церковью, не признав Сергия, еп. Иоппии (Яффы), к-рый объявил себя патриархом Иерусалимским после смерти свт. Софрония I. В заключение еп. Стефан попросил М. и участников Собора утвердить правосл. веру. Выступив в начале 3-го заседания (17 окт.) с пространной речью, М. поручил зачитать отрывки сочинений обвиняемых; изучению этих фрагментов в значительной степени было посвящено и 4-е заседание (19 окт.). В конце этого заседания были зачитаны исповедания веры Вселенских Соборов.

На заключительном заседании (31 окт.) были прочитаны постановление *Вселенского V Собора* о необходимости следования учению Вселенских Соборов и св. отцов, а также пространный святоотеческий флорилегий; затем присутствующих ознакомили с подборкой текстов «еретиков, сливающих [природы]», среди которых были монофизиты *Севир* Антиохийский и *Юлиан* Галикарнасский, с одной стороны,

и крайние представители Антиохийской школы, разделявшие природы (в т. ч. *Феодор,* еп. Мопсуестийский, *Несторий, Ива* Эдесский),— с другой; представители обеих групп исповедовали (хотя и по разным причинам) единое действие и единую волю Христа. Это дало основание М., сравнив данные фрагменты с отрывками сочинений монофелитов, заявить, что последние были эпигонами осужденных еретиков. После выступлений неск. епископов участники Собора перешли к вопросу об изложении правосл. учения о действиях и волях Господа. В своем постановлении отцы Собора, опираясь на орос *Вселенского IV Собора,* в к-ром исповедуется соединение двух природ в единое Лицо Христа, провозгласили также наличие у Него двух природных воль, Божественной и человеческой, и двух природных действий (δύο τὰ κατὰ φύσιν θελήματα, θείαν τε καὶ ἀνθρωπίνην, καὶ δύο τὰς φυσικὰς ἐνεργείας; duas naturales volunates, divinam et humanam, et duas naturales operationes). Субъектом, волящим и совершающим «Божески и вместе человечески», был признан Тот же Самый и единый Господь Иисус Христос (ACO II. Vol. 1. P. 366–367). Собор принял также 20 канонов. Поскольку основные детали соборных заседаний были продуманы М. заранее, на Соборе не произошло никаких неожиданностей, за исключением заявления вост. монахов о том, что они будут вести борьбу с монофелитством вне зависимости от решений Собора (подробнее о заседаниях и соборных постановлениях см. ст. *Латеранский Собор 649 г.*).

Имп. Констант II был заранее осведомлен о намерениях Римского папы созвать Собор для осуждения монофелитства, поэтому, отправляя в Италию нового экзарха Олимпия, император тайно поручил ему потребовать от местных епископов и клириков признания «Типоса». М., о непримиримой позиции к-рого было известно из сообщений прежнего экзарха Платона, предписывалось арестовать, не вызвав при этом волнений в Риме. Олимпий прибыл в Рим в окт. 649 г., когда основные решения Латеранского Собора были уже приняты. Не имея возможности выполнить приказ императора, экзарх попытался настроить против папы Римского воинов, однако не преуспел в этом. В VII в. визант. армия в Италии состояла из местных уроженцев, связанных поземельными отношениями с Папским престолом, духовенством и аристократией. Этому способствовала проводимая византийскими императорами политика: земельные угодья предписывалось сдавать военным людям в долгосрочную аренду (эмфитевсис) на льготных условиях. Т. о., войско фактически зависело не от выплаты жалованья, а от благосклонности крупных местных землевладельцев, к-рых оно часто поддерживало. Поняв, что первоначальный план провалился, Олимпий попытался организовать убийство М. Согласно *Liber Pontificalis,* когда убийца во время папского богослужения пришел в рим. базилику Пресв. Девы Марии (см. *Санта-Мария-Маджоре*), он ослеп и впосл. признался М. в преступном замысле. О тайном поручении, полученном от императора, сообщил папе и экзарх Олимпий. В кон. 649 г. он восстал против имп. Константа II и провозгласил себя императором: не претендуя на верховную власть в К-поле, Олимпий намеревался осуществлять свои полномочия только на территории визант. владений в Италии. В последующие 4 года Олимпий был фактическим правителем Италии, действуя в полном согласии с Римским понтификом. В условиях араб. экспансии и прямой угрозы К-полю у имп. Константа II не было достаточно военных сил для того, чтобы выступить против Олимпия. Экзарху удалось добиться поддержки даже тех армейских контингентов, которые ранее сохраняли верность К-полю, в т. ч. рим. войска (exercitus Romanus). Впоследствии на допросе в К-поле М. подчеркивал, что был вынужден поддержать узурпатора, поскольку на его стороне были войска и местное население.

Деятельность М. после Латеранского Собора 649 г. Отношения с Восточными Церквами. Узурпация Олимпием власти в Италии сделала возможной дальнейшую борьбу М. с монофелитством, к-рую он вел, не опасаясь противодействия со стороны имп. Константа II (однако в переписке с ним понтифик сохранял почтительный тон). После Латеранского Собора М. разослал акты зап. и вост. церковным иерархам. Соборные решения (на греч. и лат. языках) сопровождались энцикликой, составленной от имени папы и одобренной членами Собора (*Jaffé.* RPR. N 2058). М. отправил эти документы Константу II вместе с посланием, в к-ром обратился к императору как к благочестивому, светлейшему государю, получившему от Христа дары царства. Но поскольку дары священства Господь вручил папе Римскому, подчеркивал М., он созвал Собор, призванный осудить ересь патриархов К-польских Сергия I и Павла II, к-рые были вдохновителями «Эктесиса» и «Типоса» соответственно. При этом папа не выдвигал прямых обвинений против Константа II в подписании «Типоса», убеждая императора внимательно ознакомиться с составленными на греч. языке актами Собора и отвергнуть все еретические документы (Ibid. N 2062). Папское послание, адресованное епископу Карфагена и его суффраганам, было передано через Феодора и Леонтия, монахов лавры св. Саввы Освященного, которые бежали из Палестины по причине араб. завоеваний. Неск. посланий М. отправил епископам, а также пастве Иерусалимского Патриархата. В одном из них папа упомянул о присутствии на Латеранском Соборе еп. Стефана Дорского. По его просьбе понтифик сложил с него полномочия управляющего Иерусалимской Церковью, которые он получил от папы Римского Теодора I, и назначил Иоанна, еп. Филадельфии, управляющим Иерусалимской

Исп. Мартин I, папа Римский. Миниатюра из греко-груз. рукописи. Кон. XV в. (РНБ. О.I.58. Л. 144)

и Антиохийской Церквами и папским викарием на Востоке. М. призвал духовенство и епископат этих Церквей оказать поддержку еп. Иоанну, не вступать в общение с монофелитскими патриархами Македонием Антиохийским (проживал в К-поле) и Петром Александрийским и не признавать поставленных ими епископов и клириков.

С особым посланием М. обратился к Иоанну, еп. Филадельфии (Ibid. N 2064). Папа сообщил ему о решениях Латеранского Собора и определил круг его полномочий. Еп. Иоанн мог рукополагать епископов, пресвитеров и диаконов на всей территории Иерусалимского и Антиохийского Патриархатов. Папа предписывал принимать бывш. монофелитских епископов, письменно отрекшихся от ереси, в сущем сане (эта норма, однако, не распространялась на клириков, получивших посвящение от Петра Александрийского или Македония Антиохийского). Рукоположенные после 644 г. в силу тяжелых обстоятельств, вызванных араб. завоеваниями, могли приниматься в сущем сане, если во всем остальном они показали себя достойными людьми и не совершили никаких канонических преступлений. М. призывал еп. Иоанна бороться с монофелитством, низлагать упорствующих в ереси иерархов и заменять их православными. В своем послании папа лишь кратко касается сути православного учения о двух волях и двух действиях во Христе, в остальном предлагая обратиться к решениям Латеранского Собора. Объясняя свое право вмешиваться в дела Восточных Церквей, М. в послании к еп. Иоанну, равно как и в послании к пастве Иерусалимского и Антиохийского Патриархатов, апеллировал к апостольской власти, полученной Римскими понтификами от Господа через ап. Петра (ex apostolica auctoritate, quae data est nobis a Domino per Petrum sanctissimum et principem apostolorum), добавляя, однако, что осуществление этой апостольской власти стало необходимым по причине бедствий времени и притеснений со стороны иноплеменников (propter angustias temporis nostri et pressuram gentium). М. пояснял, что особые функции были делегированы еп. Иоанну только как представителю Папского престола (functionem nostrae apostolicae vicis). Понтифик также отправил послания вновь назначенным помощникам еп. Иоанна.

Особый интерес представляет послание к некоему Панталеону, жившему в Палестине (Ibid. N 2068). Оно содержит ответ папы на обвинения, выдвинутые против Стефана, еп. Дорского: М. отверг упреки в неканоническом поставлении пресвитеров и диаконов на территории Палестины и подчеркнул, что действия еп. Стефана были одобрены в Риме.

Конфликт с архиепископом Фессалоникийским. Незадолго до созыва Латеранского Собора 649 г. архиепископом Фессалоникийским, который считался папским викарием Вост. Иллирика, стал Павел. Он направил в Рим послание с извещением об избрании на кафедру; послание также содержало исповедание веры. М. нашел это исповедание недостаточно внятным и заподозрил архиеп. Павла в склонности к монофелитству. Он собирался вызвать Павла в Рим, чтобы тот дал полный ответ о своей вере. Однако вскоре представитель архиепископа Фессалоникийского убедил папу в том, что нек-рые двусмысленные богословские формулировки, содержавшиеся в послании, возникли по недоразумению и будут исправлены, и М. отказался от своего намерения. Вместо этого в Фессалонику были направлены папские легаты, которые везли с собой текст исповедания, составленный в соответствии с постановлениями Латеранского Собора. Архиеп. Павел отказался подписать папское исповедание и предложил составить свой текст, в к-ром исповедание веры будет изложено в более мягких выражениях. Но в написанном им тексте отсутствовало четкое указание на две природные воли и два природных действия во Христе, а также были опущены анафематизмы еретикам, осужденным Латеранским Собором.

Ознакомившись с этим текстом, М. составил 2 послания, адресованные архиеп. Павлу и клиру и народу Фессалоники. В 1-м послании М. запретил Павлу исполнять обязанности епископа до тех пор, пока тот не примет определения Латеранского Собора, не анафематствует Феодора Фаранского, Сергия, Пирра и Павла К-польских, Кира Александрийского и не осудит «Эктесис» и «Типос». Во 2-м послании М. призвал клир и паству Фессалоникийского диоцеза воздерживаться от общения с Павлом вплоть до его раскаяния, к-рое должно выразиться в подписании правосл. исповедания веры. Папа также не исключал вероятности избрания вместо Павла нового архиепископа. В отличие от италийцев население Фессалоники было лояльно к имп. Константу II, а архиепископ Фессалоникийский имел больше связей с К-полем, чем с Римом. По этой причине архиеп. Павел не мог открыто осудить действующего патриарха К-польского Павла II, равно как и выступить против «Типоса». По-видимому, папские угрозы не привели к отрицательным для архиепископа Фессалоникийского последствиям; о к.-л. выступлениях духовенства или о расколе в архиепископстве нет сведений.

Отношения с Церквами на Западе. Сохранилось единственное послание М., адресованное зап. епископу — св. *Аманду* из Моза-Траекта (ныне Маастрихт, Нидерланды) (*Jaffé.* RPR. N 2059). Папское письмо представляет собой ответ на послание св. Аманда, в к-ром тот жаловался на сложность управления диоцезом (епископская кафедра была перенесена в Моза-Траект из Тунгров (ныне Тонгерен, Бельгия); в V в. территория диоцеза сильно пострадала от вторжений варваров и фактически нуждалась в повторной христианизации). Св. Аманд упоминал о непослушании клира и просил освободить его от обязанностей епископа. При этом он просил также прислать ему реликвии святых и книги из папской б-ки, в к-рых очень нуждалось еп-ство. Папа убеждал св. Аманда не слагать с себя епископский сан и не отказываться от вверенного ему служения, продолжая следить за дисциплиной в диоцезе. М. обещал прислать реликвии, но указал на невозможность отправить книги, т. к. папская б-ка находилась в плохом состоянии и понесла серьезные утраты. Пользуясь случаем, М. отправил св. Аманду акты Латеранского Собора 649 г. и энциклику с кратким изложением событий, предшествовавших Собору. Папа поручил св. Аманду созвать Собор франк. епископов для утверждения решений Латеранского Собора, а также обратиться к кор. Австразии Сигиберту III (639–656) с просьбой послать в Рим доверенного епископа: М. намеревался отправить его вместе с папскими легатами в К-поль, чтобы сообщить имп. Константу II

о согласии франк. епископата с решениями Латеранского Собора (см.: *Moreau É., de.* Saint Amand, apôtre de la Belgique et du Nord de la France. Louvain, 1927. P. 185–192). С подобной просьбой М. обратился и к кор. Нейстрии Хлодвигу II (638–657), к-рый избрал для этой миссии св. *Элигия,* еп. Новиомага (ныне́ Нуайон, Франция), и св. Авдуена, еп. Ротомага (ныне Руан, Франция). Однако по неизвестным причинам это посольство так и не отправилось в Рим, хотя в Нейстрии соборные постановления были одобрены. В Британии об одобрении решений Латеранского Собора впервые упоминается в связи с Собором в Хатфилде, проходившим в 680 г. (*Beda.* Hist. eccl. IV 17).

Арест М. В 652 г. экзарх Олимпий вместе с войском переправился на о-в Сицилия, чтобы отражать морские набеги арабов. Вскоре в войске вспыхнула эпидемия чумы, одной из жертв стал экзарх. В 653 г. в Равенну прибыл новый экзарх Феодор Каллиопа, занимавший этот пост в нач. 40-х гг. VII в. Его сопровождал особый имп. эмиссар кубикулярий Феодор Пеллурий. Феодор Каллиопа утвердил свою власть в Равенне, объединив прибывшие из К-поля войска с местными контингентами. По-видимому, он заключил соглашение с архиеп. Мавром, к-рый стремился к независимости Равеннской Церкви от Рима. Вероятно, Феодору Каллиопе удалось убедить архиеп. Мавра в том, что этот вопрос будет положительно решен Константом II (это действительно произошло в 666); взамен епископ согласился занять нейтральную позицию в конфликте папы и визант. императора (хотя на Латеранском Соборе 649 г. представитель Равеннской Церкви пресв. Деусдедит полностью поддержал М.).

В субботу, 15 июля 653 г., Феодор Каллиопа с войском подошел к Риму. Папа выслал ему навстречу делегацию рим. клириков, оказавших экзарху подобающие почести. Клирики извинились от лица М., что он лично не смог встретить экзарха (понтифик уже долгое время страдал от подагры). Феодор Каллиопа, выразив сожаление по поводу папского недуга, обещал на следующий день нанести М. визит. После этого экзарх со свитой вступил в Рим и остановился во дворце на Палатине. По-видимому, М. был осведомлен о враждебных намерениях экзарха, поэтому приказал перенести свое ложе в Латеранскую базилику, надеясь на то, что там экзарх и его люди не осмелятся применить насилие. Все последующие события вплоть до высылки из Рима М. подробно описал в послании к мон. Феодору.

В воскресенье, 16 июля, М. совершил мессу в Латеранской базилике. Экзарх не присутствовал на богослужении; сославшись на усталость, он сообщил понтифику о намерении посетить его на следующий день. Сам М. объяснил это тем, что появление экзарха на воскресной мессе могло вызвать недовольство народа, о чем, вероятно, был предупрежден Феодор Каллиопа. В понедельник, 17 июля, в Латеранскую базилику прибыл отряд, посланный экзархом. Прибывшие обвинили М. в том, что он якобы спрятал в церкви вооруженных людей, однако, когда папа предложил осмотреть базилику, их так и не нашли. Люди экзарха устроили в храме погром, сломали несколько светильников и избили клириков, пытавшихся преградить им путь к ложу М. Феодор Каллиопа зачитал папе распоряжение императора: М. объявлялся незаконно занявшим кафедру ап. Петра, в связи с чем ему надлежало явиться в К-поль для ответа перед императором; в отсутствие М. управление Римской Церковью поручалось коллегии из 3 чел.— пресвитера, диакона и примицерия нотариев. М. согласился поехать в К-поль, попросив, чтобы ему позволили взять с собой несколько клириков, в т. ч. епископов. Заявление экзарха о том, что сопровождать папу смогут все, кто этого пожелают, вызвало волнения среди находившихся в Латеранской базилике клириков, к-рые выразили желание отправиться вместе с М. и воскликнули: «С ним живем! С ним и умрем!» В такой ситуации экзарх приказал как можно быстрее перенести ложе с М. в свою резиденцию на Палатине. Когда папу выносили из базилики, клирики произносили анафему в адрес монофелитов. Чтобы успокоить собравшихся, Феодор Каллиопа заверил их, что исповедует общую с ними правосл. веру.

М. сдался визант. властям, т. к. надеялся при поддержке сопровождавших его лиц вступить в дискуссию о вере с императором и убедить его в необходимости скорейшего решения монофелитского спора. Вскоре после ареста папы многочисленная делегация рим. клириков и мирян, намеревавшаяся сопровождать М. в К-поль, посетила его на Палатине. Утром 19 июля 653 г. Феодор Каллиопа приказал тайно посадить М. на небольшое судно и вывезти его из города по р. Тибр. К полудню корабль с папой (ему разрешили взять с собой только 6 слуг и кравчего) достиг Тирренского м. Через неск. дней М. прибыл в Мессину (Сицилия), где его пересадили на др. судно. По словам папы, этот корабль стал для него тюрьмой. М. страдал от подагры и жаловался на невозможность посетить баню во время стоянок. Папу доставили на о-в Наксос; его держали изолированно, условия жизни были суровыми.

Пребывание в Константинополе. Ссылка. 17 сент. 653/4 г. корабль с М. на борту прибыл в к-польскую гавань св. Евфимии, находившуюся возле дворца Аркадия (Аркадион). Сопровождавшие понтифика военные сошли на берег для получения дальнейших указаний. Весть о его прибытии распространилась по городу, и в гавани собралось множество жителей К-поля, часть к-рых насмехалась над М., в то время как другие выражали ему сочувствие. О дальнейших событиях известно из др. послания М. к мон. Феодору, а также из «Воспоминаний» («Commemoratio»), к-рые представляют собой лит. переработку записи допроса, подготовленную сторонником М. «Воспоминания», переведенные на лат. язык *Анастасием Библиотекарем* († между 877 и 879), и письма М., адресованные мон. Феодору, вошли в состав «Повествования о ссылке святого Мартина» (подробнее см. в разд. «Почитание М.»). Анастасий Библиотекарь приписывал авторство «Воспоминаний» Феодору Спудею, клирику храма Св. Софии в К-поле, который известен как автор описания допроса и суда над прп. Максимом Исповедником (CPG, N 7968) и которого Анастасий Библиотекарь отождествлял с адресатом писем М. Однако, судя по содержанию, им был римский, а не к-польский монах.

Вечером М. перевели в тюрьму Прандеария. Папа находился в одиночном заключении, но о месте его пребывания все же стало известно, и сторонники М. получили возможность общаться с ним. Именно здесь он составил письма мон. Феодору. В тюрьме М. стали известны некоторые подробности возводимых против него обвинений, хотя даже

Феодор Каллиопа в разговорах с папой старался ограничиваться общими фразами. Обвинения носили в основном политический характер (М. якобы поддерживал связь с арабами), хотя папу также обвиняли в том, что он разделял Божественную и человеческую природы во Христе, понимая человеческий состав Господа лишь как тварную оболочку для Божества, рожденную Пресв. Девой Марией. М. продемонстрировал абсурдность этих обвинений в 1-м послании к мон. Феодору.

Папа провел в заключении 93 дня, после чего начались его допросы. В пятницу, 19 дек. 653/4 г. М. был доставлен в резиденцию сакеллария Вуколиона. Там он предстал перед судом К-польского синклита (сената). Согласно процессуальным нормам, от М. потребовали встать, однако из-за болезни и по причине преклонного возраста он с трудом стоял на ногах, его поддерживали 2 стражника. В качестве переводчика выступал консуляр Иннокентий из Африки. Сакелларий Вуколион, к-рому было поручено вести заседания, задал М. положенный по протоколу вопрос: «Скажи, несчастный, что плохого сделал тебе император? Обидел ли он тебя чем-нибудь? Притеснял ли тебя?» Поскольку М. молчал, то сакелларий приказал ввести обвинителей. Основными обвинителями выступали византийские военные из Италии. Поскольку многие из них несли службу при узурпаторе Олимпии, а после его кончины перешли на службу к имп. Константу II, они стремились загладить свою вину перед властями в К-поле. Папа скептически отозвался об этих свидетелях, а также попросил судей, чтобы те не заставляли их давать клятву и т. о. губить свои души.

Обвинение в сговоре с узурпатором Олимпием было сформулировано патрикием Сицилии Дорофеем и подтверждено неск. свидетелями. Когда от М. потребовали ответа, он попытался сконцентрироваться на вопросе о вере и начал излагать историю событий, к-рые последовали за отправкой «Типоса» в Италию. Это вызвало негодование сенаторов, к-рые заявили, что требуют от М. ответа на конкретное обвинение и не намерены слушать его богословские рассуждения. Эпарх (префект К-поля) Троил подчеркнул, что рассуждения о вере в данном случае не имеют смысла, поскольку все присутствующие являются «римлянами», исповедующими одну веру, в чем М. усомнился. Троил вновь спросил, почему М., зная о намерениях Олимпия захватить власть, не воспрепятствовал этому, но, напротив, вступил с ним в соглашение. Понимая уязвимость своей позиции по этому вопросу, М. попытался перейти от защиты к обвинению судей. Он вспомнил о событиях 643 г., когда был апокрисиарием в К-поле. Тогда в результате ряда переворотов в столице «комит царских щедрот» Филагрий и стратиг Валентин Аршакуни привели к власти молодого Константа II, при этом Валентин объявил себя соправителем юного императора. Папа задал Троилу и другим сенаторам риторический вопрос, почему они не воспрепятствовали узурпации в то время, а теперь выдвигают аналогичные обвинения против него. М. также спросил присутствующих, каким образом он мог выступить против Олимпия, когда на стороне узурпатора было все войско Италии. Слова М. смутили судей и обвинителей. Однако Вуколион приказал продолжить опрос свидетелей. Поскольку М. уверенно защищался и высмеивал лиц, обвинявших его, сакелларий запретил переводить ответы папы на греч. язык. Затем М. вывели из здания и поставили под охраной солдат на виду у толпы, к-рая начала насмехаться над ним.

Получив инструкции от имп. Константа II, Вуколион объявил, что вина М. доказана, и поручил солдатам отвести его на ипподром, где должна была состояться экзекуция. Император наблюдал за событиями из окна своего триклиния. Сакелларий Вуколион возгласил: «Видишь, к чему привел тебя Господь, предав в наши руки! Ты оставил Бога, и Бог оставил тебя!» После этого он приказал сорвать с М. папский паллий и другие инсигнии в знак того, что он якобы незаконно занял Римский престол. Потом сакелларий передал М. эпарху Троилу для наказания и призвал толпу проклинать его. По приказу Троила на М. надели железную цепь; воины потащили его по улицам города до претория, где поместили в камеру для уголовных преступников. Несмотря на призывы властей, толпа выражала сочувствие М., и лишь немногие выкрикивали проклятия в адрес понтифика. Возможно, по этой причине имп. Констант II отказался от намерения предать М. публичной казни. Гибель понтифика могла привести к всплеску антиимп. настроений в Византии.

Через час М. перевели из претория в тюрьму Диомида. Сюда пришли сторонники папы, прося дозволения перевязать его раны (был допущен лишь один клирик). Дождавшись, когда начальник темницы отлучился, жена и дочь одного из охранников, имевшие ключи от камеры М., принесли узнику одеяло. Вечером в тюрьму явился кувикулярий Григорий. Он приказал освободить М. от оков и дать ему пищу, а также сообщил узнику, что он не будет казнен. По-видимому, 20 дек. 653/4 г. император посетил умиравшего патриарха Павла, к-рый попросил его проявить снисхождение к М. В тот же день об отмене казни было объявлено уже официально.

Бывш. патриарх К-польский Пирр после кончины патриарха Павла рассчитывал вновь занять кафедру. Неизвестно, встречались ли М. и Пирр до этого, однако папа, несомненно, был осведомлен о пребывании Пирра в Карфагене, Риме и Равенне в 645–646 гг.: патриарх, лишенный кафедры, бежал в Африку, отрекся там от монофелитства и был принят в общение папой Теодором I в Риме, но затем вновь перешел на сторону монофелитства в Равенне, за что был отлучен от Церкви тем же понтификом, а потом анафематствован М. и Латеранским Собором 649 г. Вопрос о прошлом патриарха Пирра, в частности о его пребывании в Риме, задал папе нотарий Демосфен, посетивший его в тюрьме 8 янв. 654/5 г. Ответы папы носили уважительный по отношению к Пирру характер, однако полностью отличались от той версии событий, которую распространял сам патриарх. По словам нотария, Пирр утверждал, что в Риме его держали в деревянных кандалах и морили голодом, пока он не подписал исповедание веры, в к-ром отрекся от монофелитства. Согласно же показаниям М., Пирр добровольно прибыл в Рим, где был признан папой Теодором I в качестве епископа и содержался за счет Римской Церкви, а исповедание написал добровольно. В подтверждение истинности своих слов М. предложил допросить бывшего тогда экзарха Платона. Разоблачение показаний Пирра о притеснениях, к-рым он якобы подвергался

в Риме, не возымело эффекта: 4 янв. 654/5 г., спустя 9 дней после смерти патриарха Павла, Пирр вновь занял К-польскую кафедру. Вскоре Пирр стал ходатайствовать о высылке М. из столицы, опасаясь, что понтифик может навредить ему. К тому же решению склонялся и имп. Констант II.

В темнице Диомида папа провел 85 дней, после чего был перевезен в дом нотария Саголебы. Спустя нек-рое время М. тайно перенесли на корабль и отправили в Херсон (Херсонес Таврический) — место ссылки политических преступников. О предстоящем изгнании папа узнал за неск. дней до этого, однако не имел возможности предупредить своих к-польских сторонников. Тем не менее после прибытия в Херсон М. смог установить контакты с ними. Сохранились 2 послания М., написанные в это время (*Jaffé*. RPR. N 2080–2081). Их адресат неизвестен, он именуется просто «возлюбленным чадом» (возможно, из соображений безопасности). Послания сохранились благодаря тому, что были включены в «Commemoratio». Первое послание написано через месяц после приезда в Херсон. М. сообщает о своих трудностях и нужде и удивляется тому, что из Италии к нему не поступает никакой помощи. Второе письмо датируется сент. 655 г. Понтифик призывает всех христиан держаться православной веры и недоумевает, почему Римская Церковь ничем не помогает ему в ссылке, хотя и имеет такую возможность. Вероятно, незадолго до того М. узнал об избрании папы *Евгения I* (654–657); он выражает надежду на то, что при новом понтифике Рим сохранит верность Православию. Корреспонденция М. из Херсона, вероятно, была более обширной. Автор «Commemoratio» упоминает о многочисленных письмах папы, в к-рых тот жаловался на физические страдания и бытовые неудобства. В добавлении к этому произведению, сделанном др. лицом, указана точная дата смерти М.— 16 сент. 655 г., день памяти вмц. *Евфимии Всехвальной*. Последний факт имел несомненно символическое значение для автора, т. к. Халкидонский Собор заседал в посвященной мученице церкви. М. был погребен в ц. Влахернской Богоматери, находившейся в одной стадии от Херсона.

Визант. власти в Риме объявили о низложении М., который якобы незаконно вступил на Папский престол, еще в июне 653 г. Неизвестно, когда рим. клирики приняли решение избрать нового папу и какое участие в этом принимали византийцы. Рукоположение Евгения I, получившего утверждение от императора без к.-л. затруднений, состоялось 10 авг. 654 г. По-видимому, его кандидатура была приемлемой как для визант. властей, так и для римлян: в Liber Pontificalis о нем говорится как о добром человеке, к-рый пользовался всеобщим уважением (LP. T. 1. P. 341). Новый понтифик стремился избежать конфликтов с византийцами. В письмах прп. Максима Исповедника и в отчете о судебном процессе над ним (Relatio motionis — CPG, N 7736) сообщается, что папские апокрисиарии в К-поле вступили в общение с патриархом Петром. Визант. власти следили за положением в Риме и были готовы послать туда военную экспедицию, если бы Евгений I попытался продолжить политику своего предшественника (см.: *Sansterre J.-M.* Eugenio I, santo // Enciclopedia dei Papi. R., 2000. Vol. 1. P. 603–606). Однако в Риме господствовали антивизант. настроения, получившие отражение в Liber Pontificalis, в которой говорится о разрыве общения с К-польской Церковью. Получение синодики патриарха Петра, «совершенно невнятной и не соответствующей правилам», в которой не говорилось об одной или двух волях во Христе, вызвало волнения среди клира и народа. Римляне не позволили папе Евгению I совершить богослужение в базилике Пресв. Девы Марии, пока он не пообещал, что синодика будет отвергнута (LP. T. 1. P. 341). Хотя отношения между Римом и К-полем улучшились при папе *Виталиане* (657–672), составители папских биографий критически отзывались о визите имп. Константина (Константа II) в Рим в июле 663 г. и о его пребывании в Италии (Ibid. P. 343–344). В биографию папы *Агафона* (678–681) включено подробное описание *Вселенского VI Собора*, на к-ром были осуждены монофелитство и моноэнергизм; с этим событием рим. авторы связывали восстановление общения между Папским престолом и К-польской кафедрой.

Несмотря на то что авторы Liber Pontificalis разделяли убеждение в легитимности «святейшего Мартина, исповедника Христова», и в незаконности действий византийцев, они признавали и Евгения I как законного понтифика. Об этом свидетельствуют указания на продолжительность понтификатов М. (6 лет, 1 месяц и 26 дней, т. е. до 30 авг. 655) и Евгения I (2 года, 9 месяцев и 24 дня, т. е. с 10 авг. 654).

Почитание М. как на Западе, так и на Востоке начало формироваться вскоре после его кончины. В кратком жизнеописании, включенном в Liber Pontificalis, М. представлен

Св. Мартин Исповедник, папа Римский. Икона. Нач. XXI в. (ц. св. Мартина Исповедника, Москва)

как защитник правосл. веры. Основное внимание уделено его выступлению против ереси монофелитства и неудачному покушению экзарха Олимпия на его жизнь. Об аресте, о ссылке и кончине М. сообщается в лаконичных выражениях, при этом подчеркивается, что понтифик стал исповедником Христа, на его могиле совершались чудеса (LP. T. 1. P. 336–338). В формулах из Liber diurnus «священной памяти Мартин, вселенский папа» упоминается как защитник истинной веры (Liber diurnus Romanorum pontificum. 1889. P. 72). Панегирик М., защитнику Православия, включен в Житие св. Элигия (CPL, N 2094), к-рое было написано св. Авдуеном Ротомагским († 684), однако впосл. было переработано (по всей видимости, в VIII–IX вв.). В Житии сообщается, что при имп. Константине (Константе II) на Востоке получила распространение ересь, близкая к *докетизму* (составитель Жития не скрывает, что франк. епископам было трудно понять смысл вост. еретических учений). «Блаженнейший

папа» М. разоблачил ересь и осудил еретиков на созванном им Соборе. Он попросил короля франков прислать ученых епископов, однако Элигий, к-рому предстояло выполнить эту миссию, задержался в Галлии и не успел отправиться в Рим до ареста понтифика. Тем временем император и др. еретики требовали, чтобы М. отрекся от «веры отцов» и «кафолической веры». Ссылаясь на свидетельство «брата, прибывшего с Востока», автор Жития утверждает, что М. был схвачен, подвергнут издевательствам и вывезен в К-поль, где он исцелил слепого, а затем скончался от перенесенных мучений. Некий еретик из заморских стран прибыл в Галлию и, поселившись в Августодуне (ныне Отён), проповедовал ложное учение. По инициативе Элигия был созван Собор в Аврелиане (ныне Орлеан), на котором после длительного обсуждения еретик был осужден. Далее в Житии сообщается о др. еретиках, действовавших в Галлии и изгнанных по указанию Элигия, однако неясно, были ли они монофелитами (Vita Eligii episcopi Noviomagensis. I 33–36 // MGH. Scr. Mer. T. 4. P. 689–693). Впосл. эти главы из Жития Элигия были положены в основу краткого Жития М. (BHL, N 5598; см.: AnBoll. 1889. T. 8. P. 153).

Вскоре после кончины М. визант. противники монофелитства стали собирать сведения о нем, а затем и о прп. Максиме Исповеднике. «Повествования об изгнании св. папы Мартина» (Narrationes de exilio sancti papae Martini — BHL, N 5593–5594; изд.: *Neil.* Seventh-Century Popes. 2006. P. 166–233) приписываются Феодору Спудею, клирику храма Св. Софии. Сочинение, написанное скорее всего между 655 и 662 гг., посвящено видным визант. дифелитам братьям Феодору и Евпрепию, имп. пекарям; они были учениками Анастасия Апокрисиария и оказывали существенную материальную помощь единоверцам, за что были сосланы в Херсон (см.: *Neil.* Seventh-Century Popes. 2006. P. 95–96). В состав «Повествований...» входят тексты 4 писем М. из К-поля и Херсона, а также «Воспоминания» (Commemoratio) — подробное описание суда над М. и его ссылки в Херсон, сделанное неизвестным по имени очевидцем и адресованное «православным отцам на Западе, то есть в Риме и Африке». «Повествования...» сохранились только в лат. переводе Анастасия Библиотекаря, хотя визант. авторам VII–VIII вв. была известна оригинальная греч. версия. Вскоре после 668 г. неизвестный дифелит (по мнению Р. Девреса, Феодор Спудей) составил «Памятную записку» (Scholion siue Hypomnesticum — CPG, N 7698–7969; изд.: Scripta saeculi VII uitam Maximi Confessoris illustrantia / Ed. P. Allen, N. Neil. Turnhout; Leuven, 1999. P. 191–227. (CCSG; 39)). Сочинение посвящено страданиям и кончине в изгнании М., прп. Максима Исповедника, его учеников Анастасия Монаха и Анастасия Апокрисиария, а также братьев Евпрепия и Феодора. На «Повествованиях...» основано греч. Житие М. (BHG, N 2259; изд.: *Peeters.* 1933). По мнению П. Конте, Житие было составлено в эпоху иконоборчества, скорее всего в Палестине, хотя Ж. М. Сантерр считает наиболее вероятным местом его создания Рим. Б. Нил связывает составление Жития М. с кратковременным возрождением монофелитства при имп. *Филиппике Вардане* (711–713) (см.: *Neil.* Seventh-Century Popes. 2006. P. 105–115). К этому Житию восходит краткое синаксарное сказание о М. (SynCP. Col. 599–602).

В 70-х гг. IX в. Анастасий Библиотекарь выполнил или отредактировал лат. перевод «Повествований...», посвященный Мартину, еп. Нарни (предисловие Анастасия изд.: *Neil.* Seventh-Century Popes. 2006. P. 162–165). Вероятно, тогда же он перевел греч. сказания о ссылке и кончине прп. Максима Исповедника (см.: Ibid. P. 49–50). Незадолго до кончины Анастасий приступил к составлению обширного антимонофелитского сборника, в к-рый вошли «Повествования...», «Памятная записка», фрагменты сочинений «монаха Максима, истинного философа и мученика Христа, Бога нашего», а также др. материалы, перечисленные Анастасием в посвящении рим. агиографу Иоанну Диакону. Среди тем, затронутых в сборнике,— апология папы Гонория I и вопрос об исхождении Св. Духа (см.: Ibid. P. 71–79, 130–133; письмо Анастасия Библиотекаря к Иоанну Диакону: Ibid. P. 148–161). Переводы и сочинения Анастасия имели ярко выраженную антивизант. направленность: византийцы представлены как еретики, искажавшие истинную веру и злоупотреблявшие светской властью, тогда как Рим именуется оплотом православия и убежищем для исповедников. Позиция Анастасия во многом сложилась под влиянием *фотианской схизмы* и связанных с ней событий (спор о юрисдикции над Болгарией, слав. миссия и др.) (см. также: *Chiesa P.* Le biografie greche e latine di papa Martino I // Martino I Papa. 1992. P. 211–241).

По просьбе каноников Ватиканской базилики св. Петра мон. Теодорих из Флёри, прибывший в Рим в 1002 г., составил пространное лат. Житие М. (BHL, N 5596; изд.: *Surius L.* Historiae seu Vitae Sanctorum. Augustae Taurinorum, 1879. Vol. 11. P. 421–440). По словам Теодориха, в его распоряжении было некое сказание о М., написанное дурным слогом (gesta... rusticano stilo praeuaricata atque falsata). Сочинение Теодориха основано на переводах Анастасия Библиотекаря и жизнеописании М. в Liber Pontificalis; дополнительных сведений о понтифике в нем нет. Текст сохранился в рукописях, гл. обр. происходящих из Рима (см.: *Poncelet A.* La vie et les œuvres de Thierry de Fleury // AnBoll. 1908. T. 27. P. 5–27). Краткие сказания о М. содержатся в нек-рых «новых легендариях» XIII–XV вв. (см.: *Neil.* Seventh-Century Popes. 2006. P. 49).

Поминовение М. на Западе и на Востоке совершалось в разные дни. Согласно «Воспоминаниям», понтифик скончался 16 сент., в день св. Евфимии (Ibid. P. 218–220), согласно греч. Житию — 13 апр. (см.: *Peeters.* 1933. P. 249–250). В Liber Pontificalis указано, что М. был похоронен 17 сент. (LP. T. 1. P. 338). С этим указанием связаны дни памяти святого — 18 авг. в рукописях Иеронимова мартиролога VIII–IX вв. (MartHieron. Comment. P. 450) и 16 сент. в мартирологах Флора Лионского и Вандальберта Прюмского. Краткое сказание о М., приведенное Флором, основано на Liber Pontificalis и на Хронике Беды Достопочтенного (см.: *Quentin H.* Les martyrologes historiques du Moyen Âge. P., 1908. P. 323–324). Архиеп. *Адон* Вьеннский и вслед за ним мон. *Узуард* указали поминовение М. под 10 нояб., в вигилию праздника св. Мартина Турского (в мартирологе Адона память святого помещена также под 18 авг.). Впосл. поминовение М. было перенесено на 12 нояб.; в Риме это произошло в XII в. (*Jounel.* 1977. P. 179, 204). Под 12 нояб. память М., папы

Римского и мученика, была внесена в Римский Мартиролог (MartRom. Comment. P. 513–514). В Византии поминовение М. совершалось 13 апр. и 16 сент.; реже встречаются другие дни памяти, напр. 13 авг. (вместе с прп. Максимом Исповедником) (SynCP. Col. 47–50, 63–64, 598–602; PG. 117. Col. 51–52; MartRom. Comment. P. 514). В Римско-католической Церкви с 1969 г. поминовение святого совершается 13 апр., в день его кончины (MartRom. (Vat.). P. 220) (см. также: *Jounel.* 1977; Der karolingische Reichskalender / Hrsg. A. Borst. Hannover, 2001. Tl. 2. S. 1298, 1300; Tl. 3. S. 1482, 1484, 1488–1489. (MGH. Mem.; 2); *Neil.* Seventh-Century Popes. 2006. P. 117–120).

Согласно «Повествованиям...» и «Памятной записке», М. был похоронен в ц. Влахернской Богоматери, находившейся недалеко от городской стены Херсона. В «Памятной записке» упоминается о посещении могилы М. его почитателями, визант. дифелитами, к-рые получили от Феодора, отбывавшего ссылку в том же городе, часть носового платка и обувь святого в качестве реликвий (*Neil.* Seventh-Century Popes. 2006. P. 220, 244, 248–250; Scripta saeculi VII uitam Maximi Confessoris illustrantia. Turnhout; Leuven, 1999. P. 208–209, 212–215). В послании папы *Григория II* к имп. *Льву III Исавру* говорится об исповедническом подвиге М. и о чудесах, которые совершались на гробнице святого в Херсоне (*Jaffé.* RPR. N 2180; PL. 89. Col. 519–520). Подлинность этого послания оспаривается, хотя текст был составлен не позднее VIII в. (см., напр.: *Noble T. F. X.* Images, Iconoclasm, and the Carolingians. Phil., 2009. P. 381). Анастасий Библиотекарь и Теодорих из Флёри повторили утверждения о чудесах на могиле М. в Херсоне, не добавив к.-л. новых сведений. С усыпальницей святого нередко отождествляют крестообразный храм на территории юж. некрополя Херсона, остатки к-рого были исследованы в 1902 г. Согласно этой гипотезе, храм, построенный в VI в., принадлежал мон-рю Влахернской Богоматери и с VII в. был местом паломничества к могиле М., погребенного в одном из склепов под полом церкви (*Айналов Д. В.* Мемории св. Климента и св. Мартина в Херсонесе // Древности: Тр. МАО. 1916. Т. 25. С. 67–88). По другой версии, церковь была построена не ранее X в. и, по-видимому, не имела отношения к М. (подробнее см.: *Бородин.* Римский папа Мартин I. 1991. С. 175–176; *Романчук А. И.* Исследования Херсонеса–Херсона: Раскопки. Гипотезы. Проблемы. Тюмень, 2008. Т. 2. С. 284–296).

В Риме центром почитания М. была ц. Сан-Мартино-аи-Монти на Эсквилине, известная с IV в. как «титул Эквиция» или «титул Сильвестра». При папе *Симмахе* (498–514) рядом с древним храмом была построена ц. во имя св. Мартина Турского; вероятно, во время реконструкции в посл. четв. VIII в. оба храма были объединены. Существующая 3-нефная базилика была построена по указанию папы *Сергия II*

Интерьер нижней ц. Сан-Мартино-аи-Монти в Риме. IX–XI вв.

(844–847), к-рый основал при ней мон-рь; декоративное убранство храма было выполнено при *Льве IV* (847–855) (LP. T. 2. P. 93–96, 131; см.: *Krautheimer R. et al.* Corpus Basilicarum Christianarum Romae. Vat., 1967. Vol. 3. P. 87–124; *Boaga E.* Il Titolo di Equizio e la Basilica di S. Martino ai Monti. R., 1988). Неясно, когда церковь, посвященная св. Мартину Турскому, стала местом особого почитания М. Папа Сергий II поместил под алтарем базилики мощи мн. святых, но М. в этом перечне не упоминается (LP. T. 2. P. 93–94). По-видимому, в IX в. мощи святого все еще находились в Херсоне. Кард. Цезарь *Бароний* утверждал, что мощи М. почитались в базилике Сан-Мартино-аи-Монти, но он не знал, когда и при каких обстоятельствах святыня была перенесена в Рим (*Baronius C.* Annales ecclesiastici / Ed. A. Theiner. Barri-Ducis, 1867. T. 11. P. 452; ср.: Martyrologium Romanum. R., 1583. P. 201). Кроме мощей М., находившихся в главном алтаре храма, в базилике хранились также стола и манипул святого (*Panciroli O.* I tesori nascosti nell'alma città di Roma. R., 1600. P. 619–620, 889; *Totti P.* Ristretto delle grandezze di Roma. R., 1637. P. 154; *Piazza C. B.* Emerologio sacro di Roma cristiana e gentile. R., 1690. Pt. 2. P. 457–459).

Ист.: CPL, N 1733–1734; CPG, N 7969; BHL, N 5592–5598; BHG, N 2259–2261; *Mansi.* T. 10. Col. 785–1186; PL. 87. Col. 2058–2080; PLS. 4. Col. 2004–2010; The «Synodicon Vetus» / Ed. J. Daffy, J. Parker. Wash., 1979. P. 138–140; *Jaffé.* RPR. T. 1. P. 161–164. N 2057–2081; LP. T. 1. P. 336–340.

Лит.: *Barmby J.* Martinus // DCB. Vol. 3. P. 848–857; *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 108; Т. 3. С. 141; *Hefele, Leclercq.* Hist. des Conciles. T. 3. Pt. 1. P. 439–460; *Mann H. K.* The Lives of the Popes in the Early Middle Ages. St. Louis, 1914. Vol. 1. Pt. 1. P. 385–405; *Peitz W. M.* Martin I. u. Maximus Confessor: Beiträge z. Geschichte des Monotheletenstreites // Historisches Jb. Münch., 1917. Bd. 38. N 2. S. 213–236; N 3. S. 429–458; *Caspar E.* Die Lateransynode von 649 // ZKG. 1932. Bd. 51. S. 75–137; *idem.* Geschichte des Papsttums. Tüb., 1933. Bd. 2. S. 553–586; *Peeters P.* Une Vie grecque du pape S. Martin I // AnBoll. 1933. T. 51. P. 225–262; *Devreesse R.* Le texte grec de l'Hypomnesticum de Théodore Spoudée // Ibid. 1935. T. 53. P. 66–80; *Bertolini O.* Roma di fronte a Bisanzio e ai Longobardi. Bologna, 1941; *Haller J.* Das Papsttum: Idee u. Wirklichkeit. Basel, 1951. Bd. 1. S. 321–327, 543–544; *Marcora C.* Storia dei papi. Mil., 1961. Vol. 1. P. 325–330; *Daniele I.* Martino I, papa, santo // BiblSS. Vol. 8. Col. 1293–1298; *Conte P.* Chiesa e primato nelle lettere dei papi del secolo VII. Mil., 1971. P. 442–465; *Magi L.* La sede romana nella corrispondenza degli imperatori e patriarchi bizantini, VI–VII sec. R.; Louvain, 1972; *Riedinger R.* Aus den Akten der Lateran-Synode von 649 // BZ. 1976. Bd. 69. S. 17–38; *idem.* Zwei Briefe aus den Akten der Lateransynode von 649 // JÖB. 1980. Bd. 29. S. 37–59; *Jounel P.* Le culte des saints dans les basiliques du Latran et du Vatican au XIIe siècle. R., 1977. P. 153, 204, 309–310; *Herrin J.* The Formation of Christendom. Oxf., 1987. P. 252–259; *Corsi P.* La politica italiana di Costante II // Bisanzio, Roma e l'Italia nell'Alto Medioevo. Spoleto, 1988. Vol. 2. P. 751–796; *Бородин О. Р.* Римский папа Мартин I и его письма из Крыма // Причерноморье в Средние века. 1991. Т. 1. С. 173–190; *он же.* Церковно-полит. борьба в Византии в сер. VII в. и «дело» папы Римского Мартина I // ВВ. 1991. Т. 52(77). С. 47–56; 1992. Т. 53(78). С. 80–88; *он же.* Равеннский экзархат: Византийцы в Италии. СПб., 2001. С. 142–161; Martino I papa (649–653) e il suo tempo: Atti del XXVIII Convegno storico internazionale (Todi, 13–16 ott. 1991). Spoleto, 1992; *Durliat J.* Martin Ier // Dictionnaire historique de la papauté. P., 1994. P. 1094–1095; *Кулаковский.* История. Т. 3. С. 197–207; *Brandes W.* «Juristische» Krisenbewaltung im 7. Jh.?: Die Prozesse gegen Papst Martin I. und Maximos Homologetes // FM. 1998. Bd. 10. S. 141–212; *Jenal G.* Martino I, santo // Enciclopedia dei Papi. R., 2000. Vol. 1. P. 598–603; *Neil B.* Commemorating Martin I: His Trial in Constantinople // StPatr. 2006. Vol. 39. P. 77–82; *eadem.* Seventh-Century Popes and Martyrs: The Political Hagiography of Anastasius Bibliothecarius. Turnhout, 2006.

Д. В. Зайцев, А. А. Королёв

Иконография. В памятниках ранней восточнохрист. традиции М. изображают в соответствии с его саном — в подризнике, фелони, с омофором. Так он представлен на миниатюре, предваряющей

Исп. Мартин I, папа Римский. Миниатюра из Минология Василия II. 1-я четв. XI в. (Vat. gr. 1613. P. 40)

его Житие в Минологии имп. Василия II (Vat. gr. 1613. P. 40, 1-я четв. XI в.). Святой показан фронтально в рост на золотом фоне с изображением городских строений внутри высокой крепостной стены (слева) и разновысоких живописных горок, позади к-рых — аркада. Непреклонность святого, прославленного как исповедник, характеризуется одним из наиболее выразительных и торжественных жестов моления — орации. На М. охристый подризник, темно-коричневая фелонь и белые епитрахиль и омофор (тонирован легким серо-голубым цветом) с золотыми крестами. У него короткие вьющиеся волосы, лежащие «венчиком» вокруг тонзуры, короткая же клиновидная борода — в восточнохрист. иконографии эти черты характерны для ряда рим. иерархов, напр. свт. Климента, папы Римского, образцом для уподобления является ап. Петр. Описание М. включено в греч. руководство для иконописцев, т. н. Ерминию иером. Дионисия Фурноаграфиота (ок. 1730–1733), в разд. «Святые иерархи: внешний вид их и надписания» и в целом соответствует изображению на миниатюре: «Святой Мартин Римский, не стар, с остроконечной бородой» (Ермения ДФ. С. 162. № 15).

В монументальной живописи изображение М. представлено на мозаике в алтаре собора в Монреале (1180–1190), он входит в группу святых (святители Климент, папа Римский, Петр Александрийский, архидиак. первомч. Стефан, М.— все фронтально в рост, М. в покровенной фелонью руке держит кодекс); образы 3 святителей имеют сходные черты облика «римского» типа — короткие вьющиеся волосы, тонзуру, короткую клиновидную бороду. В декорации кафоликонов ряда афонских мон-рей образ М. также встречается в вост. части храма: в диаконнике он изображен в кафоликонах мон-ря Кутлумуш (1539/40, мастер мон. Макарий) — в нижнем ярусе росписи вместе с фигурами др. 4 святителей — Григория Нисского, Григория Александрийского, Григория Акрагантского, Епифания Кипрского и мон-ря Дохиар (1567/68, мастер Дзордзис Критский) — в нижнем ярусе росписи вост. стены, парный М. образ — свт. Лев, папа Римский. В мон-ре Ватопед на Афоне (1311/12) М. изображен в наосе на своде юго-зап. окна вместе со свт. Сильвестром, папой Римским. Важное место в программной иерархии росписи его образ занимает в ватопедском парекклисионе Панагии Парамифии (1677/78) — медальон с изображением М. находится на примыкающем к парусам откосе вост. подпружной арки в ряду со святителями Климентом и Сильвестром, папами Римскими, между Евтихием К-польским и Модестом Иерусалимским.

В основном образ М. представлен в минейных циклах с сохранившимися изображениями святых, чья память приходится на апрель. Напр., в настенных минологиях: на фреске в ц. Успения монастыря Трескавец близ Прилепа, Македония (между 1334 и 1343), М. показан (под 13 апр.) фронтально в рост, в крещатой фелони, с омофором, покровенными руками придерживает у груди кодекс, у него длинная клиновидная борода, над нимбом на греческом языке даны надпись с именем и текст: «Радостно поедающий Твою Плоть, Спасе, Мартин радуется совлечению плоти» (пер. Д. Е. Афиногенова); на откосе окна на зап. стене в притворе ц. Христа Пантократора мон-ря Дечаны (ок. 1350) М. изображен в рост, рядом также фигура мч. Крискента в пламени; в ц. свт. Николая в Пелинове, Черногория (1717–1718),— в рост (под 14 апр.). Напр., на миниатюрах рукописей: в визант. Минологии с циклами двунадесятых праздников и Жития вмч. Димитрия Солунского (Bodl. gr. th. f. 1. Fol. 35v, 1322–1340 гг., Фессалоника) — в левом нижнем клейме 4-частной листовой миниатюры на 11–14 апр. (присутствует надпись с именем), в правом углу в горках представлена в $^3/_4$ поколенно фигура старца с молитвенно протянутыми вперед руками, над его головой палач заносит меч, на нем одежды, напоминающие подризник и фелонь (возможно, хитон и плащ); омофор, к-рый мог бы указать на его сан, не просматривается, при этом на полях клейма по вертикали и горизонтали дважды приведено имя «ο αγιος Μαρτινου»; 2-й святой, едва выступающий из-за левого поля миниатюры, наблюдает за сценой казни (в левом нижнем углу клейма — мученичество св. Крискента Мирликийского, горящего в пламени, пам. 13 апр.). На миниатюре в греко-груз. рукописи, т. н. Афонской книге образцов (РНБ. О.I.58), изображение святого помещено в минейной части (под 13 апр.; Л. 109 об.) — М. представлен в рост, в легком развороте влево; в соответствии с традиц. иконографией церковного иерарха — в зеленой фелони, светло-лиловом подризнике, с омофором, правая рука с именословным перстосложением — перед грудью,

Св. Мартин Исповедник, папа Римский. Икона. Кон. XIX — нач. XX в. (ц. св. Мартина Исповедника, Москва)

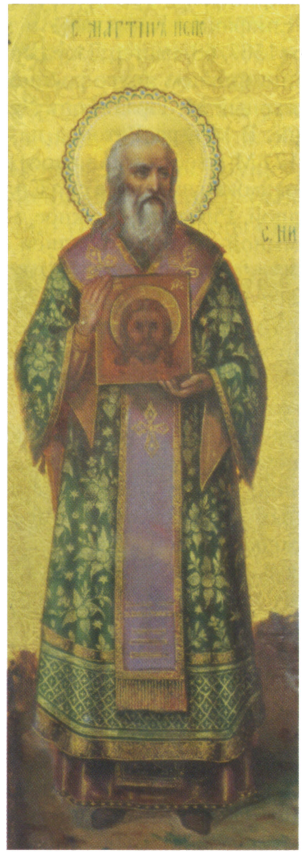
в левой держит закрытое Евангелие; старец с седыми вьющимися волосами, оставляющими открытой высокую проплешину, и клиновидной бородой средней длины. Напр., в иконописи: на минейной иконе, т. н. Синайском гексаптихе (2-я пол. XI — 1-я пол. XII в., К-поль, пинакотека мон-ря вмц. Екатерины на Синае),— в сцене мучения.

В русской традиции изображение М. не получило достаточно широкого распространения, несмотря на сходство судеб святителя и особо почитаемого на Руси свт. Климента, папы Римского: оба пребывали в ссылке в Херсоне (Херсонесе), оба там скончались. Тем не менее о почитании М. в домонг. период свидетельствует его изображение в святительском чине в алтарной апсиде Георгиевского придела собора Св. Софии

в Киеве (40-е гг. XI в.). Он представлен фронтально в рост центральным в правой группе 6 иерархов (Епифаний Кипрский, Павел Исповедник, патриарх К-польский, Василий Херсонесский (или Амасийский), Прокл, патриарх К-польский, М., Власий Севастийский). Для образа святого характерен «римский» тип облика — короткие волосы, тонзура, короткая клиновидная борода; правой рукой на уровне груди М. благословляет, на покровенной левой держит Евангелие. Определяя замысел программы росписи этой части собора, В. Д. Сарабьянов предложил рассматривать здесь М. в качестве понтийского святого, «наместника Климента», к-рый вместе со свт. Василием Херсонесским (?) сопоставлен с патриархами К-поля, «что создает мини-образ Вселенской Церкви, в которой Русь имеет своих «представителей»» (*Сарабьянов*. 2014. С. 65).

Уже в иконописном подлиннике Новгородской редакции по Софийскому списку кон. XVI в. отмечается иная, нежели в ранней традиции, трактовка образа М., ориентированная на облик свт. Николая Чудотворца; она свойственна памятникам этого и последующего времени: «Мартын папа Римский, сед, плешивъ, брада Николина, риза Иоанна Златоустого» (Иконописный подлинник Новгородской редакции по Софийскому списку кон. XVI в. М., 1873. С. 91; то же в подлинниках сводной редакции XVIII в. с нек-рыми расхождениями и уточнениями, см.: *Большаков*. Подлинник иконописный. С. 88 — в руке свиток; *Филимонов*. Иконописный подлинник. С. 319). Этому описанию соответствует прорись в Строгановском иконописном подлиннике (кон. XVI — нач. XVII в.), на к-рой М. представлен держащим обеими руками у груди Евангелие (см.: Строгановский иконописный лицевой подлинник. М., 1869. 14 апр.). В составленном акад. В. Д. Фартусовым руководстве для иконописцев (1910) предлагается большая вариативность во внешней и в возрастной характеристиках святого. Так, вначале описан соответствующий, видимо, изображениям академического стиля XIX в. образ М.— «глубокого старца римского типа». Далее составитель отмечает, что больше отвечает тексту Жития образ, рекомендованный греч. подлинником, по которому святителя следует писать молодым, с остроконечной бородой. Его также можно изображать «и плешивым, с проседью, но нестарым»; в перечне облачения (саккос и омофор) также проявилась ориентация на памятники Нового времени (*Фартусов*. Руководство к писанию икон. С. 248).

В рус. минейных циклах М. изображается устойчиво под 13 или 14 апр. Он представлен на иконах XVI–XIX вв., напр. на иконах «Минея годовая» (1-я пол. XVI в., Музей икон Рекклингхаузен (см.: *Бенчев*. 2007. С. 141); нач. XIX в., УКМ); на отдельных иконах на апр. из комплекта годовых миней (кон. XVI в., ВГИАХМЗ; кон. XIX в., частное собрание (см.: Там же. С. 127)); на 2-сторонней иконе на март и апр. (2-я пол. XVI в., собрание М. Б. Миндлина). Как правило, везде старец с длинной седой бородой, в фелони, с омофором, епитрахилью, палицей, в левой покровенной руке держит Евангелие, правая сложена в благословляющем жесте. На гравированных святцах: Г. П. Тепчегорского (1713, 1722) на листе на апр. М.— старец с длинной клиновидной бородой, изображен в соответствии с традицией Нового времени в саккосе, с митрой на голове, правой рукой благословляет, в левой держит посох; на гравированном листе святцев на март работы И. К. Любецкого (1730) М. показан также в саккосе, но в традиц. изводе — голова не покрыта, в левой руке держит Евангелие. На миниатюре Молитвенника кнг. М. П. Волконской, созданного под рук. и при участии акад. живописи проф. Ф. Г. Солнцева (РГБ ОР. Ф. 218. № 812. Л. 102, 50-е гг. XIX в.), образ М. соответствует рекомендациям иконописного подлинника Новгородской редакции по Софийскому списку XVI в.— старец с вьющимися волосами «по сторонам от ушей» и большой проплешиной, с округлой бородой, в крещатом саккосе древнего образца.



Св. Мартин, папа Римский. Фрагмент иконы «Святители Мартин Исповедник, Николай Чудотворец и Иоасаф Белгородский». Нач. XX в. (ц. св. Мартина Исповедника, Москва)

В храме в честь Вознесения Господня (известен как ц. св. Мартина Исповедника) в Москве в Алексеевской Новой слободе (ныне ул. А. Солженицына) придел во имя М. впервые упоминается в 1625 г.; сведений об убранстве первоначальной деревянной церкви нет; в программу росписи интерьера каменного храма (1792–1806, архит. Р. Р. Казаков), выполненной итал. живописцем Антонио Клаудо в 1800–1801 гг. (воссоздана), образ М. не вошел. В наст. время храмовой считается икона (нач. XX в.), на которой М. изображен в составе избранных святителей, вместе с Николаем Чудотворцем и Иоасафом Белгородским. Святые представлены в рост, на золотом с гравировкой по левкасу фоне, вверху — образ Божией Матери «Одигитрия»; головы М. (слева) и свт. Иоасафа (справа) — в легком развороте к центру, оба в саккосах, свт. Николай — в фелони. М. седовласый, с бородой средней длины, перед собой держит икону с оглавным образом Спасителя. Изображение святого на данной иконе стало иконографическим образцом для совр. иконописных (напр., икона нач. 2000-х гг., ц. св. Мартина Исповедника), а также для тиражированных печатных изображений. В этом изводе М. представлен на возобновленной снаружи над юго-зап. порталом росписи — полуфигура, в руках икона Спасителя (от прежней росписи сохр. лишь фрагменты лика). В иконостасе юго-зап. придела во имя М. находится ростовая икона святого, изображенного в облачении святителя (саккос, омофор) и в митре, воздетой правой рукой он благословляет, в левой держит Евангелие. Стиль иконы, ориентированный на академическую живопись в ее поздней трактовке, позволяет отнести этот образ к произведениям посл. трети XIX в. Икона из алтаря ц. св. Мартина Исповедника выполнена в стилистике и приемах традиц. рус. иконописи (кон. XIX — нач. XX в., Мстёра или Москва; происходит из старообрядческой общины, приобретена на средства прихожан храма); М. представлен в рост в легком повороте влево, в саккосе, в митре, с благословляющей десницей, в левой руке — Евангелие; в 10-х гг. XXI в. в нижнее поле иконы был вмонтирован ковчежец с частицей св. мощей М. В кон. 90-х гг. XX в. была написана икона с образом М. и прп. Серафима Саровского, ставшая своеобразным киотом для Грузинской иконы Божией Матери (находится в киоте у сев.-зап. придела в честь Грузинской иконы Божией Матери): святые

представлены в рост, держащими икону Пресв. Богородицы; характеристика образа М. та же, что и на храмовой иконе. Лит.: LCI. Bd. 7. Sp. 571; *Мијовић.* Менолог. С. 313, 336, 386; *Евсеева.* Афонская книга. С. 295; Возрожденные шедевры Рус. Севера. М., 1998. С. 36. Кат. 58; С. 63. Кат. 140; *Ермакова, Хромов.* Рус. гравюра. С. 43. Кат. 33. 8; С. 51–52. Кат. 35. 7; *Бенчев И.* Иконы св. покровителей. М., 2007; *Τούτος Ν., Φουστέρης Γ.* Ευρετήριον της μνημειακής ζωγραφικής του Αγίου Όρους, 10ος–17ος αιώνας. Αθήναι, 2010. Σ. 122, 146, 301, 342; *Сарабьянов В. Д.* Чтимые святые домонг. Руси в росписях Софии Киевской: К вопросу о формировании локальной традиции: Ч. 1 // Искусствознание. 2014. № 3/4. С. 48–87.

Э. В. Шевченко

МАРТИ́Н IV (между 1210 и 1220, Реньяк (ныне Реньяк-сюр-Эндр, деп. Эндр и Луара) или Менпенсьен (ныне деп. Сена и Марна), Франция — 28.03.1285, Перуджа; до избрания папой Симон де Брион или де Бри), папа Римский (с 22 февр. 1281). Сын рыцаря Жана де Бриона, вассала графов Шампани и Бри. В 1228 г. Жан де Брион состоял на службе капитула кафедрального собора св. Мартина в Туре, занимая пост главного судьи и мэра (magnus maior) сел. Донмари-ан-Монтуа (ныне Донмари-Донтийи, деп. Сена и Марна). У Симона де Бриона было по меньшей мере 2 брата: Гийом (о нем не известно ничего, кроме имени) и Эгидий (Жиль), который позднее, как и отец, был главным судьей и мэром Донмари-ан-Монтуа, а также сестра Симона, вышедшая замуж за представителя франц. знатного рода Пуальшьенов. Ее сын Одо (Эд) вместе с Карлом Анжуйским после 1266 г. перебрался в Юж. Италию. При кор. Карле II (1285–1309) Одо был наместником г. Остуни (Апулия). Согласно некоторым источникам, племянником (вероятно, сыном сестры) Симона де Бриона был Симон де Перрюше, еп. Шартра (1277–1297).

Мартин IV, папа Римский. Гравюра из кн.: Platina B. Historia. 1600. P. 240 (РГБ)

Симон де Брион, по-видимому, изначально готовился к церковной карьере. Он изучал свободные искусства в Парижском ун-те, потом право в Парме и, возможно, в Болонье. Был рукоположен во пресвитера в Руане (год неизв.). С 1238 г. каноник капитула в г. Сен-Кантен (ныне деп. Эна, Франция); с 1248 г. каноник кафедрального собора в Руане. Занимал должности архидиакона Французского Вексена (май–авг. 1252), Э (янв.–авг. 1253), Руана (сент. 1254 — авг. 1259). В 1256 г. благодаря покровительству франц. кор. *Людовика IX Святого* (1226–1270) Симон де Брион получил должность казначея капитула св. Мартина в Туре. В 1259 г. был одним из кандидатов на епископскую кафедру Ле-Пюи (ныне Ле-Пюи-ан-Веле, деп. В. Луара), в том же году стал королевским советником. В 1260–1261 гг. канцлер Франции.

17 дек. 1261 г. папа Римский *Урбан IV* даровал Симону де Бриону достоинство кардинала-пресвитера рим. ц. св. Цецилии. Впосл. он был назначен папским легатом во Франции (1264–1269, 1274–1279). Принимал участие в ряде важных дипломатических миссий, в т. ч. в переговорах в 1264 г. об условиях передачи короны Сицилийского королевства Карлу Анжуйскому, брату Людовика IX, и в 1274–1275 гг. о предотвращении войны между Филиппом III, кор. Франции (1270–1285), и Альфонсо X, кор. Кастилии и Леона (1252–1284). Кроме того, Симону де Бриону были поручены проповедь крестового похода и сбор средств для его проведения. Он также разбирал внутренние конфликты в Парижском ун-те, провел неск. провинциальных Соборов по вопросам церковной дисциплины (в т. ч. в 1276 в Бурже).

После смерти папы *Николая III* (22 авг. 1280) на конклаве в Витербо основная борьба развернулась между сторонниками семьи Орсини, к к-рой принадлежал покойный понтифик, и франц. партией, вступившей в союз с влиятельным рим. кланом Аннибальди. Конклав продолжался ок. полугода. В февр. 1281 г. в результате вмешательства Риккардо Аннибальди, назначенного Карлом Анжуйским на должность подеста Витербо, 2 кардинала из рода Орсини были взяты под стражу, после чего удалось обеспечить избрание кандидата от франц. партии. 22 февр. 1281 г. на Папский престол был избран Симон де Брион, взявший себе имя Мартин в честь св. покровителя г. Тура, где он служил каноником. Поскольку в принятом в то время офиц. перечне Римских понтификов папы *Марин I* и *Марин II* ошибочно были указаны как Мартин II и Мартин III, новый папа получил порядковый номер IV. Из-за напряженной политической ситуации в Риме его епископское рукоположение и папская коронация состоялись 23 марта в соборе св. Андрея в Орвието. За время понтификата М. так и не посетил Рим; он жил в Орвието (до июня 1282, дек. 1282 — июнь 1284), Монтефьясконе (июнь–дек. 1282), Перудже (окт. 1284 — март 1285).

М. сразу проявил себя как активный защитник интересов Франции и Карла Анжуйского. В апр. 1281 г. он назначил 7 кардиналов, 4 из которых были французами. Среди новых кардиналов был и Бенедетто Гаэтани (в 1294–1303 папа Римский *Бонифаций VIII*), в то время активный сторонник франц. партии, сыгравший важную роль в переговорах на конклаве 1280/81 г. М. передал Карлу Анжуйскому звание сенатора Рима, что привело к антифранц. восстаниям в Риме (янв. 1284) и в ряде городов Папской области (в т. ч. в Орвието летом 1282). М. также содействовал планам Карла Анжуйского по захвату К-поля. В июле 1281 г. в Орвието при посредничестве папы был заключен союз между Карлом Анжуйским, представителями Венецианской республики и изгнанным императором Латинской империи Филиппом де Куртене. 18 нояб. М. отлучил от Церкви визант. имп. *Михаила VIII Палеолога,* что фактически положило конец попыткам папства реализовать условия *Лионской унии* (1274). М. способствовал ускорению подготовки канонизации кор. Людовика IX, дав санкцию на проведение офиц. сбора информации (ранее, ок. 1274–1276, Симон де Брион как папский легат во Франции по поручению папы *Григория X* вел тайное расследование о возможности канонизации Людовика IX).

Получив известие о восстании против Карла Анжуйского на Сицилии (т. н. Сицилийская вечерня, 30 марта 1282), М. отверг предложение сицилийцев стать их сеньором

и 18 нояб. 1282 г. отлучил от Церкви мятежников и кор. Арагона Педро III (1246–1285), к-рого сицилийцы призвали на помощь. 21 марта 1283 г. М. объявил Педро III низложенным и намеревался передать арагонскую корону одному из сыновей франц. кор. Филиппа III, поддержав организацию крестового похода против Арагона. М. в данном случае предъявлял свои права прежде всего как феодальный сеньор Арагона, основываясь на вассальной присяге, принесенной кор. Арагона Педро II папе Римскому *Иннокентию III* (нояб. 1205).

Противоречивыми были отношения М. с кор. Германии Рудольфом I Габсбургом (1273–1291). С одной стороны, папа содействовал заключению союза Рудольфа I и Карла Анжуйского, с другой — препятствовал планам Рудольфа прибыть в Рим для имп. коронации. Успешной оказалась политика М. по отношению к Кастилии: папа поддержал кор. Альфонсо X, против к-рого восстали сыновья, и к 1284 г. смог добиться их подчинения отцу.

Папа Римский оказывал покровительство нищенствующим орденам *францисканцев* и *доминиканцев*. Буллой «Ad fructus uberes» (13 дек. 1281) он даровал их членам право проповедовать и принимать исповеди на основании разрешения только от их начальства, что стало причиной многочисленных конфликтов с епископами и секулярными клириками.

Оценки личности М. и его деятельности современниками были неоднозначны. Многие авторы, особенно немецкие, упрекали его в чрезмерной пристрастности к Франции и французам и в нелюбви к Германии. М. имел репутацию чревоугодника, что, в частности, нашло отражение в «Божественной комедии» Данте (Чистилище. Песнь 24, стихи 20–24). По свидетельству католического св. Антонина Флорентийского (Антонино Пьероцци, 1389–1459), М. в отличие от многих понтификов того времени не был подвержен *непотизму,* щедро оказывал помощь бедным, рачительно относился к имуществу католической Церкви. Из некоторых биографий, известно о случаях исцелений, происходивших у его гробницы в соборе Перуджи (LP. Vol. 2. P. 365), однако попыток официальной канонизации М. предпринято не было.

Ист.: *Mansi.* T. 24. Col. 387–594; *Potthast.* RPR. 1875. T. 2. P. 1756–1795, 2132; LP. Vol. 2. P. 459–465; Les Registres de Martin IV / Éd. F. Olivier-Martin. P., 1901–1935. 3 fasc.

Лит.: *Backes M.* Kardinal Simon de Brion. Breslau, 1910; *Sternfeld R.* Das Konklave von 1280 und die Wahl Martins IV. (1281) // MIÖG. 1910. Bd. 31. S. 1–53; *Glorieux P.* Prélats français contre religieux Mendiants: Autour de la bulle «Ad fructus uberes» // RHEF. 1925. Vol. 11. N 52. P. 309–331; N 53. P. 471–495; *Amann E.* Martin IV // DTC. Vol. 10. Pt. 1. Col. 194–197; *Mann H. K., Hollnsteiner J.* The Lives of the Popes in the Early Middle Ages. L., 1932. Vol. 16. P. 167–356; *Kay R.* Martin IV and the Fugitive Bishop of Bayeux // Speculum. Camb. (Mass.), 1965. Vol. 40. P. 460–483; *Guyotjeannin O.* Martin IV // Dictionnaire historique de la papauté / Éd. Ph. Levillain. P., 1994. P. 1095–1096; *Cerrini S.* Martino IV // Enciclopedia dei Papi. R., 2000. Vol. 2. P. 446–449.

С. Г. Мереминский

МАРТИ́Н V (25.01.1369 или 1370, Дженаццано, Лацио — 20.02.1431, Рим; до избрания папой Оддоне Колонна), папа Римский (с 11 нояб. 1417). Считается, что его избрание

Мартин V, папа Римский. XVI в. Неизвестный венецианский художник (Музей федеральной земли Баден-Вюртемберг, Карлсруэ)

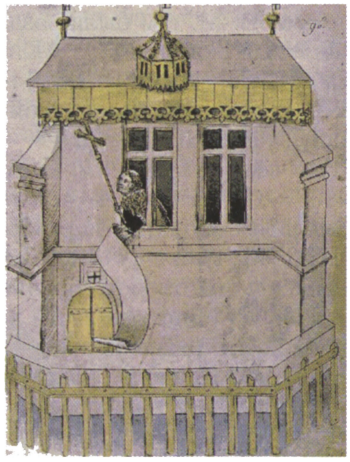
положило конец *схизме в католической Церкви,* начавшейся после переезда пап из Авиньона в Италию (1378), хотя антипапы действовали в правление этого понтифика и позднее. Происходил из влиятельного рим. рода Колонна, ветви Дженаццано; его родители — Агапито Колонна и Катерина Конти, принадлежавшая к др. ветви того же рода. Известно, что при папе Римском *Урбане VI* (1378–1389) Колонна занимал должности референдария (докладчика прошений) и протонотария в Римской курии, т. е. он, по-видимому, получил университетское образование в области права (вероятно, в Павии или в Перудже). В 1380–1409 гг. носил титул епископа Урбино (без епископского рукоположения); владел неск. церковными бенефициями, в т. ч. в Льежском еп-стве во Фландрии. В 1401–1405 гг. апостольский администратор субурбикарной кафедры Палестрины, древнего владения семейства Колонна.

Сложное положение католич. Церкви в нач. XV в. было связано с обстоятельствами схизмы, начавшейся вскоре после смерти папы Римского *Григория XI* (1370–1378), к-рый вернул папскую кафедру из Авиньона в Рим и завершил тем самым период *«Авиньонского пленения пап»* (1309–1378). Его преемник Урбан VI стремился любыми средствами упрочить папскую власть, но, имея вспыльчивый и резкий характер и проводя проитал. политику, он восстановил против себя франц., испан. и некоторых влиятельных итал. кардиналов, а также многих европ. правителей. В кон. 1378 г. недовольные кардиналы собрались в Фонди, где объявили о низложении Урбана VI и избрали папой Роберта, гр. Женевского (антипапа *Климент VII* (1378–1394)), к-рый сделал местом своего пребывания Авиньон. Т. о., в Европе появились 2 папы, которые отлучали друг друга от Церкви и настаивали на законности собственного избрания. Европ. правители заявляли о поддержке Урбана VI и его преемников *Бонифация IX* (1389–1404), *Иннокентия VII* (1404–1406) и *Григория XII* (1406–1415) (рим. линия) или Климента VII и его преемника антипапу *Бенедикта XIII* (1394–1423) (авиньонская линия), руководствуясь преимущественно политическими интересами. Мн. светские правители, католич. иерархи и влиятельные университетские теологи видели главной задачей прекращение схизмы и восстановление церковного единства.

12 июня 1405 г. папа Иннокентий VII возвел О. Колонну в достоинство кардинала-диакона рим. ц. Сан-Джорджо-ин-Велабро. Кардинал участвовал в переговорах по подготовке примирительного Собора, открывшегося (без папской санкции) в Пизе в 1409 г., затем в заседаниях Собора (см. *Пизанские Соборы*). В ходе соборных заседаний Григорий XII и Бенедикт XIII, отказавшиеся явиться на Собор лично или направить своих офиц. представителей, были признаны раскольниками, низложены и отлучены от Церкви. Колонна, прибыв на Собор

как сторонник Григория XII, в Пизе присоединился к кардиналам, избравшим антипапу *Александра V* (1409–1410), преемником которого стал антипапа *Иоанн XXIII* (1410–1415) (пизанская линия). Александр V и Иоанн XXIII даровали семье Колонны ряд привилегий; братья Колонны были назначены викариями городов Кастро и Рипи. В 1412 г. кард. О. Колонна был назначен генеральным викарием Рима и архипресвитером ц. Сан-Джованни-ин-Латерано (Латеранская базилика, см. *Латеранский комплекс*), в 1413 г.— легатом в герц-стве Сполето, в Перудже, Тоди, Терни и Амелии. За поддержку Иоанна XXIII папа Григорий XII отлучил его от Церкви (1411). Вместе с Иоанном XXIII Колонна приехал на *Констанцский Собор* (1414–1418). В ночь на 21 марта 1415 г. он бежал с антипапой из города, но затем вернулся в Констанц. После низложения Иоанна XXIII (29 мая 1415) и Бенедикта XIII (26 июля 1417; низложен Собором, но до конца жизни считал себя законным понтификом) и отречения от Папского престола Григория XII (4 июля 1415) избрание нового папы, «единственного, истинного и несомненного Римского понтифика», должно было положить конец церковной схизме. В результате компромисса между кардиналами, настаивавшими на своем каноническом праве избирать понтифика, и герм. кор. Сигизмундом I Люксембургом (1410–1437; император с 1433) и его сторонниками, считавшими, что право избрания папы Римского принадлежит Вселенскому Собору, была выработана особая процедура избрания папы: участие в избрании принимают представители 5 соборных наций (итальянской, французской, германской, английской и испанской; по 6 епископов или клириков от каждой нации), законно избранным папой Римским может считаться лишь кандидат, который получит $^2/_3$ голосов кардиналов и $^2/_3$ голосов выборщиков от каждой нации.

8 нояб. 1417 г. начались заседания конклава (состоял из 23 кардиналов и 30 представителей наций). Согласно решению членов конклава, голосование было открытым и письменным. Первая подача голосов (scrutinium) состоялась 10 нояб., 2-я — 11 нояб. Поскольку ни один из кандидатов не получил $^2/_3$ голосов, было решено следовать процедуре «присоединения» (accessus), в ходе к-рой каждый из выборщиков мог изменить свой голос в пользу одного из 4 кандидатов, набравших наибольшее число голосов: Амедео ди Салуццо (ок. 1361–1419), Жана Алларме де Броньи (ок. 1342–1426), Франческо Ландо (ок. 1350–1427) или Одоне Колонны. Большинство голосов было пересмотрено в пользу кард. О. Колонны; остальные члены конклава не стали возражать против



Объявление об избрании папы Римского Мартина V. Миниатюра из «Хроники...» У. фон Рихенталя. Сер. XV в. (Konstanz. Rosgartenmuseum. 1. Fol. 96r)

его кандидатуры, вследствие чего было объявлено, что избрание совершилось «единодушно и единогласно» (unanimiter et concorditer). Впоследствии отмечалось, что столь быстрый переход от разногласий и споров к полному согласию может быть объяснен лишь благодатным воздействием Св. Духа (см.: *Brandmüller W.* Das Konzil von Konstanz: 1414–1418. Paderborn etc., 1997. Bd. 2. S. 366–370). Понтифик принял имя Мартин в честь св. *Мартина*, еп. г. Туроны (ныне Тур) († 397), память которого совершалась в день избрания. Через 2 дня в кафедральном соборе Констанца кард.-еп. Остии и Веллетри Ж. Алларме де Броньи рукоположил М. во пресвитера; на следующий день, 14 нояб., состоялось епископское рукоположение М. (его также провел кард. Ж. Алларме де Броньи), а 21 нояб. прошла церемония папской коронации.

Своими первыми буллами М. утвердил принятые до его избрания декреты Констанцского Собора. Буллой «Inter cunctas» от 22 февр. 1418 г. он подтвердил приговоры осужденным Собором еретикам Джону *Уиклифу*, Яну *Гусу* и *Иерониму Пражскому*. 21 марта 1418 г. на 43-й сессии Констанцского Собора были одобрены 7 папских декретов, относящихся к церковным реформам in membris (букв.— «в членах»), т. е. устанавливавших надлежащее соотношение центральной и местной церковной властей, определявших принципы взаимодействия церковных и светских властей на разных уровнях, исправлявших недостатки в работе местных церковных институтов (тексты см.: CCCOGD. Vol. 2. Pt. 1. P. 623–628; *Mansi*. T. 27. Col. 1174–1176). Отменялись все *экземпции*, дарованные папами и антипапами мон-рям, церквам и проч. соборным владениям во время церковной схизмы; папа обещал впредь не пользоваться правом экземпции (декрет «Attendentes quod»). Недействительными объявлялись все произвольные объединения бенефициев периода схизмы (декрет «Uniones et incorporationes»). Папа Римский отказывался от права на изъятие fructus medii temporis, т. е. доходов от бенефиция, получаемых во время его вакантности (декрет «Item fructus»). Под угрозой церковного отлучения запрещалась *симония*, т. е. покупка или продажа церковных должностей и посвящений в сан; действие декрета распространялось и на лиц, имевших папское или кардинальское достоинство (etiam si pontificali aut cardinalatus praefulgeant dignitate) (декрет «Multae contra simoniacam»). Отменялись папские *диспенсации* держателям бенефициев, за исключением диспенсаций на время обучения в ун-тах; держатели бенефициев, к-рые в течение 6 месяцев после издания декрета не приняли посвящения в сан и не начали заниматься пастырским окормлением прихожан, должны были лишиться права на бенефиций (декрет «Quoniam beneficia»). Папа Римский заявил об отказе от взимаемой со всех клириков десятины (decima); она могла собираться лишь однократно «ради пользы всей Церкви» в случае «великой и острой нужды», с согласия кардиналов и епископов (декрет «Praecipimus et mandamus»). Прелатам и клирикам предписывалось даже в обиходе носить одеяния, полагавшиеся им по сану, и не облачаться в мирские одежды (декрет «Inter ceteros clericorum»).

Для урегулирования разногласий с соборными нациями были заключены соглашения (concordata). Сохранились тексты соглашений, заключенных от имени М. вице-канцлером кард. Ж. Алларме де Броньи с 4 нациями (тексты см.: Concordati di Costanza / Ed. A. Mercati // Raccolta di Concordati su materie ecclesiastiche tra la Santa Sede e le autorità civili. R., 1919. P. 144–168); было ли заключено соглашение с итал. нацией — неизвестно. Согласно этим договоренностям, устанавливалось постоянное число кардиналов — 24; новых кардиналов папа должен был назначать с учетом рекомендаций коллегии кардиналов; ограничивались возможности папы принимать решения, касающиеся распределения бенефициев, без консультации с представителями национальных Церквей и местными епископами; определялся порядок выплаты *аннатов;* выделялся круг вопросов, относящихся к юрисдикции папской курии; кардиналам запрещалась коммендация епархиальных храмов и мон-рей; допускалось владение лишь 1 бенефицием. В соглашении с герм. нацией особо оговаривалось, что все виновные в симонии или незаконном приобретении бенефициев в период схизмы после принесения покаяния получат полное прощение и будут освобождены от церковных наказаний.

19 апр. 1418 г. во исполнение решения о регулярном проведении вселенских Соборов (следующий должен был состояться через 5 лет, 2-й — через 7 лет, а далее Соборы надлежало созывать через каждые 10 лет) папа объявил, что очередной Собор соберется в г. Павии. 22 апр. Констанцский Собор был завершен. Кор. Сигизмунд I и франц. кор. Карл VI предлагали М. обосноваться в их владениях, соответственно в Базеле или в Авиньоне, но он предпочел вернуться в Италию. В мае папа покинул Констанц; из-за того, что за время отсутствия в Риме понтифика его власть в подчиненных Папскому престолу владениях сильно ослабла, а также из-за недостатка средств возвращение в Рим затянулось больше чем на 2 года. На момент избрания папе не подчинялись города обл. Романья и главный из них — Болонья (городские власти отказались принять папского легата). Стремясь упрочить свою власть в регионе, являвшемся папским владением, но где правили фактически независимые местные князья, М. пытался ограничить их власть и в янв. 1418 г. распорядился поручать управление городами в папских владениях священнослужителям.

Нек-рое время М. провел в Женеве, 3 сент. 1418 г. он прибыл в Мантую, по дороге посетил Павию и Милан, где в его честь были устроены празднества. В Милане папа освятил главный алтарь кафедрального собора (в память об этом событии после смерти М. там была воздвигнута статуя). С февр. 1419 г. М. находился во Флоренции; 10 мая 1419 г. он возвысил статус Флорентийского диоцеза до архиеп-ства.

Чтобы вернуться в Рим, который в 1413 г. был захвачен войсками Владислава I Дураццо, кор. Неаполя (1386–1414), а с 1417 г. контролировался кондотьером Браччо да Монтоне, М. пришлось вести переговоры с наследовавшей брату Джованной II, кор. Неаполя (1414–1435). Папа, формально являвшийся сюзереном Неаполитанского королевства, признал права королевы на престол и встал на ее сторону в конфликте с мужем, Жаком II де Бурбоном, графом де Ла Маршем (1393–1438); также М. добился возвращения Беневенто в состав Патримония св. Петра. Брат М., Джордано Колонна, еще с авг. 1417 г. участвовал в борьбе за Рим между кондотьерами Браччо да Монтоне и Муцио Аттендоло Сфорцей на стороне последнего. Кор. Джованна II приказала своему кондотьеру Сфорце покинуть Рим. Папа же со своей стороны секретной буллой (нояб. 1419) пресек претензии арагонской династии на неаполитанский престол и признал наследником бездетной Джованны II герц. Людовика III Анжуйского (1417–1434). 25 сент. 1420 г. М. вернулся в Рим. Однако там он периодически менял место своего пребывания, выбирая между главными рим. церквами, а летом переезжал во владения своей семьи в окрестностях Рима, в т. ч. в Дженаццано, где построил замок.

После нового конфликта с Людовиком III Анжуйским в 1420 г. Джованна II усыновила и назначила своим преемником Альфонса V, кор. Арагона; отношения папы с королевой ухудшились. С Браччо да Монтоне, соперником Сфорцы, наоборот, М. удалось заключить союз: кондотьер вернул Папскому престолу герц-ство Сполето, города Орвието, Нарни и Орте и был назначен правителем Перуджи, Тоди и Ези. В 1423 г. его полномочия были продлены, но затем ситуация снова изменилась: Джованна II порвала отношения с Альфонсом Арагонским, и 2 июня 1424 г. ее войска совместно с папскими разгромили Браччо да Монтоне при Л'Акуиле; через неск. дней могущественный военачальник умер. Этот успех привел к окончательному подчинению Папскому престолу Перуджи: городом с этого времени должен был управлять легат, назначаемый папой и одобренный коммуной; также была изменена система сбора налогов.

В 1419 г. при посредничестве Болонского еп. Никколо Альбергати (1417–1443) начались переговоры о примирении папы с городскими властями Болоньи. Было заключено соглашение, по к-рому коммуна Болоньи сохраняла право самостоятельно избирать должностных лиц, кроме подеста́ — его утверждал папа Римский, а в его отсутствие епископ. Также коммуна обязалась внести крупные суммы на военные расходы папы в конфликте с кондотьером Браччо да Монтоне. Почти через 10 лет, в 1428 г., в Болонье вспыхнуло восстание, папский легат бежал, и были избраны собственные правители («реформаторы»); в 1429 г. папа признал их власть.

Хотя М. был избран на Папский престол на Констанцском Соборе, он сразу стал защищать прерогативы Римского понтифика перед Собором: на последних соборных сессиях он неоднократно отмечал, что папа обладает высшим и безусловным авторитетом в вопросах веры и церковных реформ. В мае 1418 г. М. осудил попытку представителей польск. делегации, недовольных ситуацией, сложившейся по делу доминиканца Иоганна Фалькенберга, подать апелляцию Собору на решение папы Римского (подробнее см. в ст. *Констанцский Собор*). Тем не менее, выполняя соборные решения, в 1423 г. М. созвал Собор в Павии, на котором планировалось обсудить основные текущие проблемы, в частности взаимоотношения с гуситами и возможность заключения унии с правосл. Церковью. Открывшийся 23 апр. Собор не смог собрать представительные делегации, а папа и большинство кардиналов из-за продолжавшихся на территории Ита-

лии войн находились все это время в Риме. В июне в связи с начавшейся эпидемией чумы Собор был перенесен в Сиену (заседания возобновились в июле). На Соборе остро проявились концилиаристские тенденции, особенно в деятельности делегатов из Франции, к-рые призывали приступить к более радикальному реформированию церковного устройства. Папа в Сиену не приехал, и Собор ограничился подтверждением решений Констанцского Собора, осуждением еретиков и антипапы Бенедикта XIII, находившегося в укрепленном замке Пеньискола в Испании. В февр. 1424 г. Собор был распущен; местом созыва следующего Собора был намечен Базель.

Завершение схизмы в католической Церкви и возвращение Папского престола в Рим мало способствовало разрешению одного из крупнейших международных конфликтов средневек. Европы — Столетней войны (1337–1453). Триумфальные кампании англ. кор. Генриха V (1413–1422) в Нормандии, подкрепленные его дипломатическим успехом, привели к подписанию мира в Труа (1420), по к-рому англ. монарх признавался законным наследником франц. короны и регентом при больном франц. кор. Карле VI Безумном (1380–1422). Отказ М. признать условия этого договора позволил впосл. его преемнику папе Римскому *Евгению IV* (1431–1447) на *Базельском Соборе* провозгласить Карла VII законным королем Франции (1434).

После смерти антипапы Бенедикта XIII в мае 1423 г. при поддержке Альфонса V, кор. Арагона, был избран др. испанец, антипапа *Климент VIII* (1423–1429). Ввиду того что М. отверг условия Альфонса V, предусматривавшие расширение королевских полномочий по распоряжению бенефициями и церковными доходами в его владениях, король отказался принять при дворе папского легата и запретил подданным обращаться в Рим. В результате переговоров (с 1427) папскому легату кард. Пьеру де Фуа удалось склонить Альфонса V к соглашению; значительную помощь в переговорах ему оказал королевский секретарь каноник Альфонсо (Алонсо) де Борха (папа Римский *Каллист III* в 1455–1458). После этого Альфонс V принудил Климента VIII отказаться от претензий на папскую тиару; поддерживавшие его кардиналы и гр. Жан IV д'Арманьяк также признали главенство М.

Одной из важнейших задач М. была реформа папской курии, прежде всего объединение 3 курий, действовавших во время схизмы,— римской, авиньонской и пизанской. В целом папа стремился выполнять требования, выдвинутые Констанцским Собором: уменьшить число куриальных чиновников, исправить нравы в курии, отказаться от продажи должностей, исключить из курии мирян и т. д. Так, если в кон. 10-х гг. XV в. среди персонала 3 курий насчитывалось 18 секретарей, то к кон. 30-х гг. их осталось 4. Количество референдариев, ограниченное Констанцским Собором, при М., напротив, заметно выросло; утвердилось распределение референдариев между канцелярией милости (cancellaria gratiae) и канцелярией правосудия (cancellaria iusticiae), отвечавшими соответственно за разбор просьб и жалоб. В 1418–1420 гг. М. учредил в качестве самостоятельного органа *датарию апостольскую,* занимавшуюся распределением бенефициев и выдачей папских диспенсаций, а также реформировал *апостольскую пенитенциарию* и установил требование для адвокатов консистории не менее 3 лет преподавать право в ун-те. Буллой «In apostolicae dignitatis specula» от 1 сент. 1418 г. папа начал преобразования служб курии (писцов, аббревиаторов и т. д.) и трибунала Римской Роты (см. *Rota Romana*); др. меры по упорядочению деятельности Римской курии, прежде всего в сфере судебных дел, были зафиксированы в буллах «Statuimus» (от 7 апр. 1421) и «Romani Pontificis providentia» (от 1424).

Медаль с изображением папы Римского Мартина V. Аверс. Реверс. 1417 г.

М. привлекал к работе в курии гл. обр. итальянцев, занимавших ключевые посты, хотя сразу после окончания схизмы и объединения курий значительным было число представителей др. регионов.

Согласно заключенным на Констанцском Соборе соглашениям, М. не должен был увеличивать число кардиналов (24) и, по-видимому, к этому не стремился. В 1419 г. в порядке компенсации он возвел в достоинство кардинала ранее отказавшегося от претензий на Папский престол Бальтазара Коссу (антипапа Иоанн XXIII), к-рому когда-то служил. 23 июля 1423 г. М. тайно назначил 2 кардиналов (их имена были объявлены лишь 8 нояб. 1430), 24 мая 1426 г.— 12 (в т. ч. двоих из них — Просперо Колонну, племянника М., и Джулиано Чезарини — in pectore), объявив их также 8 нояб. 1430 г. В тот день состоялось 3-е назначение, но назначенные тогда кардиналы Хуан Касанова, еп. Эльна (совр. деп. Вост. Пиренеи, Франция), и Гийом де Монфор, еп. Сен-Мало, были объявлены таковыми уже после смерти М. папой Евгением IV. Но в целом М. хотел ослабить влияние коллегии кардиналов и, по свидетельству современников, не очень считался с мнением ее членов.

В историографии принято рассматривать переговоры М. с православными иерархами в контексте заключенной позднее Флорентийской унии (1439) (см. *Феррара-Флорентийский Собор*). 18 янв. 1418 г. в Констанц прибыл правосл. митр. Киевский *Григорий Цамблак;* 25 февр. он был принят М. Инициатором этой поездки был польск. кор. *Владислав (Ягайло).* Митрополит должен был подтвердить намерение короля осуществить объединение католиков и православных на подвластных ему территориях (подробнее см. в ст. *Констанцский Собор*). Весной 1420 г. папа назначил легата на предстоящий Собор в К-поле, который должен был состояться по предложению имп. *Мануила II Палеолога* (1391–1425). В июне 1422 г. в К-поль был направлен папский посланник Антонио да Масса Мариттима. Он заручился согласием фактического правителя *Иоанна VIII Палеолога* (император в 1425–1448) на проведение Собора, где планировалось обсудить разногласия между католическими и православными Церквами и определить пути разрешения церковного

раскола. В 1426–1430 гг. папа и визант. император обменялись посольствами; в ходе переговоров были рассмотрены спорные вопросы, касавшиеся догматов о пресуществлении и об исхождении Св. Духа.

Согласно распоряжению папы Урбана VI, 1423 год по прошествии 33 лет после предыдущего юбилея стал новым юбилейным годом (см. *«Annus sanctus»*). Ввиду того что в Италии в это время шла война между Миланом с одной стороны и Венецией и Флоренцией — с другой, среди паломников преобладали выходцы из др. европ. регионов. Секретарь папы итал. гуманист Джованни Франческо Поджо Браччолини (1380–1459) сравнивал появление паломников (их насчитывалось несколько десятков тысяч человек) с нашествием варваров и жаловался на принесенные ими грязь, вшей и болезни.

Осуждение со стороны понтифика вызвало празднование в 1420 г. очередного юбилея католич. св. Фомы *Бекета,* отмечавшегося с 1220 г. 20 марта 1423 г. М. издал буллу «Ad hoc potissimum», согласно которой право принимать решение о проведении местных юбилеев сохранялось только за понтификом. Все иные юбилеи упразднялись. Однако с 1418 по 1429 г. с разрешения папы устраивались традиц. юбилеи на юге Франции, в Рокамадуре и Ле-Пюиан-Веле.

В отношении *нищенствующих орденов* М. придерживался политики умеренной поддержки обновленческих движений. В 1418 г. он отменил все привилегии, дарованные предыдущими понтификами ордену Святейшего Спасителя (см. *Биргиттинский орден*), основанному католич. св. *Биргиттой* Шведской, но 7 апр. 1419 г. все-таки утвердил деятельность ордена. В 1422 г. папа запретил основывать смешанные мон-ри, предусмотренные уставом этого ордена. В нояб. 1418 г. М. признал тосканский орден Слуг Пресв. Девы Марии нищенствующим и буллой «Sedis Apostolicae providentia» от 16 марта 1424 г. утвердил орденскую ветвь *терциариев.* М. выступал против ереси «малых братьев», радикального течения францисканских *спиритуалов* (см. *Фратичелли*), распространившегося в это время в Марке. Обвинениям в ереси идолопоклонства подвергался при М. францисканец-обсервант католич. св. *Бернардин Сиенский:* он призывал народ почитать Святейшее Имя Христово, используя в проповедях таблички с монограммой Христа (IHS). В 1427 г. монах был вызван в Рим. Во время диспута (нач. июня) в присутствии папы Бернардин Сиенский не только сумел опровергнуть обвинения, но и получил разрешение проповедовать в рим. церквах на протяжении 80 дней.

В понтификат М. в Чехии начались беспорядки, спровоцированные казнью Яна Гуса на Констанцском Соборе. 1 марта 1420 г. папа призвал верующих участвовать в крестовом походе против гуситов, к-рый закончился, впрочем, неудачей. 12 июля 1420 г. М. даровал отпущение грехов участникам буд. крестового похода под рук. имп. Сигизмунда I против турок, поручил архиепископам Майнца, Трира и Кёльна собирать деньги на это предприятие.

В 1418 г. съезд раввинов, собравшихся в Форли, обратился к понтифику с просьбой отменить антииудейские законы, введенные в 1415 г. буллой «Etsi doctoribus gentium» антипапы Бенедикта XIII. 10 февр. 1422 г. М. подтвердил буллу «Sicut Judaeis» (ок. 1120) папы Римского *Каллиста II,* к-рая на условиях признания евреями «своего вечного рабства» гарантировала им защиту (в т. ч. от принуждения к принятию крещения), свободу совершения обрядов, сохранение собственности и проч. М. подтвердил разрешение евреям заниматься любой деятельностью, отдыхать во время иудейских праздников и работать во время христианских. Папа повторил запрет на насильственное крещение евр. детей и чтение враждебных евреям проповедей. В 1430 г. М. подтвердил освобождение евреев от ношения особых знаков, данное в 1402 г. папой Римским *Бонифацием IX.*

В 1425 г. папа даровал герц. Жану IV Брабантскому право основать в Лувене (ныне Лёвен, Бельгия) ун-т (тогда он не имел богословского фак-та). В 1427 г. М. одобрил планы создания при ц. Сант-Аполлинаре в Риме коллегии для обучения бедных студентов (не была основана), поддерживал деятельность ун-тов в Перудже, Болонье, Турине, а за пределами Италии — в Монпелье, Нанте, Саламанке, Вальядолиде и др.

Папа стремился подчеркнуть главенство Рима и возродить его величие, т. к. за годы церковной схизмы

Надгробие папы Римского Мартина V. Сер. XV в. (Латеранская базилика, Рим)

город пришел в запустение: на рим. форуме паслись коровы, развалины античных зданий служили источником материалов для построек. При М. впервые за 100 с лишним лет Рим стал постоянной резиденцией папской курии. Понтифик признал ряд учреждений, символизировавших самоуправление города, назначил начальника полиции и приступил к уничтожению разбойничьих притонов. Современные М. авторы говорят о сохранявшихся при нем в Риме спокойствии и безопасности. Подобные меры принимались и в др. городах Патримония св. Петра.

В 1419 г. М. учредил ряд должностей для восстановления порядка в Риме и создал комиссию для наблюдения за реставрацией рим. храмов, на что были выделены значительные средства. В 1425 г. папа подтвердил городские статуты 1363 г. и принял закон против роскоши. Тогда же он принял меры по упорядочению деятельности мясников, торговцев рыбой и скорняков, а также по урегулированию торговли зерном.

В 1430 г. по случаю перенесения в Рим мощей св. *Моники,* матери блж. *Августина,* папа произнес речь: «Поскольку у нас есть св. Августин, что нам до остроумия Аристотеля, красноречия Платона, мудрости Варрона, удивительной серьезности Сократа, авторитета Пифагора, умения Эмпедокла? Нам эти люди не нужны, нам достаточно Августина... Если мы ищем истины, учености и страха Божия, кто будет для нас поучительнее, мудрее и, так сказать, святее, чем Августин?» (цит. по: *Pastor.* 1901. S. 230). Эти слова свидетельствуют не только о благочестии пон-

тифика, но и о том, что произведения античных писателей были хорошо известны в то время и входили в образовательный стандарт; во многом это была заслуга деятелей итал. *гуманизма*. М., как и большинство др. пап эпохи Ренессанса, охотно пользовался услугами гуманистов; за годы работы Констанцского Собора многие из них получили европ. признание. Секретарями курии были поэт и гуманист Антонио Лоски (ок. 1368–1441) и собиратель рукописей флорентинец Поджо Браччолини, к-рый в годы куриальной службы написал диалог «О скупости» (De avaritia), посвященный племяннику папы кард. П. Колонне. Филолог и лексикограф Гаспарино Барцицца (1360–1431) с 1418 г. числился секретарем без обязательства находиться при Римской курии. Известно, что понтифик хотел возвести в достоинство кардинала итал. ученого, богослова Леонардо Дати (1360–1425), генерального магистра ордена доминиканцев, но не успел этого сделать из-за его кончины. По поручению М. папский посланник А. да Масса Мариттима привез из К-поля греч. рукописи «Биографий философов» Диогена Лаэртского и соч. «Против греческих заблуждений» Мануила Калеки; по заказу папы эти произведения были переведены монахом-камальдулом Амброджо Траверсари (1386–1439).

В 1425 г. М. стал сам назначать лиц, руководивших работами по строительству и благоустройству города (магистров строений и улиц), к-рые отвечали за разрешение территориальных и имущественных споров, следили за соблюдением чистоты, состоянием проездов, водоснабжением и т. д. В Риме при М. частично были реставрированы Латеранская базилика, базилика св. Петра, Ватиканский дворец, Пантеон и замок Св. ангела, церкви Санта-Мария-Маджоре и Сан-Паоло-фуори-ле-Мура. Были отремонтированы мосты через Тибр, некоторые городские ворота укреплены башнями. Дворец сенаторов на Капитолии был украшен башней, которая носит имя М. Папа оказал помощь в реставрации церквей в Авиньоне, Венеции, Орвието и Веллетри.

В 1427 г. М. поручил Джентиле да Фабриано (ок. 1370–1427) написать в Латеранской базилике фрески со сценами жития *Иоанна Предтечи*. Среди этих фресок (не сохр.) было и изображение понтифика с 10 кардиналами. После смерти Дж. да Фабриано роспись закончил Антонио Пизанелло († 1455). В 1428 г. Мазолино да Паникале (ок. 1383 или 1381 — ок. 1440) и *Мазаччо* (1401–1428) получили папский заказ на 2-сторонний полиптих для рим. базилики Санта-Мария-Маджоре (в наст. время панно из него находятся в разных музеях).

Папа уделял внимание прикладному искусству; находясь во Флоренции, он заказал для себя тиару, украшенную 8 фигурами ангелов работы скульптора и ювелира Лоренцо Гиберти (ок. 1378–1455). М. часто дарил прелатам, государям и военачальникам роскошные предметы облачения, оружие, драгоценности.

В окт. 1428 г. в папскую капеллу поступил выдающийся музыкант и композитор фламандец Гийом Дюфаи (1397–1474), к-рый продолжил службу и при папе Римском Евгении IV (подробнее о деятельности Дюфаи см. в ст. *Италия*).

М. собирал богослужебные и другие книги, занимался их реставрацией, заботился о сохранности церковных архивов. В *Ватиканской библиотеке* сохранилась происходившая из Авиньона рукопись бревиария, к-рая принадлежала М.

М. покровительствовал своей семье в более скромных масштабах по сравнению с др. папами эпохи Ренессанса. Возможно, причина в том, что род Колонна, как и семейство Орсини, был одним из самых влиятельных и богатых в обл. Лацио. Тем не менее папский секретарь Поджо Браччолини в своих записках упрекал М. в *непотизме*. Возвышение семьи Колонна в Риме при М. привело к конфликту этого рода со следующим понтификом, венецианцем Евгением IV, к-рый даже был вынужден на неск. лет покинуть город. Брат М., Джордано Колонна, участвовавший в переговорах с неаполитанской кор. Джованной II, получил титулы князя Салерно и герцога Венозы в ее владениях, др. брат, Лоренцо Колонна,— титул графа Амальфи. Свою сестру Паолу М. выдал замуж за правителя Пьомбино Герардо д'Аппиано, племянницу Катерину — за Гвидантонио да Монтефельтро, синьора Урбино. Др. племянницу, Анну, он выдал замуж за князя Тарантского Джованни Антонио Орсини, представителя рода, соперничавшего с родом Колонна.

Буллами «Dum onus universalis gregis» и «Nuper siquidem cupientes» от 1 февр. 1431 г. М. объявил о созыве Базельского Собора и назначил легатом на нем кард. Джулиано Чезарини, однако вскоре скончался. Он был похоронен в Латеранской базилике в Риме. Надпись на надгробии составил А. Лоски, в ней папа назван «утешением своего времени» (temporum suorum foelicitas). В 1853 г. захоронение было перенесено на др. место внутри храма.

М. был одним из первых пап эпохи Ренессанса, в правление к-рого выявились первостепенные для того времени проблемы. После завершения церковной схизмы главной целью понтификата М. было сохранение примата папы Римского над Соборами, утверждение абсолютной власти понтифика. Те качества, которые впосл. станут рассматриваться как характерные для пап XV — 1-й пол. XVI в.,— тенденция к обмирщению, преобладание политических и светских интересов, непотизм — наметились в правление М. Главными успехами деятельности М. считаются преодоление последствий церковной схизмы и восстановление роли Рима. Кардинальные церковные преобразования произошли позже, уже в ходе *Контрреформации*.

Ист.: *Contelori F.* Martini V vita: Ex legitimis documentis collecta. R., 1641; *Ottenthal E., von.* Die Bullenregister Martins V. und Eugens IV. Innsbruck 1885; Le «Liber officialium» de Martin V / Ed. F.-Ch. Uginet. R., 1975; Acta Martini Papae V: (1417–1431) / A cura di A. L. Täutu. R., 1980; *Guglielminetti M.* Lettera del prete Gianni a papa Martino V (1426): Testo e commento // Studi politici in onore di L. Firpo / A cura di S. R. Ghibaudi, F. Barcia. Mil.,1990. Vol. 1. P. 87–108.

Лит.: *Volta Z.* Papa Martino V a Milano // Archivio storico lombardo. Mil., 1886. Vol. 13. P. 837–865; *Fromme B.* Die Wahl des Papstes Martins V. // RQS. 1896. Bd. 10. S. 133–162; *Pastor L., von.* Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters. Freiburg i. Br., 1901. Bd. 1. S. 209–279; *Haller J.* England und Rom unter Martin V. // QFIAB. 1905. Bd. 8. S. 249–304; *Zaoli G.* Lo studio bolognese e papa Martino V // Studi e Memorie per la Storia dell'Università di Bologna. 1912. N 3. P. 107–188; *idem.* Libertas Bononie e papa Martino V. Bologna, 1916; *Mengozzi N.* Papa Martino V e il concilio ecumenico di Siena. Firenze, 1918; *Valentini R.* Lo Stato di Braccio e la guerra aquilana nella politica di Martino V (1421–1424) // ARSRSP. 1929. Vol. 52. P. 223–380; *Fink K. A.* Martin V. und Bologna (1428–1429) // QFIAB. 1931/1932. Bd. 23. S. 182–217; *idem.* Die politische Korrespondenz Martins V. nach den Brevenregistern // Ibid. 1935/1936. Bd. 26. S. 172–244; *Loenertz R.* Les dominicains byzantins Théodore et André Chrysobergés et les négociations pour l'union des églises grecque et latin de 1415 à 1430 // AFP. 1939. T. 9. P. 5–61; *Baix F.* La Chambre apostolique et les «Libri

annatarum» de Martin V (1417–1431). Brux.; R., 1947–1960. 2 vol. in 3 pt.; *Partner P.* The Papal State under Martin V: The Administration and Government of the Temporal Power in the Early XVth Cent. L., 1958; *idem.* Comuni e vicariati nello Stato pontificio al tempo di Martino V // La crisi degli ordinamenti comunali e le origini dello stato nel Rinascimento / A cura di G. Chittolini. Bologna, 1979. P. 227–261; *Laurent V.* Les préliminaires du Concile de Florence: Les neuf articles du pape Martin V et la réponse inédite du patriarche de Constantinople Joseph II (oct. 1422) // REB. 1962. T. 20. P. 5–60; *Kennedy R. W.* The Contribution of Martin V to the Rebuilding of Rome, 1420–1431 // The Renaissance Reconsidered: A Symposium. Northampton (Mass.), 1964. P. 27–52; *Dykmans M.* D'Avignon à Rome: Martin V et le cortège apostolique // Bull. de l'Institut Historique Belge de Rome. 1968. T. 39. P. 203–310; *Lombardo M. L.* La Camera Urbis: Premesse per uno studio sulla organizzazione amministrativa della città di Roma durante il pontificato di Martino V. R., 1970. P. 365–409; *Annibaldi G.* L'azione repressiva di Martino V contro i ribelli di Jesie i fraticelli di Maiolati, Masaccio e Mergo // Picenum Seraphicum. Falconara Masittima, 1974. Vol. 11. P. 405–430; *Bedont E. M.* La bolla «Sedis apostolicae» di Martino V e i laici dei Servi di Maria // Studi Storici dell'Ordine dei Servi di Maria. R., 1978. Vol. 28. P. 273–303; *Harvey M. M.* Martin V and Henry V // AHPont. 1986. T. 24. P. 49–70; *eadem.* Martin V and the English, 1422–1431 // Religious Belief and Ecclesiastical Careers in Late Medieval England: Proc. of the Conference held at Strawberry Hill, Easter 1989. Woodbridge etc., 1991. P. 59–86; *Laurioux B.* Le «Registre de cuisine» de Jean de Buckenheim, cuisinier du pape Martin V // MEFR.MA. 1988. T. 100. P. 709–760; *Brandmüller W.* Papst und Konzil im Grossen Schisma (1378–1431): Studien und Quellen. Paderborn etc., 1990; *idem.* Martin V. und die Griechenunion: Der «Sermo in presentacione cuiusdam episcopi Ruteni» des Mag. Mauricius Rvacka in Konstanz, 25. Febr. 1418 // Life, Law and Letters: Hist. Studies in Honour of A. García y García. R., 1998. Vol. 1. P. 133–148; *Barone G.* La presenza degli ordini religiosi nella Roma di Martino V // Alle origini della nuova Roma: Martino V (1417–1431) / A cura di M. Chiabò e. a. R., 1992. P. 353–365; *Walsh K. J.* An Augustinian Gift to Pope Martin V // Analecta Augustiniana. R., 1992. Vol. 55. P. 163–179; *Nieto Soria J. M.* El pontificado de Martín V y la ampliación de la soberanía real sobre la iglesia castellana (1417–1431) // En la España medieval. Madrid, 1994. Vol. 17. P. 113–132; *Weiss S.* Kurie und Ortskirche: Die Beziehungen zwischen Salzburg und dem päpstlichen Hof unter Martin V (1417–1431). Tüb., 1994; *De Vincentiis A.* Religiosità, politica e memoria agli del Quatrocento: Il giubileo di Martino V // La storia dei giubilei / A cura di G. Fossi. Firenze, 1997. Vol. 1. P. 294–311; *O'Foghludha R. M.* Roma Nova: The Santa Maria Maggiore Altarpiece and the Rome of Martin V: Diss. N. Y., 1998; *Drabina J.* Kontakty listowne papieża Marcina V z królem Władysławem Jagiełłą // Studia historyczne. Kraków, 2002. Rocz. 45. Zesz. 1. S. 3–16; *Poeschke J.* Martin V. als Restaurator Urbis // Rom und das Reich von der Reformation / Hrsg. N. Staubach. Frankfurt a. M. etc., 2004. S. 9–20; *Studt B.* Papst Martin V. (1417–1431) und die Kirchenreform in Deutschland. Köln etc., 2004; *Uginet F.-Ch.* Une carrière sous le pontificat de Martin V: Le vicecamérier Benedetto Guidalotti // Offices et papauté (XIVe–XVIIe siècle): Charges, hommes, destins. R., 2005. P. 783–791; *Pöpper T.* Zur ursprünglichen Aufstellung und zum «idealen» Betrachter des Grabdenkmals Papst Martin V. in S. Giovanni in Laterano // ZfK. 2007. Bd. 70. N 1. S. 55–68; *Concetta B.* Martino V // DBI. 2008. Vol. 71. P. 280–282; *Albl S.* Zwei Grabmäler des 15. Jh. in San Giovanni in Laterano: Das Grabmal von Papst Martin V. und das des Kardinals Antonio Martinez de Chaviez // Mitteilungen der Gesellschaft für Vergleichende Kunstforschung in Wien. W., 2011. Bd. 63. N 1/2. S. 16–25; *Nesselrath A.* Martin V. «Restaurator urbis»: Konstanz und die Folgen für die Ewige Stadt // Das Konstanzer Konzil, 1414–1418: Weltereignis des Mittelalters. Stuttg., 2013. S. 219–223.

М. А. Юсим

МА́РТИН ИЗ ОПА́ВЫ [Мартин из Троппау, Мартин Поляк; лат. Martinus Oppaviensis, Polonus] (ок. 1220, Опава, Чехия – до 23.12.1279, Болонья), монах-доминиканец, церковный хронист.

Жизнь. Информация о биографии М. из О. довольно скудна и основана на сведениях, которые приводятся в предисловиях к его сочинениям, в адресованном ему письме Гиацинта, монаха доминиканского конвента в Праге (текст см.: *Ossolinsky.* 1822. S. 67–68), а также в нескольких документах из папской канцелярии (полный обзор источников см.: *Soszyński.* 1995. S. 47–50). Согласно имеющемуся в нек-рых рукописях «Хроники пап и императоров» (Chronicon pontificum et imperatorum) уточнению (сделано не ранее XIV в.), ее автор происходил из г. Опава (нем. Троппау) в королевстве Чехия (de regno Boemie oriundus, patria Oppauiensis). В молодости вступил в орден доминиканцев, учился в доминиканском конвенте св. Климента в Праге (основан в 20-х гг. XIII в.), где был рукоположен во пресвитера. Предположение о том, что М. из О. учился в одном из ун-тов Франции, Италии или Германии, не имеет документального подтверждения. В сочинениях М. из О. есть указания на хорошее знание им географии Юж. Франции, поэтому вполне возможно, что он учился в Монпелье или Тулузе. В некоторых документах хронист назван магистром, но сам себя он так не именовал. Ученость М. из О. принесла ему известность в ордене и в Римской курии: папа Римский *Александр IV* (1254–1261) назначил его пенитенциарием и капелланом (упом. среди poenitentiarii minors в документах от 1 мая 1261, 27 янв. 1262 и 11 июня 1268, как капеллан – впервые в булле от 26 сент. 1276). Своим покровителем М. из О. называл доминиканца кард. Гуго Сен-Шерского († 1263), автора глоссы на Свящ. Писание «Postillae in totam Bibliam» (см. в ст. *Катены*), к-рый с 1256 г. занимал должность верховного пенитенциария. Гипотетическими, хотя и вероятными, являются контакты М. из О. с современниками и собратьями по ордену *Альбертом Великим* († 1280), *Фомой Аквинским* († 1274), *Вильгельмом из Мёрбеке* († между 1284 и 1286) и др. Достоверно можно утверждать, что М. из О. сохранил связи с пражскими доминиканцами: в письме Гиацинта сообщается, что М. из О. помог Петру, пробсту (praepositus) конвента св. Климента, получить в Римской курии желаемые привилегии для своей общины (Петр ездил в Италию между янв. 1275 и нояб. 1277), а также отправил в Прагу экземпляр своей «Хроники...». 22 июня 1278 г. папа Римский *Николай III* назначил М. из О. архиепископом Гнезно, но по пути на свою кафедру архиепископ скончался в доминиканском конвенте в Болонье.

С XIV в. за М. из О. закрепилось прозвище Поляк (впервые встречается в «Хронике» доминиканца Томмео из Лукки († 1326 или 1327)), связанное либо с тем, что чеш. конвенты доминиканцев относились к пров. Польша, либо с избранием М. из О. на кафедру Гнезно. Встречающееся в польской историографии с XV в. (в т. ч. у Яна *Длугоша*) утверждение о том, что М. из О. принадлежал к польск. шляхетскому роду герба Бодула, не имеет документальных подтверждений. Гипотеза польского историка Ю. Уминского, отождествившего М. из О. с Мартином из Сандомира, который возглавлял в 1244–1247 гг. пров. Польша ордена доминиканцев (*Umiński.* 1953), была отвергнута большинством исследователей (см.: *Grodziska-Ożóg.* 1982). Однако М. из О. имел связи с Польшей и до своего избрания архиепископом. Так, согласно булле папы Римского *Иоанна XXI* от 26 сент. 1276 г., М. из О. помог своему родственнику (nepos) Роланду из Радомско, клирику Гнезненского архи-ства, получить пребенду каноника в церкви Ленчицы (ныне Лодзинское воеводство, Польша). В целом совр. исследователи считают невозможным точно установить этническую принадлежность М. из О.; вероятно, он был либо силезским поляком, либо чехом.

Сочинения. Известны 3 бесспорно принадлежащих М. из О. сочинения:

сборник образцов проповедей и exempla, в значительной мере основанный на более ранних сочинениях Этьена де Бурбона и Гумберта Романского (Sermones de tempore et de sanctis; включает 321 проповедь и более 200 exempla; известны ок. 20 рукописей и 4 инкунабульных издания; см.: *Kaeppeli.* 1980. P. 115), 1-й индекс к «Декрету» Грациана (Margarita Decreti, др. название — Tabula Martiniana Decreti, включает 787 имен, названий и терминов в алфавитном порядке; известно более 120 рукописей и 22 инкунабульных издания; см.: Ibid. P. 115–118; частичное критическое изд.: *Bernal Palacios.* 1991), а также «Хроника пап и императоров». М. из О. также приписывали авторство еще 3 сочинений: «О разных чудесах» (De diversis miraculis), «О раскольнической церкви греков» (De schismate ecclesiae Graecorum) и «Истории гвельфов» (Historia de Guelfis). Их тексты неизвестны: возможно, они приписаны М. из О. ошибочно или речь идет о фрагментах из др. его сочинений.

Наиболее известным сочинением М. из О. стала «Хроника...». Она получила широкое распространение по всей Европе, так что в позднее средневековье любое историческое сочинение иногда называли «Martinus». М. из О. ориентировался на традицию хроник в форме таблиц, восходящую к *Евсевию* Кесарийскому, образцом для к-рого в свою очередь послужили «Гексаплы» Оригена. В средние века этот жанр вновь стал популярным благодаря «Хронике» *Гуго Сен-Викторского* (ок. 1130), задуманной как мнемоническое пособие для усвоения материала библейской и последующей истории. Вместе с тем М. из О. предложил принципиально новый формат такой хроники, в к-ром перечни пап и императоров располагались не в параллельных столбцах, а на противоположных страницах книжного разворота.

Рукописи-автографы М. из О. не сохранились, но анализ наиболее ранних надежных копий позволяет достаточно четко реконструировать первоначальный вид «Хроники...». Каждая страница была разлинована на 50 строчек, соответствовавших 50-летнему периоду. Слева помещался рассказ о событиях, происшедших в правление того или иного папы Римского, справа — современного ему императора (Римской империи, Византии или Свящ. Римской империи). Внутри рассказа о правлении хронологический принцип выдерживался нестрого, но общий объем в строчках всегда соответствовал количеству лет. Этот метод позволял достаточно четко придерживаться синхронизма церковной и светской истории, но вел к неравномерности изложения: в 1-й части текста, где были обозначены первые годы «Хроники...», М. из О. нередко вынужден был «растягивать» скудную информацию о продолжительных правлениях, во 2-й части, соответствующей поздней истории,— значительно сокращать имевшийся в распоряжении материал.

«Хроника...», по-видимому, изначально предназначалась для достаточно широкой аудитории: собратьев М. из О. по ордену доминиканцев, членов Римской курии, преподавателей и студентов ун-тов, где доминиканцы традиционно играли важную роль. Это определило бóльшее внимание наряду с событиями политической истории к фактам, связанным с развитием богословия, литургии, канонического права. М. из О. создал сравнительно компактный (в авторском формате вместе с прологом к основному тексту занимал ок. 27 листов) и удобный в использовании справочник по мировой истории. Возможно, первоначально он создавался как своего рода дополнение к «Схоластической истории» Петра Коместора († ок. 1179), описывавшей события библейской истории от Сотворения мира до земной жизни Христа. Помещая историю пап слева, а императоров справа, М. из О. наглядно демонстрировал превосходство церковной истории над светской. «Хроника...» начиналась с Рождества Христова (т. к. Христос рассматривался как 1-й папа Римский), к-рое произошло на 42-м году правления имп. *Августа Октавиана.* Первоначальная редакция «Хроники...» оканчивалась 1268 г., 2-я редакция включала продолжение до 1272 г., заключительная, 3-я редакция — до 1277 г. В последней редакции М. из О. добавил в пролог краткий рассказ о более ранних светских правителях начиная с царя Нина, основавшего Вавилон (изложение опирается на средневек. концепцию 4 всемирных монархий: вавилонян, персов, греков и римлян; см. в ст. *Даниил,* прор. ветхозаветный), а также подробное описание Рима и его святынь. В заключительной части 3-й редакции избыток материала вынудил М. из О. отступить от строгого формата. В эту редакцию был включен и др. дополнительный материал: именно там впервые появляется история *Иоанны папессы,* заимствованная М. из О. из «Хроники» доминиканца Жана де Майи (ок. 1250).

В прологе М. из О. указывал в качестве источников сочинения Тита Ливия, Орозия, сб. «Деяния Римских понтификов» (вероятно, одна из версий *Liber Pontificalis*), труды Павла Диакона, Бонизона, еп. Сутри, Готфрида из Витербо, Гервасия Тильберийского, *Винцентия из Бове,* а также соч. «Чудеса города Рима» (М. из О. ссылается на это произведение как на «Хронику» некоего Эскодия), «Декрет» Грациана и жития святых. Он также использовал сочинения Бенедикта из Сант-Андреа, Сикарда Кремонского, Жана де Майи, «Хронику пап и императоров» неизвестного автора из Тиволи (Chronica pontificum et imperatorum Tiburtina) и др.

«Хроника...» М. из О. снискала огромный успех по всей Европе. Точное число ее копий не установлено (последний по времени перечень известных списков включает более 400 рукописей, но он далеко не полон; кроме того, существует большое число рукописей с фрагментами «Хроники...»). А. Д. фон ден Бринкен выделила 6 классов рукописей в зависимости от степени трансформации первоначального текста М. из О.: 1) копии, точно сохраняющие первоначальный табличный формат по 50 лет на страницу (ок. 40 рукописей, наиболее близкими к оригиналу считаются рукописи Praha. Archiv Pražského hradu. Knihovna metropolitni kapituly. G.IV.2; Florent. Bibl. Centr. Conventi Soppressi. F. 4.733; Ambros. A 185; Monac. Clm 2691; Hereford. Cathedral Library. O. VII. 7); 2) копии в формате анналов (по 1 строке на год), но с разным количеством строк на странице; 3) параллельная хроника пап и императоров без связи количества строк и лет правления; 4) последовательное изложение (не в форме параллельных страниц) с чередованием 50-летних блоков о папах и об императорах; 5) последовательное изложение, при к-ром рассказы о папах и об императорах чередуются произвольным образом; 6) разделение на 2 самостоятельные

Папа Римский благословляет императора. Миниатюра из «Хроники...» Мартина из Опавы. Ок. 1460 г. (Universitätsibibliothek Heidelberg. Palat. germ. 137. Fol. 31r)

хроники, когда сначала изложены все сведения о папах, а затем об императорах (класс 6a) либо сначала — хроника императоров, а затем — пап (класс 6b). Во мн. случаях изменение первоначального формата происходило из-за небрежности переписчиков, но были и случаи целенаправленного редактирования. Кроме того, существует огромное число продолжений «Хроники...» М. из О. и основанных на ней компиляций (напр., с материалами из «Исторического зерцала» Винцентия из Бове). К наст. времени изучена и опубликована лишь англ. ветвь этой традиции (Fortsetzungen z. Papst- und Kaiserchronik. 2003).

«Хроника...» М. из О. быстро получила распространение среди широких слоев общества (горожан, рыцарей), недостаточно владевших латынью, что вызвало спрос на переводы. В XIV–XV вв. были выполнены ее переводы (во мн. случаях в виде достаточно вольных переложений) на народные языки: среднеанглийский (изд.: The Chronicles of Rome: An Edition of the Middle English The Chronicle of Popes and Emperors, and The Lollard Chronicle / Ed. D. Embree. Woodbridge, 1999), старофранцузский (изд.: *Champion P.* Cronique Martiniane: Édition crit. d'une interpolation originale pour le règne de Charles VII restituée à J. Le Clerc. P., 1907), средневерхненемецкий (изд.: Des *Martinus Polonus* Chronik der Kaiser und Päpste / Hrsg. San-Marte [A. Schultz] // Archiv f. das Studium der neueren Sprachen u. Literaturen. B., 1858. Bd. 23. S. 349–403; Bd. 24. S. 291–342; 1859. Bd. 25. S. 259–310), кастильский (не опубл., см.: *Kaeppeli.* 1980. P. 123), итальянский (изд.: *Ceruti A.* Cronica degli imperatori romani, testo inedito di lingua tratto da un codice della Bibl. Ambr. Bologna, 1878). «Хроника...» М. из О. получила определенную известность и за пределами католич. Европы. Сохранился перевод ее фрагментов на греческий язык, выполненный в кон. XIII в., возможно, в связи с подготовкой *Лионской унии* (1274) (см.: Spicilegium Romanum / Ed. A. Mai. R., 1841. T. 6. P. 599–602). В 1348–1351 гг. в Авиньоне «Хронику...» М. из О. на арм. язык перевел Нерсес Палианенц († 1363), епископ Армянской Апостольской Церкви, к-рый в 1336 г. перешел в католичество и получил титулярную архиепископскую кафедру Маназкерта (ныне Малазгирт, Турция) (см.: *Oudenrijn M. A., van den.* Linguae Haicanae scriptores ordinis praedicatorum congregationis fratrum unitorum et ff. Armenorum Ord. S. Basilii citra mare consistentium quotquot huc usque innotuerunt. Bernae, 1960). Сокращенный перевод «Хроники...» на персид. язык включил в «Сборник летописей» («Джами ат-таварих») Рашид ад-Дин (1247–1318), придворный хронист ильханов из династии Хулагуидов (Die Frankengeschichte des Rašid ad-Dīn / Hrsg. K. Jahn. W., 1977).

В эпоху Ренессанса представители гуманистической историографии стали критически оценивать «Хронику...» М. из О., как и средневек. историописание в целом, считая ее собранием выдумок. Со 2-й пол. XV в. ее популярность уменьшилась, чем объясняется отсутствие инкунабульных изданий. Впервые «Хроника...» М. из О. была напечатана в 1559 г. в Базеле (автором ошибочно указан *Мариан Скотт*), в 1574 г.— в Антверпене и в 1616 г.— в Кёльне. Подготовленное Л. Вайландом критическое издание в сер. «Monumenta Germaniae Historica» выполнено без сохранения оригинального формата. В наст. время в этой серии готовится новое критическое издание.

Соч.: Sermones *Martini Ordinis Predicatorum penitentiarii domini pape* de tempore et de sanctis super epistolas et evangelia cum promptuario exemplorum. Strassburg, 1484; Margarita Decreti seu Tabula Martiniana. Strassburg, 1499; Chronicon pontificum et imperatorum / Ed. L. Weiland // MGH. SS. T. 22. P. 377–475; Fortsetzungen z. Papst- und Kaiserchronik Martins von Troppau aus England / Hrsg. W.-V. Ikas. Hannover, 2003. (MGH. Script. Rer. Germ. NS; 19); Kronika papieży i cesarzy. Kęty, 2008.

Лит.: *Ossolinsky J.-M.* Martin der Pole // DA. 1822. Bd. 4. S. 38–92; *Weiland L.* Zur Ausgabe der Chronik Martins von Troppau // Ibid. 1874. Bd. 12. S. 1–79; *Umiński J.* Pochodzenie i kariera Marcina Polaka // Collectanea Theologica. Warsz., 1953. T. 24. S. 163–188; *Brincken A.-D., von den.* Studien z. lateinischen Weltchronistik bis in das Zeitalter Ottos von Freising. Düsseldorf, 1957; *eadem.* Zur Herkunft und Gestalt der Martins-Chroniken // DA. 1981. Bd. 37. S. 694–735; *eadem.* Studien z. Überlieferung der Chronik des Martin von Troppau // Ibid. 1985. Bd. 41. S. 460–531; 1989. Bd. 45. S. 551–591; 1994. Bd. 50. S. 611–613; *eadem.* Martin von Troppau // Geschichtsschreibung und Geschichtsbewusstsein im späten Mittelalter / Hrsg. H. Patze. Sigmaringen, 1987. S. 155–193; *eadem.* «In una pagina ponendo pontifices, in alia pagina imperatores»: Das Kopieren der tabellarischen Papst-Kaiser-Chronik des Martin von Troppau OP († 1278) // RHT. 1988. Vol. 18. P. 109–136; *eadem.* Geographisches Weltbild und Berichtshorizont in der Papst-Kaiser-Chronik des Martin von Troppau OP // Ex ipsis rerum documentis: Beiträge z. Mediävistik: FS f. H. Zimmermann zum 65. Geburtstag / Hrsg K. Herbers e. a. Sigmaringen, 1991. S. 91–101; *eadem.* Lücken u. Lückenlosigkeit in der Geschichtspräsentation des Martin von Troppau // Leben und Wahrheit in der Geschichte: Festgabe z. 90. Geburtstag v. H. Tümmler / Hrsg. H. Hömig. Bochum, 1996. S. 1–16; *eadem.* Martin of Opava // Encycl. of Medieval Chronicle. Leiden, 2010. Vol. 2. P. 1085–1088; *Koudelka V. J.* Zur Geschichte der Böhmischen Dominikaner-provinz im Mittelalter. III // AFP. 1957. Vol. 27. P. 53–81; *Matthews W.* Martinus Polonus and some Later Chroniclers // Medieval Literature and Civilization: Studies in Memory of G. N. Garmonsway / Ed. D. A. Pearsall, R. A. Waldron. L., 1969. P. 275–288; *Kaeppeli T.* Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi. R., 1980. T. 3. P. 118–123; *Grodziska-Ożóg K.* Marcin Polak i jego twórczość // Nasza Przeszłość. Kraków, 1982. T. 58. S. 169–201; *Bernal Palacios A.* Las obras canonicas de Martin de Troppau // AFP. 1991. Vol. 61. P. 89–126; *Soszyński J.* Kronika Marcina Polaka i jej średniowieczna tradycja rękopiśmienna w Polsce. Warsz., 1995; *Veszprémy L.* Martin von Troppau in der ungarischen Historiographie des Mittelalters // Die Anfänge des Schrifttums in Oberschlesien bis zum Frühhumanismus / Hrsg. G. Kosellek. Fr./M., 1997. S. 225–236; *Ikas W.-V.* Martinus Polonus' Chronicle of the Popes and Emperors: A Medieval Best-seller and its Neglected Influence on Medieval English Chronicles // EHR. 2001. Vol. 116. N 466. P. 327–341; *idem.* Martin von Troppau (Martinus Polonus), O.P. († 1278) in England: Überlieferungs- und wirkungsgeschichtliche Studien zu dessen Papst- und Kaiserchronik. Wiesbaden, 2002; *Arnaldi G.* Qualche novitá sulla leggenda della papessa Giovanni nella versione di Martino Polono // Ovidio Capitani: Quaranta anni per la storia medioevale / Ed. M. C. De Matteis. Bologna, 2003. Vol. 2. P. 105–122; *Mierau H. J.* Das Reich, politische Theorien u. die Heilsgeschichte: Zur Ausbildung eines Reichsbewusstseins durch die Papst-Kaiser-Chroniken des Spätmittelalters // Zschr. f. hist. Forschung. B., 2005. Bd. 32. N 4. S. 543–573; *eadem.* Die Einheit des imperium Romanum in den Papst-Kaiser-Chroniken des Spätmittelalters // Hist. Zschr. 2006. Bd. 282. N 2. S. 281–312; *Murano G.* An Unnoticed Exemplar of the Chronicon of Martinus Polonus // Sacri canones servandi sunt: Ius canonicum et status ecclesiae saeculis XIII–XV / Ed. P. Krafl. Praha, 2008. P. 371–378.

С. Г. Мереминский

МАРТИ́НА [лат. Martina], мц. (пам. зап. 30 янв.), пострадавшая в Риме, по преданию, при имп. *Александре Севере* (222–235). Известны агиографические сказания о М. на лат. и греч. языках. По мнению П. Франки де Кавальери, лат. Мученичество было написано в Риме, но его автором скорее всего был грек. На это указывают наличие грецизмов, упоминание папы Римского Ритория (вымышленное лицо) и др. детали. Сказание о М. было основано на греч. Мученичестве св. Татианы, сохранившемся в неск. версиях (BHG, N 1699–1699d), из к-рых более ранней считается версия BHG, N 1699, представленная в рукописях Vat. gr. 1638 и ГИМ. Син. греч. 379 (161) (обе — XI в.; см.: *Владимир (Филантропов)*. Описание. С. 571; *Franchi de' Cavalieri*. 1962. P. 51–56). Впосл. лат. Мученичество М. было переведено на греч. язык, возможно, монахом аббатства *Гроттаферрата*, т. к. из этого мон-ря происходит единственная известная рукопись греч. текста (Vat. gr. 1608, XI в.; см.: *Franchi de'Cavalieri*. 1962. P. 57–58). Сюжет Мученичества М. практически полностью повторяется в Мученичестве св. Приски (за исключением имен императоров-гонителей и рассказа о погребении мученицы; см.: *Franchi de' Cavalieri*. 1962. P. 58–60). Вероятно, лат. Мученичество М. было составлено в Риме не ранее VIII в. (*Amore*. 2013. P. 299), но не позднее IX в., т. к. к этому времени относится самая ранняя рукопись, в к-рой содержится одна из редакций Мученичества (BHL, N 5588; ркп.: Vat. Reg. Christin. lat. 516).

Согласно лат. Мученичеству (BHL, N 5587), в 4-й год правления имп. Александра Севера усилилось гонение на христиан. Был издан указ о том, что христиане обязаны под страхом смертной казни приносить жертвы языческим богам. Среди высших сановников, активно преследовавших христиан, были комит Виталий, кубикуларий Басс и доместик Гай. Однажды, придя в некую церковь в Риме, они увидели молившуюся там вместе со слугами М., к-рая принадлежала к знатному рим. роду (ее отец трижды был консулом) и была *диакониссой*. М. доставили во дворец, а затем повели в храм Аполлона, где она в присутствии императора, высших сановников и жрецов должна была принести жертву идолам. По молитве святой произошло землетрясение, статуя Аполлона и часть храма рухнули, под их обломками оказались жрецы и мн. язычники. Обитавший в идоле демон с криком обратился в бегство, и слышавшие его голос неверующие, удивляясь, восславили истинного Бога христиан. Император приказал бить М. по щекам и разрывать ей веки железными крюками, но вскоре все 8 палачей стали просить прекратить пытки, т. к., по их словам, невидимые другим ангелы избивали их и они испытывали бóльшие страдания, чем христианка. М. молилась за мучителей, после чего раздался голос с небес; все палачи уверовали во Христа и открыто исповедали Его. Тогда Александр приказал жестоко пытать их, а затем отрубить 8 новообращенным христианам головы, что и было исполнено 17 нояб. На следующий день император вновь попытался принудить святую совершить жертвоприношение. После ее отказа он приказал обнажить деву и наносить ей раны по всему телу, но вместо крови полилось молоко, а вокруг распространилось сильное благоухание, словно от сосуда с благовониями. Затем М. крестообразно растянули на земле и долго избивали палками, так что сменилось неск. пар центурионов, наносивших удары мученице. Но и на этот раз палачи попросили императора прекратить пытки, т. к. они сами получали ответные удары от невидимых ангелов. Святую заключили в тюрьму. На следующий день император послал за ней трибуна Лимения, к-рый не смог привести М. во дворец. Войдя в темницу, он почувствовал сильное благоухание и увидел М. на троне в окружении мужей в белых одеждах. Деву с трудом вывели из темницы и доставили к храму Артемиды, чтобы там она принесла жертву. Когда М. вошла в храм, обитавший в нем демон издал крик; по молитве святой раздался гром, заблистали молнии, с неба снизошел огонь, к-рый истребил жрецов и мн. других находившихся в храме язычников, а статуя Артемиды рухнула. Имп. Александр Север отдал М. префекту Юстину, к-рый повелел изранить тело мученицы мечами и вырвать ей сосцы железными крюками, а затем бросить в темницу. На др. день святую привели в цирк и бросили на растерзание огромному льву. Зверь не причинил деве вреда и вместо этого умертвил сановника Евмения. М. заключили на 2 дня в темницу, после чего вновь привели в святилище и за отказ принести жертву идолам подвергли новым мучениям: ее тело раздирали железными крюками, затем М. бросили в огонь, однако начался сильный дождь и пламя погасло, а мн. присутствовавшие при пытках язычники погибли. После этого М. остригли волосы на голове, т. к. решили, что в них заключается ее магическая сила, и заперли в храме Зевса. Войдя в храм на 3-й день, император, жрецы и народ увидели поверженную статую Зевса и М., сидевшую на троне в окружении хора ангелов, вокруг трона царило дивное благоухание. Тогда император приказал привести М. на городской форум и обезглавить. Еп. Риторий (Реторий) и рим. священники взяли останки М. и с почестями похоронили в саркофаге из оникса; место погребения, называемое «Чудесный сад», находилось в 6-м регионе Рима на Остийской дороге. В тот же день имп. Александр Север, терзаемый скорбью, «словно бешеный пес, стал пожирать свою плоть» и взывать к Богу, раскаиваясь в убийстве М. Он умер в страшных мучениях, а в Риме все услышали глас с небес, осуждавший правителя на вечные муки, после чего

Богоматерь с Младенцем, святыми Мартиной и Агнессой. 1597–1599 г. Худож. Эль Греко (Национальная галерея искусств, Вашингтон)

2030 жителей города уверовали во Христа.

Согласно альтернативной концовке Мученичества, еп. Риторий, скрывавшийся от преследования язычников в катакомбах, нашел при помощи некоего христианина тело М., к-рое охраняли 2 орла, и похоронил его. Впосл. на месте погребения святой был построен храм в ее честь (aedes Martinae honori sacra). По указанию еп. (папы) Антера (235–236) мощи М. и мучеников Конкордия и Епифания были перенесены в Рим и похоронены в некоем саду, где впосл. они были обретены (ActaSS. Ian. T. 1. P. 17–18). По мнению Франки де Кавальери, мч. Конкордий — это сщмч. *Конкордий* Сполетский, память которого в средневек. мартирологах отмечена под тем же числом, что и память М. (1 янв.). Имя мч. Епифания, к-рый неизвестен по др. источникам, могло быть заимствовано из существовавшей в средние века надписи в апсиде ц. Санта-Мартина на Римском форуме (церковь была устроена в здании секретария сената, восстановленном между 412 и 414 префектом Аннием Евхарием Епифанием — CIL. T. 6. Pars. 1. N 1718; см.: *Franchi de' Cavalieri.* 1962. P. 61).

Секретарий сената был переоборудован в ц. во имя М. скорее всего в VII в. Соседняя курия Юлия, в которой проходили заседания сената, была обращена в ц. св. Адриана при папе *Гонории I* (625–638). Согласно свидетельствам XVI в., на мозаике в апсиде ц. во имя М. читалось имя Гонория; т. о., храм мог быть освящен при этом понтифике (*Franchi de' Cavalieri.* 1962. P. 49–50; см. также: *Kalas G.* The Restoration of the Roman Forum in Late Antiquity: Transforming Public Space. Austin, 2015. P. 160–161). Самое раннее упоминание о «базилике св. Мартины» содержится в биографии папы *Адриана I* (772–795), к-рый подарил этому храму шелковый алтарный покров и 3 серебряные «арки». Его преемник *Лев III* починил крышу «базилики блаженной мученицы Мартины, расположенной у Трех Судеб» (LP. T. 1. P. 501, 514). В 1588 г. церковь была передана рим. братству художников (Compagnia dei Pittori), покровителем к-рого был ап. Лука, поэтому впосл. храм именовался в честь святых Луки и М. (Санти-Лука-э-Мартина; существующее здание построено в 1635–1664 по проекту Пьетро да Кортоны; см.: *Krautheimer R. et al.* Corpus basilicarum christianarum Romae. Vat., 1967. Vol. 3. P. 82–86). Во время ремонтных работ была обнаружена крипта, в к-рой находились мощи, принадлежавшие, согласно надпи-

Алтарь с мощами св. Мартины в ц. Санти-Лука-э-Мартина в Риме

си на свинцовой табличке, М., Конкордию, Епифанию и др. пострадавшим с ними мученикам (25 окт. 1634). Через 6 дней под алтарем церкви нашли 2 стеклянных сосуда в виде светильников, покрытых свинцовыми пластинами; в них также находились останки святых, но из-за отсутствия надписей их имена установить не удалось. Высказывалось мнение о том, что мощи М. почитались в церкви примерно с XII в. (*Franchi de' Cavalieri.* 1962. P. 61).

Вид ц. Санти-Лука-э-Мартина в Риме. 1635–1664 гг. Архит. П. да Кортона

Вскоре папа Римский *Урбан VIII* (1623–1644) в сопровождении кардиналов посетил церковь и поклонился обретенным мощам. После этого события было принято решение о строительстве нового храма в честь святых Луки и М. (об обретении мощей см.: ActaSS. Ian. T. 1. P. 18–19).

Поминовение М. под 1 янв. впервые указано в рим. лекционарии типа Λ (ок. 740; см.: *Klauser T.* Das römische Capitulare evangeliorum. Münster, 1972². S. 59). Под этой же датой имя мученицы содержится в нек-рых поздних (IX в.) списках Иеронимова мартиролога. Память М. под 1 янв. отмечена в «исторических» мартирологах IX в. (Флора Лионского, Адона Вьеннского, Узуарда); Адон Вьеннский включил в составленный им мартиролог сказание о М., составленное на основе Мученичества. В кон. XIII в. поэт Гуго фон Лангенштайн, рыцарь Тевтонского ордена, изложил предание о мученичестве М. в поэме «Мартина» на средневерхненем. языке (изд.: Martina von Hugo von Langenstein / Hrsg. A. von Keller. Stuttg., 1856). В Римском Мартирологе под 1 янв. указано поминовение мученицы, под 30 янв.— память обретения ее мощей. В совр. редакции Римского Мартиролога память М. отмечена под 30 янв. с упоминанием о том, что папа *Домн* (Дон; 676–678) посвятил ей базилику на Римском форуме (MartRom (Vat.). P. 117).

В вост. традиции почитание М. не получило распространения; ее память отсутствует в визант. синаксарях, в совр. греч. церковных календарях, а также в календаре РПЦ.

Ист.: BHG, N 1176; BHL, N 5587–5590h; ActaSS. Ian. T. 1. P. 11–17; MartHieron. P. 19; MartRom. P. 1, 40; MartUsuard. Brux., 1965. P. 152; *Dubois J., Renaud G.* Le martyrologe d'Adon: Ses deux familles, ses trois recensions: Texte et comment. P., 1984. P. 40–41.

Лит.: *Onorati M.* Historia di S. Martina vergine e martire romana. R., 1634; *Quentin H.* Les martyrologes historiques du Moyen Âge. P., 1908². P. 414, 459, 558; MartHieron. Comment. P. 21; MartRom. Comment. P. 2, 41; *Franchi de' Cavalieri P.* S. Martina // *Idem.* Scritti agiografici. Vat., 1962. Vol. 2. P. 49–62. (ST; 222); *Amore A.* Martina // BiblSS. Vol. 8. Col. 1220–1221; *idem.* I martiri di Roma / Ed. A. Bonfiglio. Todi, 2013. P. 299–300; *Halkin F.* Légendes grecques de «martyres romaines». Brux., 1973. P. 12. (SH; 55).

А. Н. Крюкова

МА́РТИНА МАРПРЕЛА́ТА ТРАКТА́ТЫ [англ. Marprelate Contoversy], памфлеты, написанные в XVI в. под псевдонимом автора или группы авторов в форме богословских трактатов и содержащие острую критику англикан. Церкви и духовенства с пуританско-пресвитерианских позиций. Сохранилось 7 памфлетов (предположительно их было больше): «Послание» (The Epistle, окт. 1588), «Мысли

вкратце» (The Epitome, нояб. 1588), «Кое-что о минералах и метафизике» (Certain Mineral and Metaphysical Schoolpoints, февр. 1589), «У вас найдется работа для Купера?» (Hay any Work for Cooper?, март 1589), «Мартин Младший, или Тезисы Мартинианы» (Martin Junior or Theses Martinian, июль 1589), «Мартин Старший, или Обличение Мартина Младшего» (Martin Senior or The Just Censure and Reproof of Martin Junior, июль 1589), «Торжественное заявление Мартина Марпрелата» (The Protestation of Martin Marprelate, сент. 1589).

Среди историков нет общего мнения по поводу предполагаемых авторов трактатов. Наиболее часто в источниках и исследованиях упоминаются имена пуритан Т. *Картрайта* (1535–1603), его единомышленника проповедника Дж. Юдалла (в соч. The State of the Church of England (1590) он высказывает мнение о том, что господствующий церковный строй находится в противоречии с Библией); Дж. *Пенри* (1559–1593), оставившего дневник (The Notebook of John Penrie), к-рый содержит предложения о радикальном церковном переустройстве (на основании чего был казнен), частично совпадающие с текстами памфлетов; Дж. Трокмортона (1545–1601), религ. публициста, члена парламента. Нек-рые исследователи высказывают мнение о причастности К. Марло к написанию памфлетов, объясняя этим преследование поэта со стороны Церкви. В публикации М. М. Т. приняли участие Р. Дадли, гр. Лестер (1532/33–1588), фаворит Елизаветы I (возможно, памфлеты были напечатаны на его средства и в его поместье); Р. Уолдгрейв, королевский печатник, вынужденный впосл. эмигрировать из Англии.

Публикация М. М. Т. стала кульминационным моментом религ. полемики, вызванной т. н. эрой цензуры архиеп. Дж. Уитгифта (1583–1604). Сразу после рукоположения он запретил частную проповедническую деятельность, предписал священникам строгое соблюдение церковной дисциплины и необходимость подтверждения лояльности к королеве, верность положениям *Тридцать девять статей* и «Книге общих молитв». В 1584 г. Уитгифт возобновил деятельность Высокой церковной комиссии, в 1586 г. добился постановления Звездной палаты, к-рым архиепископ был уполномочен контролировать всю печатную продукцию страны. Эти действия вызвали категорическое несогласие со стороны пуритан, и М. М. Т. стали наиболее ярким проявлением пуританско-пресвитерианской оппозиции Уитгифту и англикан. Церкви.

Отрицание авторитета епископата, критика англикан. священства и деспотизма правительства — центральные идеи всех М. М. Т., остроумных и резких, отличавшихся жесткостью высказываний в отношении епископов и богословов: «святое папистское братство», «нетерпимые противники Реформации», «враги Евангелия», «мелкие антихристы, надменные прелаты», «ничтожные завистливые священники» и т. п. Авторы М. М. Т. цитируют Дж. Уиклифа, сравнивают длительно отсутствующих в своем приходе священников с Иудой и Симоном Волхвом, утверждают, что все гос. акты и постановления в области церковного устройства, если они не основаны на Свящ. Писании, внушены диаволом.

Тем не менее М. М. Т. предлагают компромисс на следующих условиях: слово Божие должно проповедоваться по всей Англии; должна быть предоставлена свобода выступлений против церковных злоупотреблений, облачений и др. «папистских пережитков», отраженных в «Книге общих молитв»; не должны преследоваться те, кто не согласны с установленным порядком, и не следует называть их «анабаптистами, схизматиками, пуританами, врагами государства и подвергать за пустяки отлучению от Церкви». Если епископы и архиепископ не примут эти условия М. М. Т., то те, кто составили трактаты и их единомышленники, готовы перейти к решительным действиям, чтобы навредить прелатам (to mar a prelate) посредством издания книг, где будут преданы огласке все их «антихристианские» деяния.

Полемические М. М. Т. вызвали широкий резонанс в Англии и получили известность на всех уровнях общественной иерархии. Реакцией королевы на столь радикальные идеи стала «Прокламация против известных мятежных и раскольнических книг и клеветы» (A Proclamation against certaine seditious and Schismatical Bookes and Libels, 13 февр. 1589): «...в последние годы личности, враждебные королеве и установленному церковному порядку, замыслили, написали, издали и тайно распространили мятежные, раскольничьи книги и др. фантастические писания, содержащие ошибочную доктрину, заведомо неверную, позорящую государство, выступающую против благочестивой реформации религии и церковного управления, установленного законом». Активное противодействие распространению трактатов оказал Р. Банкрофт (епископ Лондонский, 1597–1604, архиепископ Кентерберийский, 1604–1610), сумевший установить местонахождение подпольной типографии и давший показания в Звездной палате против задержанных по этому делу. 9 февр. 1589 г. он прочитал проповедь («A Sermon Preached at Paules Crosse», опубл. в 1589), содержащую ответы авторам памфлетов.

В 1589 г. был опубликован анонимный трактат «Ум Мартина Монта» (Martin's Month's Mind; нек-рые исследователи приписывают трактат Т. Нэшу), направленный против М. М. Т. и начавший т. н. войну трактатов. В нем говорилось, что все зло — с севера (ab aquilone omne malum); вероятно, автор хотел связать М. М. Т. с сочинениями шотландцев-пресвитериан. Ответом на сатиры стало также «Предостережение людям Англии» (Admonition to the People of England, 1589), написанное Т. Купером, еп. Уинчестерским (упом. в одном из памфлетов).

Впосл. власти привлекли к полемике известных писателей — Дж. Лили (Pappe with an hatchet, alias a figge for my Godsonne, 1589), Нэша (The Anatomie of Absurditie, 1589), Р. Грина (Quip for an Upstart Courtier, 1592), получивших от архиепископа Кентерберийского и правительственных кругов задание вступить в лит. полемику с авторами М. М. Т. Пародией на Марпрелата, возможно, был образ малограмотного, но исполненного рвения сельского свящ. Оливера Путаника в комедии У. Шекспира (симпатизировавшего католикам) «Как вам это понравится» (1599).

Во время Английской революции М. М. Т. не только были переизданы (1641, 1643), но и стали образцом для подражания. Так, в 1645 г. были опубликованы 4 трактата, подписанные «Yongue Martin Marpriest». Трактаты сыграли значительную роль в оформлении и распространении пресвитерианских идей и как образцы блестящей англ. сатиры оказали влияние на лит-ру елизаветинской эпохи.

Ист.: An Epistle to the Terrible Priests of the Convocation House by *Martin Marprelate, Gentleman*. L., 1843²; A Second Admonition to the Parliament // Puritan Manifestoes: A Study of the Origin of the Puritan Revolt / Ed. W. H. Frere, C. E. Douglas. L., 1907. P. 79–133; An Admonition to the Parliament // Ibid. P. 1–39; The *Marprelate* Tracts, 1588–1589 / Ed. W. Pierce. Leeds, 1967; The *Martin Marprelate* Tracts: A Modernized and Annotated Ed. / Ed. J. L. Black. Camb., 2008.

Лит.: *Maskell W.* A History of the «Martyn Marprelate Controversy» in the Reign of Queen Elizabeth. L., 1845; *Потехин А. Н.* Очерки из истории борьбы англиканства с пуританством при Тюдорах: (1550–1603). Каз., 1894; *Arber E.* An Introductory Sketch to the Martin Marprelate Controvesy, 1588–1590. Westminster, 1895; *Pierce W.* An Historical Introduction to the Marprelate Tracts. L., 1908; *Wilson J. D.* The Marprelate Controversy // Cambridge History of English Literature / Ed. A. W. Ward, A. R. Waller. Camb., 1909. Vol. 3. P. 425–452; *McKerrow R. B.* The Marprelate Controversy // The Works of *Thomas Nashe*. Oxf., 1958. Vol. 5. P. 34–65; *McGinn D.* John Penry and the Marprelate Controversy. New Brunswick (N. J.), 1966; *Dexter H. M.* The Martin Mar-prelate Controvessy // *Idem*. The Congregationalism of the Last Three Hundred Years as Seen in its Literature. N. Y., 1970ʳ. P. 132–252; *Хозиева Т. Х.* Атрибуция авторства анонимных памфлетов Мартина Марпрелата методом моделирования точек в N-мерном пространстве. Владикавказ, 1995; *Black J.* The Retoric of Reaction: The Martin Marprelate Tracts (1588–1589), Anti-Martinism, and the Uses of Print in Early Morden England // The XVIth Century J. Kirksville, 1997. Vol. 28. N 3. P. 707–725; *Васильева З. В.* Пуританизм в эпоху Елизаветы I: Становление и развитие // Вестн. С.-Петербургского ун-та МВД России. 2015. № 4(68). С. 37–43.

Н. А. Смирнова

МАРТИ́НИ Симоне [итал. Simone Martini] (ок. 1284, Сиена, Италия — 9.07.(4.08.) 1344, Авиньон, Франция), итал. живописец, крупнейший мастер сиенской школы, один из лучших европ. живописцев периода интернациональной готики. Точных сведений о дате и месте его рождения и годах ученичества нет. Традиционно считалось, что он был учеником Дуччо, однако сходство его ранней манеры с живописью главы сиенской школы является поверхностным. Согласно другой версии, восходящей к «Жизнеописаниям» Дж. Вазари, в юности он был связан с Джотто (*Vasari*. 1878. P. 546); в то же время изысканная декоративность стиля М. свидетельствует о знакомстве с заальпийским придворным искусством.

Корпус работ М. сравнительно невелик, и восстановить хронологию его раннего творчества затруднительно. Уже первое датированное его произведение, фреску «Маэста», написанную в 1315 г. на торцевой стене зала Совета (позднее — зал Мапамондо) сиенского Палаццо-Пубблико, можно считать работой сложившегося мастера. М. развивает ключевую для сиенской культуры иконографию, восходящую к монументальному алтарю работы Дуччо, установленному в городском соборе в 1311 г. (Музей собора, Сиена), но интерпретирует ее по-своему оригинально. Сцена заключена в орнаментальную раму, плоскую подобно ковру, на к-рой помещены медальоны с погрудными изображениями благословляющего Христа и пророков Исаака, Моисея, Давида и Иакова (вверху), евангелистов (по углам), святых и учителей церкви, а также двуликой жен. фигуры, к-рая держит в руках скрижали с перечислением десяти заповедей и семи таинств и символизирует Ветхий и Новый Заветы. Вторая, внутренняя, рама имитирует каменный резной карниз; данная в перспективном сокращении, она вводит зрителя в иллюзорное пространство сцены, где под балдахином на троне с островерхой спинкой восседает Богоматерь, фланкированная 2 группами ангелов и святых. В сравнении с алтарем Дуччо М. расположил фигуры менее строго и симметрично, ярче выделил индивидуальные черты персонажей: их фигуры тяжеловаты, но раскованны в движениях, их пластика полностью подчиняется стройному ритму гибких певучих линий, к-рый выдержан во всех частях композиции. Перед Божией Матерью, к-рую почитали как покровительницу Сиены, преклоняют колена св. патроны города — Кресцентий, Виктор, Савиний и Ансан; на ступенях Ее трона — надпись, прославляющая принципы

«Маэста».
1315 г.
Фреска зала Совета Палаццо-Пубблико в Сиене

доброго правления в 2 стихотворных строфах, составленных в духе Франческо Петрарки и поэтов «нового сладостного стиля»; на раме изображены гербы Сиены и Анжуйского королевского дома. Помещенная на стене городского дворца сцена величания Божией Матери приобретает прежде всего политическое, гражданственное звучание (*Cairola, Carli.*

«Алтарь Людовика Тулузского».
1317 г.
(Национальный музей Каподимонте, Неаполь)

1963. P. 92). В 1321 г. М. собственноручно реставрировал фреску; следы стороннего вмешательства заметны на новом тонком слое штукатурки, нанесенном на лики Божией Матери, Младенца, святых Екатерины, Варвары, Ансана, Кресцентия и 2 ангелов, преподносящих Богоматери цветы (*Iidem*. 1963. P. 78–85).

Второй важнейшей подписной работой М. является «Алтарь Людовика Тулузского» (1317, Национальный музей Каподимонте, Неаполь), созданный по заказу его брата и наследника Роберта Анжуйского для неаполитанской ц. Сан-Лоренцо-Маджоре. По-видимому, алтарь был исполнен сразу после канонизации Людовика (7 апр. 1317), отрекшегося от неаполитанской короны в Монпелье в 1296 г. и год спустя принесшего монашеские обеты, хотя идентификация автора алтаря с неким «Симоне Мартини, рыцарем» (Symone Martini milite), к-рый упоминается в не-

аполитанских источниках того времени (*Gozzoli, ed.* 1970. P. 83), скорее всего ошибочна. Строго фронтальное изображение Людовика, неподвижно сидящего на троне, противопоставлено оживленным сценам из его Жития, изображенным на пределле. Левой рукой Людовик коронует своего коленопреклоненного брата — т. о. подчеркнуты тема преемственности власти Анжуйской династии и факт небесного заступничества царственного святого за королевский дом. М. тщательно передает фактуру тканей роскошного восточного ковра, а также контраст нищенской монашеской рясы Людовика с застегнутой поверх нее богатой драгоценной епископской мантией, который стал выразительной метафорой личности короля-францисканца (*Eadem.* 1970. P. 86).

Фрески капеллы св. Мартина Турского в Нижней ц. Сан-Франческо в Ассизи, раскрытые ок. 1800 г., были приписаны М. лишь в XIX в. Их заказчик, францисканец Дж. Партино да Монтефьоре, кардинал Сан-Сильвестро и Сан-Мартино-аи-Монти и вкладчик ассизской церкви, изображен склонившим колена перед св. Мартином в тимпане над входом в капеллу, внутри готической лоджии. Скорее всего капелла была основана в 1312 г., когда кардинал посетил Ассизи по возвращении из Венгрии, однако датировка росписей, к-рые целиком исполнены рукой одного мастера, является предметом споров. Наиболее часто их относят ко времени до 1319–1322 гг., но не ранее 1317 г., т. к. в них присутствует изображение св. Людовика Тулузского (*Eadem.* 1970. P. 90–91). Э. Карли датировал их 1324–1336 гг. (*Carli.* 1956. P. 31). Ф. Болонья, указав, что изображение короля-францисканца выполнено позднее остальных фресок, настаивал на ранней датировке (сер. 10-х гг. XIV в.) и отмечал значительное влияние Джотто, к 1307 г. окончившего росписи в капелле св. Николая здесь же, в Нижней ц. (*Bologna.* 1965. P. 6–9). Й. Пёшке, однако, предложил вернуться к приблизительной датировке 1322 г., принимая во внимание развитый характер архитектурной декорации и зрелость стиля художника (*Poeschke.* 2003. S. 143). Для итал. искусства история св. Мартина была редкостью, и М., как и в случае с алтарем только что прославленного св. Людовика Тулузского, самостоятельно со-

Отказ св. Мартина от оружия. Фреска капеллы св. Мартина Турского Нижней ц. в Ассизи. Ок. 1317–1322 гг.

здал его иконографию. Житийный цикл, основанный на тексте «Золотой легенды» блж. Иакова из Варацце, включает 10 эпизодов: «Св. Мартин и нищий (Разделение плаща)», «Сон св. Мартина», «Посвящение св. Мартина в рыцари», «Отказ св. Мартина от оружия» (в нижнем ярусе), «Чудо с огнем», «Воскрешение ребенка», «Чудо во время мессы», «Сон св. Амвросия», «Смерть св. Мартина», «Погребение св. Мартина» (в верхнем ярусе и на сводах). На откосах входной арки помещены фигуры святых Антония, Франциска Ассизского, Марии Магдалины и Екатерины Александрийской (сев. склон), Людовика Французского, Людовика Тулузского, Клары и Елизаветы Венгерской (юж. склон); в простенках между окнами на юж. стене — изображения св. отшельников, епископов и воинов, в т. ч. вмч. Георгия. М. с увлечением использовал в росписях бытовые детали, особенности национальных костюмов и итал. моды 20-х гг. XIV в., светские и церковные церемонии своего времени, балансируя между монументальностью и полновесностью образов в духе Джотто, влияние к-рого он очевидно преодолевал, и элегантностью и умиротворенностью стиля сиенской школы. Сохранившаяся синопия к сцене со св. Мартином и нищим (сокровищница ц. Сан-Франческо, Ассизи) свидетельствует об уверенности и о мастерстве М. как рисовальщика. Вероятно, вскоре после 1322 г. М. исполнил фрески в сев. рукаве трансепта Нижней ц. На тисненом золотом фоне изображена Богоматерь с Младенцем и 2 св. королями; на примыкающей стене, будто в лоджии, на небесно-синем фоне помещены разделенные легкими витыми колоннами фигуры святых Франциска Ассизского, Людовика Тулузского, Елизаветы Венгерской, Клары и Людовика Французского.

Больше сведений сохранилось о жизни и творчестве М. в 1320–1335 гг. В 1324 г. он женился на сестре своего помощника, живописца Липпо Мемми, Джованне, и купил дом в Сиене; в 20-х гг. XIV в. много работал по заказам городского самоуправления, в частности, исполнил Распятие (1321) и алтарь для зала Девяти в Палаццо-Пубблико (оба не сохр.). Между 1330 и 1333 гг. датируется фреска с изображением капитана Гвидориччо да Фольяно перед битвой при Монтемасси, написанная М. при участии ассистентов на стене зала Маппамондо, напротив «Маэсты». Всадник, невозмутимо восседающий на коне, в амуниции к-рого представлены геральдические цвета, напоминает античные конные монументы; его фигура возвышается над беспрецедентным в сиенском искусстве панорамным пей-

«Благовещение со святыми Ансаном и Маргаритой». 1333 г. (Галерея Уффици, Флоренция)

зажем с видами 2 крепостей и военного лагеря, чьи оборонительные сооружения воспроизведены детально. В 1331 г. М. специально ездил обследовать замки Арчидоссо, Скансано и Пьяно. Значительно хуже сохранилась фреска в зале Совета с изображением Христа в окружении херувимов (*Cairola, Carli.* 1963. P. 102–103), стилистически примыкающая к «Благовещению со св. Ансаном и св. Маргаритой» (1333, Галерея Уффици, Флоренция; совместная работа М. и Мемми). Шедевр готической живописи, это произведение

предназначалось для капеллы Сант-Ансано в Сиенском соборе, где и хранилось до XVII в. Особенностью этого полиптиха, редкой для искусства Треченто, является размещение в средней части не иконного образа, а повествовательной сцены, трактованной чрезвычайно эмоционально. Текст ангельского приветствия, начертанный на золотом фоне, будто летит через пустое пространство, оставленное между фигурой арх. Гавриила и темным, будто сжавшимся силуэтом Богоматери, готовой отвернуться и боязливо запахивающей плащ.

К частным заказам того периода относятся образ ап. Иоанна Богослова (1320, Институт изящных искусств Барбера, Бирмингем) и алтарь блж. Агостино Новелло (1324, Национальная пинакотека, Сиена). М. вновь выступает в качестве создателя иконографии недавно умершего (в 1309) южноитал. праведника. Полиптихи, созданные М. для церквей Центр. Италии (Сант-Агостино в Сан-Джиминьяно (Музей Вальраф—Рихарц, Кёльн; Музей Фицуильяма, Кембридж; итал. частное собрание), Сан-Доменико (1324, Музей собора, Орвието), Санта-Мария-деи-Серви (Музей Изабеллы Стюарт Гарднер, Бостон) и Сан-Франческо в Орвието (Музей собора, Орвието), Санта-Катерина в Пизе (ок. 1319/20 г., Национальный музей Сан-Маттео, Пиза)), свидетельствуют о его необычайной изобретательности в этом достаточно монотонном жанре. Монументальный пизанский алтарь производит целостное впечатление, невзирая на архаичную дробную структуру, обилие архитектурных членений и многочисленность персонажей. Фигуры персонажей, представленные в разном масштабе, трактованы вариативно, но почти все они представлены с книгами или со свитками в руках, что согласуется с дидактическими задачами доминиканского ордена.

Один из самых востребованных и состоятельных художников Сиены, М. не позднее 1336 г. вместе с женой и братом без видимых причин (возможно, из-за угрозы эпидемии чумы) уехал в Авиньон. Заказов от папского двора он, по-видимому, никогда не получал, а его единственной масштабной работой стали росписи портика городского собора Нотр-Дам-де-Дом, созданные по заказу кард. Джакомо Гаэтани Стефанески (фрагменты — Папский дворец, Авиньон). На юж. стене притвора помещалась сцена битвы вмч. Георгия с драконом (разрушен в 1828), на северной — «Чудо Андреа Корсини», эпизод, происшедший в 1333 г., в тимпане — «Мадонна Смирение» (Madonna dell'Umiltà) с донатором. Самым известным произведением, созданным М. в Авиньоне, является фронтиспис к рукописи Вергилия, принадлежавшей Петрарке (Ambros. S. P. 10/27a, 1338), к-рый был дружен с художником. Миниатюра имеет аллегорический характер и содержит множество реминисценций из позднеантичной книжной иллюстрации; на ней присутствуют сам Вергилий, изображенный в минуту поэтического озарения, Сервий, его комментатор, и 3 фигуры, к-рые олицетворяют его поэмы или их адресатов — «Энеиду» (воин), «Эклоги» (пастух) и «Георгики» (крестьянин). Авиньонскими годами традиционно датируются подписной образ «Христос среди учителей» (1342, Художественная галерея Уокера, Ливерпуль), миниатюрная доска с изображением св. Владислава (ц. Санта-Мария-делла-Консолационе, Альтомонте), портреты Лауры, возлюбленной Петрарки, и кард. Наполеоне Орсини, а также разрозненный диптих со сценой Благовещения (1340–1344, Национальная галерея, Вашингтон; ГЭ), созданный самим М. или его братом Донато (*Кустодиева.* 2011. С. 206–209). Т. н. Антверпенский полиптих, или «Полиптих Орсини» (ныне в разных собраниях: Королевский музей изящных искусств, Антверпен; Картинная галерея, Берлин; Лувр, Париж), непривычно пестрый и эмоциональный для манеры М., также принято относить к этому периоду.

Ап. Иоанн Богослов.
1320 г.
(Ин-т изящных искусств Барбера, Бирмингем)

В творчестве М. выкристаллизовался язык готической живописи: на смену отдельным готическим элементам, включенным в традиционные для сиенского искусства византийские формулы, пришел новый стиль, в котором приведены в равновесие материальное, натуралистическое и возвышенное. Ценность гибкой певучей линии изображения и изысканного силуэта персонажей сочетается с осязательной трактовкой объемов; изящество и тщательная отделка деталей, оживленный, почти хроникальный характер повествования и внимание к совр. реалиям — с грацией и лиризмом, благодаря к-рым сформировалось представление о М. как об аристократичном, о рыцарственном, куртуазном мастере. После отъезда М. из Сиены творчество братьев Пьетро и Амброджо Лоренцетти доминировало в местной художественной школе, однако совершенство техники М., по мнению сиенцев, оставалось непревзойденным, как отмечено, в частности, в «Комментариях» Лоренцо Гиберти (Lorenzo Ghibertis Denkwürdigkeiten. 1912. P. 40–42). Полиптихи М. продолжали служить образцом для художников XIV в., а его присутствие в Авиньоне имело принципиальное значение для развития готической живописи в Провансе, Каталонии, во Фландрии и в Богемии.

Пресв. Богородица.
Фрагмент диптиха «Благовещение».
1340–1344 гг.
(ГЭ)

Ист.: *Vasari G.* Le vite de' più eccellenti pittori, scultori ed architettori / Ed. G. Milanesi. Firenze, 1878. Vol. 1; Lorenzo Ghibertis Denkwürdigkeiten: (I commentarii) / Hrsg. von J. von Schlosser. B., 1912.
Лит.: *Paccagnini G.* Simone Martini. Mil., 1955; *Carli E.* Sienese Painting. L., 1956; *eadem.* La pittura senese del Trecento. Mil., 1981; *Cairola A., Carli E.* Il Palazzo Pubblico di Siena. R., 1963; *Bologna F.* Gli affreschi di Simone Martini a Assisi. Mil., 1965; *Contini G., Gozzoli M.C.* L'opera completa di Simone Martini. Mil., 1970; *De Benedictis C.* La pittura senese, 1330–1370. Firenze, 1979; *Os H.W.* Sienese Altarpieces, 1215–1460. Groningen, 1984. Bd. 1; *Martindale A.* Simone Martini. Oxf., 1988; *Jannella C.* Simone Martini. Königstein im Taunus, 1989; *Leone De Castris P.* Simone Martini: Cat. completo dei dipinti. Firenze, 1989; *eadem.* Simone Martini. Mil., 2003; *Luzi M.* Viaggio terrestre e celeste di Simone Martini. Mil., 1994; *Pierini M.* Simone Martini. Cinisello Balsamo, 2000; *Calabrese O.* Duccio e Simone Martini: La Maestà come manifesto politico. Mil., 2002; *Norman D.* Painting in Late Medieval and Renaissance Siena (1260–1555). New Heaven, 2003; *Poeschke J.* Wandmalerei der Giottozeit in Italien, 1280–1400. Münch., 2003; *Bellosi L.* Il pittore oltremontano di Assisi: Il gotico a Siena e la formazione di Simone Martini. R., 2004; *Кустодиева Т. К.* Итал. живопись XIII–XVI вв.: Кат. коллекции / ГЭ. СПб., 2011.

М. А. Лопухова

МАРТИНИА́Н (Михаил Стомонахов; ок. 1400, дер. Березники Сямской вол. (ныне Березник Вологодского р-на и обл.) — 12.01.1483, Ферапонтов в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-рь), прп. (пам. 12 янв., 7 окт.— обретение мощей, в 3-ю Неделю по Пятидесятнице — в Соборе Вологодских и в Соборе Новгородских святых, 6 июля — в Соборе Радонежских святых), Белозерский, основатель Вожеозерского (Чарондского) Преображенского монастыря (впосл. в честь Нерукотворного образа Спасителя), игумен *Ферапонтова Лужецкого в честь Рождества Пресв. Богородицы* и *Троице-Сергиева* мон-рей, книгописец. Источником биографических данных о М. являются Житие святого, составленное к церковному Собору 1547 г. (или 1549 ?), а также Житие прп. Кирилла Белозерского, написанное со слов М. Пахомием Сербом, летописи, рукописи М. и акты. Известно ок. 17 списков Жития М., к-рые можно разделить на 2 редакции. Одна из них представлена единственным списком — Волоколамским (РГБ. Вол. № 564. Л. 223–248, кон. XVI — нач. XVII в.; копия с первоначального варианта Жития). Др. списки относятся ко 2-й распространенной редакции. Волоколамская редакция отразила известия кратких летописцев типа Кирилло-Белозерского (ср.: ПСРЛ. Т. 23. С. 190). Она содержит также небольшой текст: «Сказание о начале святыя обители сия и о преподобнем Ферапонте». Несмотря на то что в нем кратко говорится о создании Кириллова, Ферапонтова и можайского Лужецкого мон-рей, по существу этот текст представляет собой родословие князей Можайских-Верейских, при дворе которых оно, вероятно, и было составлено. Вторая редакция дополнена сведениями из летописей, восходящих к Московскому великокняжескому летописному своду 1479 г.; скорее всего, дополнения были сделаны по Воскресенской летописи, один из списков которой находился в то время в Ферапонтовом монастыре.

Прп. Мартиниан Белозерский. Храмовая икона из ц. прп. Мартиниана Белозерского Ферапонтова мон-ря. 1838 г. (КБМЗ, Музей фресок Дионисия)

Вопрос о взаимоотношении редакций решается на основании фрагмента Жития, озаглавленного «О благословлении митрополита Макария». Здесь повествуется о том, как ферапонтовский игум. Гурий, к-рый должен был доставить Жития святых Ферапонта и М. в Москву, опоздал на Собор, поэтому только на следующем Соборе подвижники были причислены к лику святых. Исходя из содержания этого фрагмента первичной следует признать Волоколамскую редакцию. Вторая редакция была создана вскоре после Волоколамской: судя по водяным знакам ее древнейшего списка — не позднее 60-х гг. XVI в. (РНБ. Соф. № 467. Л. 49–98). Житие прп. Мартиниана включено в агиографический сборник Германа (Тулупова; РГБ. Троиц. I. № 696. Л. 1–74 об., 20–30-е гг. XVII в.) и Четьи-Минеи свящ. Иоанна Милютина (ГИМ. Син. № 801. Л. 395–466 об., сер. XVII в.).

Особенностью Жития М. является его композиционная связь с Житием Ферапонта Белозерского. Житие Мартиниана (в распространенной редакции) содержит сведения о преставлении прп. Ферапонта, о канонизации обоих святых и включает Похвалу этим святым. В ранних списках Житие М. помещено сразу за Житием прп. Ферапонта.

Преподобные Ферапонт и Мартиниан, в молении Богоматери с Младенцем на престоле. Икона. XVII в. (до 1673) (КБМЗ)

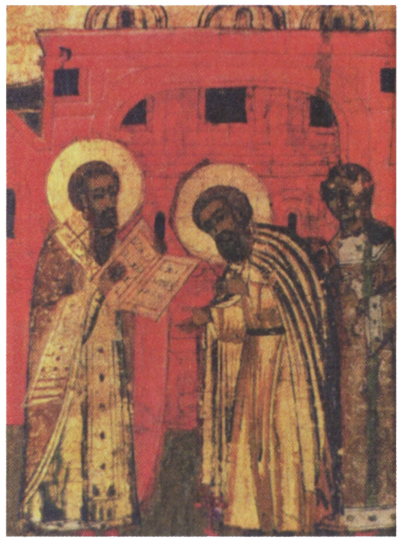
К текстам 2-й редакции приписаны Чудеса святого, их количество варьируется в разных списках от 9 (РНБ. Соф. № 467) до 15 (РНБ. Погод. № 739). В них повествуется об исцелениях больных, чаще всего жителей близлежащих сел.

М. посвящены 2 службы, первоначальная существует в 2 вариантах. Первая, вероятно, была составлена одновременно с созданием Жития или вскоре после этого (древнейший список: РНБ. Соф. 467, не позднее

60-х гг. XVI в.). Поскольку автор упоминает о мощах святого, можно сделать вывод, что службу написали в Ферапонтовом мон-ре. По мнению А. Н. Кручининой, образцом для нее, с т. зр. жанровой композиции и в текстуальном отношении, послужили службы прп. Кириллу Белозерскому (*Кручинина*. 1998. С. 13). Автором или распевщиком распространенного варианта этой редакции службы М. был клиросный дьячок Иосиф (Оска) Иванович Попов, что следует из записи на единственном известном в наст. время нотированном списке кон. XVII в.: РНБ. Кир.-Бел. № 772/1029. Л. 2, 112. Текст распространенной редакции увеличился почти втрое за счет включения в него стихир Великой вечерни.

В 30-х гг. XVII в. в Ферапонтовой обители была составлена 2-я служба прп. Мартиниану (автор обращается к собравшимся в соборе Рождества Богоматери для празднования памяти святого, упоминает его раку). Самый ранний список: РГБ. Троиц. I. № 628 (Трефологий). Л. 33–67. В орфографии этого списка проявляется такая фонетическая особенность, как цоканье, что позволяет предположить белозерское происхождение автора. Возможно, им был ферапонтовский игум. Матфей, возглавлявший мон-рь в 1624–1625 гг. Поскольку в службе говорится о чудесах святого, вероятно, она связана со 2-й, распространенной редакцией Жития. Обе службы принадлежат Бденной редакции, т. е. состоят из Малой и Великой вечерни, утрени с каноном и литургии. В отличие от ранней службы в новой помещены сразу 2 канона. В рукописи Трефология из собрания ТСЛ находится запись, относящаяся к канону, посвященному М.: «Се творение Матфея инока» (РГБ. Троиц. I. № 628. Л. 33). Это позволило В. О. Ключевскому предположить, что автором всего агиографического цикла, посвященного преподобным Ферапонту и М., был ферапонтовский инок Матфей. Однако инок Матфей, сочинивший службу святому, жил в XVII в., а первоначальная служба и Житие созданы в сер. XVI в., поэтому установление личности автора нуждается в дополнительном исследовании.

Михаил род. в семье крестьян Стомонаховых. Дата рождения устанавливается предположительно, поскольку в Житии сказано, что он



Поставление прп. Мартиниана Белозерского во игумена Ферапонтова мон-ря. Фрагмент иконы «Преподобные Ферапонт и Мартиниан в житии». 1732 г. Иконописец мон. Феодосий (КБМЗ, Музей фресок Дионисия)

принял монашеский постриг в юном возрасте, а прожил в иночестве более 70 лет. Родители Михаила привели сына в обитель к прп. *Кириллу* Белозерскому. Местное же предание сообщает, что он сам прямо с поля, где боронил с отцом вспаханную землю, ушел в мон-рь. Преподобный поручил мирскому дьяку Александру (или Алексею) Павлову (в просторечии Олеша Павлов) обучать отрока грамоте. Сохранились рукописи из собрания Кириллова Белозерского мон-ря, часть листов которых написана неким писцом «Олешкои», очевидно учителем М. (сборники: РНБ. Кир.-Бел. № 10/1087, 1446 г.; РНБ. Соф. № 1248, 1441 г.; возможно, также: ГРМ. Др. гр. 12 (Евангелие-тетр), где монограмма писца расшифровывается как «Алексие смереныи»). М. С. Серебрякова отождествила Олешку с Осташем, зятем дьяка Павла из ц. Николы Чудотворца в Олоховском (на правом берегу Шексны, восточнее Ворбозомского оз. и севернее деревень Мигачева и Городища), руке к-рого принадлежит наибольшее число из дошедших до наших дней грамот Кириллова мон-ря начального периода существования обители (АСЭИ. Т. 2. № 11–20, 22, 28; см.: *Серебрякова*. 2006. С. 183). Однако эта т. зр. не получила поддержки среди исследователей (*Шевченко*. 2014. С. 137; *Шибаев*. 2016). После того как Михаил обучился грамоте, прп. Кирилл постриг его и сделал своим келейником. Свое послушание новоначальный монах проходил в хлебне и поварне. Через некоторое время прп. Кирилл позволил М. жить вместе с братией и рукоположил его в диаконы. М. совершал богослужения со своим духовником, посвящал много времени переписыванию книг. Сохранились рукописи, в создании к-рых он принимал участие, что устанавливается по монастырскому описанию XV в., а также по собственноручным припискам М.: РНБ. Кир.-Бел. № 19/ 1096 (Богородичник, 1-я четв. XV в.); ГРМ. ДР. гр. № 14 (Канонник, 1423 г.; на л. 215 подпись М.); ГИМ. Муз. № 3711 (Канонник, 1-я четв. XV в.). Эти рукописи относятся к раннему периоду деятельности М. в качестве переписчика, когда он подвизался в Кирилловом Белозерском мон-ре. По предположению М. А. Шибаева, М. был писцом Духовной грамоты прп. Кирилла (ныне: КБМЗ). После преставления прп. Кирилла († 1427) он ушел на оз. Воже (в Чарондской округе), где основал на острове пустынь с ц. в честь Преображения Господня (в 1630 была построена новая ц. в честь Нерукотворного образа Спасителя, поэтому мон-рь позже стал известен как Спасский).

Продолжая традиции своего учителя прп. Кирилла, М. положил начало формированию книжного собрания небольшого северного мон-ря. Помимо Жития на это указывает «Переписная книга Вожеозерского Спасского монастыря» 1707 г. По свидетельству первоначальной редакции Жития, М. провел на оз. Воже ок. 10 лет. Первая датированная грамота, в которой он назван игуменом Ферапонтова мон-ря, относится к 1437/38 г. (АСЭИ. Т. 2. № 322). Эта грамота предоставляла на 20 лет налоговые и судебные льготы населению купленной М. пустоши у Тупика на Сороярe. Князь верейский и белозерский Михаил Андреевич пожаловал обители также право на беспошлинную торговлю рыбой «во всей... вотчине» и на ее ловлю монастырскими старцами и «людьми» «на Белеозере, и на Прутьище на Осиновом, и в Шоксне, и что у них в езех участки» (АСЭИ. Т. 2. № 318. С. 301). По др. грамоте кн. Михаил Андреевич пожаловал игумену большое количество пустошей: «...на Ципине Онтушовская

пустошь, да Ефимьевская пустошь, да Федкова пустошь Горняя, да на Бородаве Волкова пустошь, да Кнышовская пустошь, да в Зазерницах Гридиньская пустошь, Давыдковская пустошь, да Зиновова пустошь, да Пиласова пустошь, да Гриди Черного пустошь, да Уломские пожни, да и что к тем пустошем потягло...» (АСЭИ. Т. 2. № 321. С. 303). Князь позволил призывать на те места людей из «иного княженья, а не из нашия вотчины, из великого княжения», а также заселять их «откупленными» крестьянами. Он освобождал переселенцев на 10 лет от выплаты дани и любых пошлин — «ни городное дело, ни ям, ни подводы, ни писчая белка, ни иные никоторые пошлины», а также от суда своих волостелей и тиунов, «опричь душегубства». По др. грамоте Михаил Андреевич разрешил жителям монастырского с. Крохина чистить болото напротив их села (Там же. № 320). Во время игуменства М. делали вклады и др. вотчинники: «по душе» Олферия Елцина были вложены пустоши Ситцкие и Тщанникова, «закосы на Ергобой речке» и Порозобицкие пожни. Роль М. в экономической и духовной жизни мон-ря была настолько велика, что «Ферапонтова пустынь» стала называться «Мартемьяновым монастырем» (АСЭИ. Т. 2. № 159, 236, 329).

Титульный лист Жития прп. Мартиниана Белозерского. Нач. XVIII в. (РНБ. Погод. 739. Л. 1)

Особое значение для карьеры М. сыграли политические события сер. XV в. В окт.— 1-й пол. нояб. 1446 г. он благословил вел. кн. *Василия II Васильевича* Тёмного на борьбу с сославшим его в Вологду кн. *Дмитрием Георгиевичем* Шемякой. Житие М., пересказывая летописную ст. «О выпущении Василия Темного Шемякой», сообщает о паломничестве Василия II не только в Кириллов, но и в Ферапонтов мон-рь, а также о том, что именно М. (а не игумен Кириллова Белозерского монастыря Трифон) благословил великого князя на борьбу с Шемякой.

Вновь заняв московский престол, Василий II в дек. 1447 г. поставил М. игуменом Троице-Сергиева монастыря и избрал его своим духовным отцом (известны жалованная грамота Василия II троицкому игумену М. на с. Нефедьевское от 4 дек. 1447 г., послание русского духовенства кн. Дмитрию Шемяке от 29 дек. 6956 (1447) г., подписанное троицким игуменом М. (АИ. Т. 1. № 40), и жалованная грамота вел. кнг. Софии Витовтовны на имя ферапонтовского игумена М. от 4 авг. 6956 (1448) г. (АСЭИ. Т. 2. № 323), из чего исследователи делают вывод, что нек-рое время М. совмещал игуменство в 2 обителях (*Голубцов И. А.* Хронологическая справка // АСЭИ. Т. 1. С. 765)). М. вел активную хозяйственную деятельность. Бóльшая часть актового материала представляет собой вкладные грамоты разных собственников (АСЭИ. Т. 1. № 194, 196, 204, 206, 208, 209). В купчей грамоте М. перечислены приобретенные у Г. Ф. Муромцева вотчинные села с деревнями и пустошами в вол. Воре Московского у. (Там же. № 205). Серпуховский кн. Василий Ярославич, брат жены Василия II Марии Ярославны, дал М. грамоту, по к-рой жители монастырских сел в его вотчине, в Дмитровском у., освобождались от торговых пошлин. Василий II дал жалованные грамоты на села, пустоши, солевые варницы в различных уездах: Угличском, Переяславском, Новоторжском, Владимирском, Суздальском, Ростовском, а также у Соли Переяславской и Соли Галицкой (Там же. № 192, 195, 197, 199, 200, 221, 225, 243, 245). Великий князь пожаловал также игумену М. право на беспошлинный провоз соли из монастырских варниц в Нерехте по территории всего княжества (Там же. № 202), на рыбную ловлю братии приписного Рождественского мон-ря на Прилуке в Угличском у. с запрещением княжеским бобровникам въезжать в монастырь и его деревни (Там же. № 215), на «конское пятно» (пошлина уплачивалась за «пятнание», т. е. за клеймение лошадей при купле-продаже; Там же. № 226). По грамоте Василия II от 4 дек. 1447 г. жителям дарованных им сел предоставлялись льготы по выплате дани: старожильцам на 5 лет, пришлым на 7 лет, а переселенцам из др. княжеств на 10 лет (Там же. № 192). По грамоте 1448/49 г. население жалованных сел Шухобалово и Микулинское в Суздальском у. также освобождалось от налогов, а игумен должен был платить в казну «с тѣх селъ з году на год оброком по полутора рубля московъских на Рожество Христово» (Там же. № 221. С. 156). Известны пожертвования на имя игумена М. от лица вел. кнг. Софии Витовтовны (Там же. № 217, 218, 237, 239). Василий II нередко защищал интересы игумена М., например, в споре о границах владений между мон-рем и городецким вотчинником Иовом Сыроедовым: «Говорил ми здѣсе игумен Троицькои Мартинианъ, что деи въступаешся в их воды и в лѣсы. А ты бы въ их воды, и в лѣсы, и въ их люди, и въ их людей уходы не въступался. А ходил бы еси по старинѣ, как было преж сего» (АСЭИ. Т. 1. № 203. С. 144–145). Со своей стороны М. поддерживал Василия Тёмного в политическом отношении. В грамоте рус. духовенства от 29 дек. 1447 г., обличающей Дмитрия Шемяку, имя М. стоит 1-м в списке игуменов монастырей (АИ. Т. 1. № 40). По мнению Н. С. Борисова, охлаждение отношений между Василием Тёмным и М. наступило после того, как в Москве узнали об отравлении Шемяки (*Борисов.* 2000. С. 138). После июля 1453 г. великий князь перестал называть в своих грамотах троицкого игумена по имени. Некоторые эпизоды Жития М., в частности рассказ «О некоем болярине», свидетельствуют о независимой позиции святого по отношению к великому князю. Василий Тёмный просил М. вернуть уехавшего от него боярина. Но когда тот возвратился, положившись на поручительство М., великий князь повелел заключить боярина в оковы. Рискуя навлечь на себя гнев Василия II, старец не побоялся заступиться за боярина, и великий князь был вынужден освободить наказанного.

Господь Вседержитель с предстоящими св. царевичем Димитрием, вмц. Екатериной, преподобными Кириллом Белозерским, Сергием Радонежским, Ферапонтом и Мартинианом Белозерскими. Икона. Кон. XVII в. (КБМЗ)

В ряде Чудес прп. Сергия Радонежского, сохранившихся в сборниках XVII в., повествуется о событиях, происходивших в Троицкой обители во время игуменства М.: в рассказах о старце Тимофее, о Маркелле Сурмине, об инокине Маремиане из Коломны, отроках Симеоне и Афанасии и др. (опубл.: *Клосс.* 1998. С. 441–453). Чудо о Дмитрии Ермолине повествует об отце знаменитого московского купца и архитектора В. Д. Ермолина, к-рый принял постриг с именем Дионисий в Троицком мон-ре, но вел себя в обители неподобающим образом: сквернословил, нарушал монастырский устав, выказывал неверие в чудеса прп. Сергия. Во время литургии он внезапно стал недвижим и онемел, хотя прежде был «многоречист», владел греческим и половецким языками. Мон. Дионисий выздоровел только после того, как игумен М. по просьбе его сына Василия и братьев Петра и Афанасия отслужил над больным молебен у раки прп. Сергия. Деятельность М. в Троице-Сергиевом мон-ре связана с написанием неск. книг: РГБ. Троиц. I. № 16, 762, 167 (см.: *Терентьева (Шевченко).* 1991. С. 286–295), однако атрибутировать их М. можно с меньшей долей вероятности, чем кирилловские рукописи.

В период между 3 марта и 22 сент. 1454 г. М. вернулся в Ферапонтов мон-рь, где подвизался уже в должности строителя (*Семенченко Г. В.* О хронологии нек-рых грамот, упоминающих «великого князя» Ивана III Васильевича // АЕ за 1983 г. М., 1985. С. 56). Известна грамота верейского и белозерского кн. Михаила Андреевича, посланная им в Волок Словенский своему волостелю Ф. К. Монастырёву в ответ на жалобу ферапонтовского игум. Иоакима и старца М. В ней князь разрешал принимать пришедших в эту волость крестьян-серебреников из принадлежавших Ферапонтову мон-рю деревень только в течение 2 недель до осеннего Юрьева дня и недели после него (АСЭИ. Т. 2. № 326, 1455–1467 гг.).

В последнее время некоторыми исследователями дискутируется вопрос о принадлежности руке М. ряда кодексов: ГРМ. БК 3268 (т. н. Христофорово Евангелие; см.: *Турилов.* 2003. С. 167. Сн. 12); РГАДА. Оболен. № 76 (Псалтирь); РГБ. Фадеев. № 56 (Апостол); ГРМ. ДР. гр. № 17 (Псалтирь; см.: *Турилов.* 2004. С. 376, 388. Сн. 45; *Шибаев.* 2014. С. 118, 120–121). Шибаевым высказано предположение о наличии почерка М. еще в 2 сборниках: КБМЗ. № 403; РНБ. Кир.-Бел. № 19/1258. М. использовал разные типы письма, что определялось назначением переписываемых им книг: торжественным полууставом, близким к уставу, он писал богослужебные книги, беглым полууставом — тексты, предназначенные для келейного чтения. Один из текстов, написанных беглым полууставом, заканчивается припиской, в к-рой М. зашифровал свое имя цифровой тайнописью (РНБ. Кир.-Бел. № 19/1096. Л. 155 об.). Из сохранившихся нескольких рукописей становится ясно, что он поручал своим ученикам копирование книг. М., заметивший способности писца Василия Мамырева, рекомендовал его Василию II в качестве каллиграфа и тем самым способствовал его карьере; в дальнейшем Мамырев занимал важные посты в администрации великого князя и играл значительную роль в гос. делопроизводстве (*Шевченко.* 2014. С. 31–32).

Рака, фелонь и подризник прп. Мартиниана Белозерского. (КБМЗ, Музей фресок Дионисия)

Среди учеников М. были Ростовский архиеп. *Иоасаф (Оболенский)*, прп. *Кассиан* Грек Учемский, блж. *Галактион* Белозерский. М. не был простым копиистом рукописных книг, он оказал значительное влияние на книжную культуру своего времени. М. сотрудничал с выдающимся книжником *Евфросином* Белозерским, который в своей работе использовал тексты, написанные М. Наставления прп. Кирилла в пересказе М., письменно зафиксированные Евфросином, стали, вероятно, основой начального фрагмента «Предания старческого новоначальному иноку» (*Шевченко.* 2014. С. 146). М. способствовал общерус. канонизации преподобных Кирилла Белозерского и Сергия Радонежского, состоявшейся к 1448 г. (*Сизова.* 2010. С. 80–89). Возможно, он предоставил Евфросину тексты тропарей, написанных к канонизации прп. Сергия Радонежского (*Шевченко.* 2016). Рассказы М. могли послужить основой для составления Чудес прп. Сергия Радонежского в первоначальной редакции 1449 г. Существует обоснованное мнение о том, что источником повествования о смерти Дмитрия Шемяки в Ермолинской и Львовской летописях, восходивших к независимому от великокняжеского летописания Кирилло-Белозерскому своду, были сведения, полученные от М. (*Бобров А. Г.* Ранний период биографии кн. Ивана Дмитриевича, священноинока Евфросина Белозерского: (опыт реконструкции) // КЦДР: Кирилло-Белозерский монастырь. 2008. С. 122).

Последние годы жизни преподобный тяжело болел, не мог ходить, и монахи носили его в храм. Преставление М. отмечено в 2 Кириллo-Белозерских летописчиках (РНБ. Погод. № 1554. Л. 19 об.; № 1571. Л. 125; опубл.: *Зимин А. А.* Краткие летописцы XV–XVI вв. // ИА. 1950. Вып. 5. С. 3–31). Преподобный был погребен у ц. Рождества Пресв. Богородицы. В 1502 г., во время росписи Рождественского собора, иконописец *Дионисий* изобразил М. вместе с прп. Ферапонтом на фреске внеш-

Церковь прп. Мартиниана Белозерского в Ферапонтовом мон-ре. 1640–1641 гг. Фотография. 2013 г.

ней юж. стены собора, над местом захоронения святого (*Бочаров Г., Выголов В.* Вологда, Кириллов, Ферапонтово, Белозерск. М., 1979[3]. С. 293).

В 1513 г. в Ферапонтовом мон-ре при погребении архиеп. Иоасафа (Оболенского) обнаружили мощи М.; вероятно, тогда же положили их под спуд. Над мощами установили деревянную раку, украшенную медальонами, в которых излагались отрывки из житийных Чудес святого. В XVII в. рака была поновлена, в 1640–1641 гг. над местом погребения М. поставили каменную церковь «во имя преподобнаго и чюдотворца Мартинияна». Согласно монастырской описи 1665 г., в храме находилась «рака древяна резная, золочена сусальным золотом, в кругах выписано из жития его, около раки решетка железная с яблоки, все лужено. А поверх раки образ чюдотворца Мартинияна, обложен серебром басмен, золочен, венец и гривна серебряны, а резныя золочеными, покров — бархат темно-синий гладкой. Да у гробницы же лампада медная на железном поддоне. Да по правую сторону царских дверей образ Живоначальные Троицы на золоте, образ местной преподобнаго чюдотворца Мартинияна в деянии на золоте» (РНБ. Q. IV. 398).

Канонизация святого подтверждена включением его имени в Соборы Вологодских (установлен в 1841) и Новгородских (установлен ок. 1831, возобновлен в 1981) святых, а также в Собор Радонежских святых, установленный в 1981 г. 6–7 окт. 1913 г. в Ферапонтовом монастыре проходило празднование 400-летия обретения мощей М., всенощное бдение и литургию совершил еп. Кирилловский Иоанникий (Дьячков). 19–20 окт. 2013 г. в Вологодской епархии праздновалось 500-летие обретения мощей преподобного. Торжественное богослужение проходило в ц. М., его возглавил архиеп. Вологодский и Великоустюжский *Максимилиан* (Лазаренко; ныне архиепископ Песоченский и Юхновский). В самый день праздника состоялся многолюдный крестный ход. К празднованию были приурочены 12-е Ферапонтовские чтения. До наст. времени в Музее фресок Дионисия (Ферапонтово) хранятся подризник и фелонь, принадлежавшие М.

Изд.: Житие и подвиги прп. отца нашего Мартиниана Белозерского // Ферапонтовский сб. М., 1991. Вып. 3. С. 377–400; Житие Мартиниана Белозерского / Публ.: Е. Э. Шевченко // Преподобные Кирилл, Ферапонт и Мартиниан Белозерские. СПб., 1993. С. 234–309, 319–323; Житие, Чудеса и Службы, посвященные Мартиниану Белозерскому // *Шевченко Е. Э.* Прп. Мартиниан, Белозерский чудотворец. СПб., 2014. С. 214–351.

Лит.: *Макарий (Миролюбов), архим.* Описание Ферапонтовой волости // Вестн. РГО. СПб., 1854. Кн. 4. Ч. 11. Отд. 2. С. 129–152; *Варлаам [Денисов], архим.* Обозрение рукописей собственной б-ки прп. Кирилла Белозерского // ЧОИДР. 1860. Кн. 2. Отд. 3. С. 1–69; *Бриллиантов И. И.* Ферапонтов Белозерский ныне упраздненный мон-рь, место заточения патриарха Никона. СПб., 1899. С. 15–65; *Кадлубовский А.* Очерки по истории древнерус. литературы житий святых. Варшава, 1902. С. 165; *Вздорнов Г. И.* Искусство книги Др. Руси. М., 1980. С. 127–130. № 107, 109, 110; *Терентьева (Шевченко) Е. Э.* Источники и редакции Жития Мартиниана Белозерского // Древнерус. литература: Источниковедение. Л., 1984. С. 149–155; *она же.* Житие Мартиниана Белозерского // СККДР. 1988. Вып. 2. Ч.1. С. 297–299; *она же.* Мартиниан Белозерский // Там же. 1989. Вып. 2. Ч. 2. С. 104–106; *она же.* Книжник XV в. Мартиниан (Кирилло-Белозерский, Троице-Сергиев, Вожеозерский и Ферапонтов мон-ри) // КЦДР: XI–XVI вв. 1991. С. 283–299; *она же.* Прп. Мартиниан, Белозерский чудотворец. СПб., 2014; *она же.* К вопросу об общерусской канонизации прп. Сергия Радонежского // Чтения по истории и культуре древней и новой России: Сб. мат-лов VIII чтений. Ярославль (в печати); *Клосс Б. М.* Избранные труды. М., 1998 Т. 1: Житие Сергия Радонежского; *Ключевский.* Древнерусские жития. 1998. С. 272–273; *Кручинина А. Н.* Служба прп. Мартиниану Белозерскому в рукописях XVI–XVII в. // Петербургский муз. архив. СПб., 1998. Вып. 2. С. 12–23; *Борисов Н. С.* Иван III. М., 2000; *Турилов А. А.* Мастер Яковишко — малоизвестный новгородский книгописец сер. XV в. // Хризограф. М., 2003. С. 165–182; *он же.* К истории б-ки и скриптория Кирилло-Белозерского мон-ря в 1-й трети XV в. // ДРИ. СПб., 2004. [Вып.:] Искусство рукоп. книги. Византия. Древняя Русь. С. 373–390; *Серебрякова М. С.* Жития преподобных Кирилла и Ферапонта как ист. источник сведений об основании белозерских монастырей // ТОДРЛ. 2006. Т. 57. С. 180–189; *Сизова Е. А.* Память о прп. Мартиниане Белозерском. М., 2010; *Шибаев М. А.* «Древние» фрагменты в сборниках Ефросина // КЦДР: Книжники и рукописи Кирилло-Белозерского мон-ря. СПб., 2014. С. 114–123; *он же.* Дьяк Олешка Павлов и книгописное дело в Кирилло-Белозерском мон-ре в 1-й пол. XV в. // Вестник ВолГУ. Сер. 4: История, регионоведение, междунар. отношения. 2016. № 4 (в печ.).

Е. Э. Шевченко

Иконография. Сохранившиеся изображения М. сравнительно немногочисленны. Несмотря на локальность существующей традиции, иконография святого хорошо разработана. М. изображают старцем в традиц. одеждах преподобного (ряса, мантия, схима, куколь), однако детали его внешности варьируются: борода может быть округлой или заостренной, волосы — кудрявыми или прямыми длинными. Эта неоднородность зафиксирована в иконописных подлинниках (под 11 янв.), где облик М. уподобляется облику разных святых: «Всем подобием аки Кирилл Белозерский, а инде пишет аки Сергий Радонежский» (ИРЛИ (ПД). Бобк. № 4. Л. 64 об., XVII в.); «Сед, брада Власиева, ризы преподобническия» (Там же. Перетц. № 524. Л. 110 об., 30-е гг. XIX в.); «...брада аки Власиева... инии пишут ризы поповския» (*Филимонов.* Иконописный подлинник. С. 43).

Основы иконографии святого заложил мастер *Дионисий*, к-рый выполнил 1-е изображение М. на юж. фасаде собора Рождества Пресв. Богородицы Ферапонтова мон-ря в 1502 г., задолго до его офиц. канонизации. Роспись, первоначально располагавшаяся снаружи, над местом погребения М., после строительства ц. во имя М. оказалась на ее внутренней сев. стене. Фреска упомянута в описи 1-й четв. XVIII в., где сообщается, что над ракой святого находились образы «пречистые Богородицы Печерские», а также преподобных Ферапонта Белозерского и М. (*Малкин.* 1985. С. 177–178). На фреске изображены архангелы Михаил, Гавриил и свт. Николай Чудотворец в молении Пресв. Богородице (не сохр.), а по сторонам трона Божией Матери представлены фигуры коленопреклоненных М. (лик утрачен) и прп. Ферапонта, причем местоположение фигуры М. совпадает с изголовьем его погребения. По мнению А. С. Преображенского,

данная сцена, символически изображает вручение насельников обители в лице ее основателей попечению Божией Матери и обнаруживает тесную связь с одним из наиболее развернутых вариантов визант. надгробного портрета (*Преображенский.*

Архангелы Михаил и Гавриил, свт. Николай Чудотворец, преподобные Ферапонт и Мартиниан Белозерские в молении. Фреска на юж. фасаде собора Рождества Пресв. Богородицы Ферапонтова мон-ря. 1502 г. Мастер Дионисий

2005. С. 192). Несмотря на фрагментарную сохранность фрески, можно понять, что М. представлен с непокрытой головой (куколь откинут на плечи), волосы имеют цвет золотистой охры; скорее всего преподобные были изображены без нимбов (*Он же.* 2010. С. 401). Облачение М. выполнено в серо-зеленых и охристо-желтых тонах полупрозрачными красочными слоями. Известно, что к моменту приезда Дионисия в монастырской ризнице находилась священническая одежда М. из некрашеного льна (подризник и фелонь сохр. до наших дней, КБМЗ), к-рая могла повлиять на выбор Дионисием колористического решения одежд святого.

Согласно описи ризницы 1673 г., в ней хранились ризы М. «...полотенные, оплечье камочка лазоревая, около риз опушено крашениною» (КБМЗ. ОПИ. РК 91. Л. 27 об.). В ц. во имя М. у раки находился также посох святого «березовой, подсошник железной» (Опись 1747 г.; ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 1663. Л. 74 об.). К 1860 г. подризник и фелонь М. перенесли к раке и хранили вместе с посохом, причем последний указан в описи, как сделанный из орехового дерева (НГОМЗ. ОПИ. № 10601. Л. 27).

Вторым фресковым образом святого является композиция в арке малого пролета св. врат Успенского Кириллова Белозерского мон-ря. На ее зап. склоне сохранилось изображение М., исполненное в 1585 г. мон. Александром с учениками Емельяном и Никитой. Подвижник представлен в рост, правой рукой благословляет, в покровенной левой держит свернутый свиток. Фигура М. имеет удлиненные пропорции; выразителен лик с некрупными чертами и высоким лбом. Эти стилистические признаки выдают знакомство мастера с живописью Дионисия: художник явно ориентировался на фреску в Ферапонтовом мон-ре, в т. ч. он повторил цвет одежд преподобного.

М. вместе с преподобными Кириллом Белозерским, Кириллом Новоезерским и Ферапонтом изображен на прориси с иконы XVI в. «Белозерские чудотворцы» (РГИА. Ф. 835. Оп. 4. № 96. Л. 108; *Маркелов.* Святые Др. Руси. Т. 1. С. 137). Святой показан фронтально со свернутым свитком в руках, его лик имеет общие черты с ликом стоящего рядом прп. Кирилла Белозерского (высокий лоб, короткие волосы, округлая борода).

Икона «Преподобные Ферапонт и Мартиниан Белозерские» (XVII в., КБМЗ) замыкала местный чин иконостаса собора Рождества Богородицы слева, согласно описи 1747 г. (ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. № 1663. Л. 59 об.— 60). Святые представлены в молении образу Божией Матери с Младенцем Христом, сидящей на престоле, окруженном ангелами. На М. коричневая мантия, охристая ряса, черно-зеленая с красными крестами схима, куколь лежит на плечах. Графичная разделка складок одежд с мелким, дробным рисунком характерна для стилистики XVII в. У М. широкая окладистая борода и короткие волосы. Живопись личного выполнена в средневек. традиции: по подкладочному слою красной охры идут охристо-оливковые высветления. Пряди волос, борода, веки тронуты короткими тонкими линиями оживки, черная опись подчеркивает брови, глаза и усы. Композиция иконы восходит к изображению над захоронением М., сохранив симметрию ее центральной части с образами Божией Матери с Младенцем Христом на престоле в типе «Печерская», архангелов и преподобных Ферапонта и М. В верхней части крупным уставом написаны имена святых. Ниже, между ликами, мелкой скорописью подписано: «Белозерские чудотворцы».

Бо́льшая часть сохранившихся до наших дней образов М. находилась в ц. во имя М., построенной в Ферапонтовом мон-ре в 1641 г. Самая ранняя монастырская опись (1664) фиксирует, что иконостас имел «двери царские, сень и столбцы писаны на золоте», справа, 2-й в ряду стояла икона «Прп. Мартиниан в житии» (ГАВО. Ф. 883. Оп. 1. № 40. Л. 16) — 1-я известная житийная икона святого. В описи 1747 г. эта икона упомянута в связи с ее поновлением: «Образ преподобного Мартиниана чудотворца в чудесех вновь поновлен...» (ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. № 450. Л. 32–35). По монастырской описи 1826 г., житийная икона М. оставалась на прежнем месте, но позже, в сер. XIX в., по-видимому, была перенесена в иконостас ц. Благовещения и упомянута как «Образ в чудесех преп. Мартиниана, на коем венец и цата серебряные позолоченые» (ГАВО. 1147. Оп. 2. № 1177. Л. 6 об.). Тогда же в ц. во имя М. икона «Преподобные Кирилл, Ферапонт и Мартиниан Белозерские и Кирилл Новоезерский» (ГАВО. Ф. 1173. № 80. Л. 6–6 об.) замыкала ряд с левой стороны.

Вероятнее всего, разработанная программа клейм иконы «Прп. Мартиниан в житии» послужила источником для житийного цикла М. на иконе «Преподобные Ферапонт и Мартиниан в житии», написанной мон. Феодо́сием в 1732 г. (КБМЗ). По монастырской описи 1747 г., икона находилась справа от царских врат, была 4-й от середины (ГАВО. Ф. 496.

Преподобные Ферапонт и Мартиниан Белозерские в житии. Икона. 1732 г. Иконописец мон. Феодосий (КБМЗ, Музей фресок Дионисия)

Оп. 1. № 1663. Л. 59 об.). После частичной перестройки иконостаса в 1751 г. этот образ вместе с упомянутой иконой XVII в. «Преподобные Ферапонт и Мартиниан Белозерские» поместили по краям местного чина (Опись 1751 г.; РНБ. F. IV. 752. Л. 6 об.— 7 об.). На житийной иконе фигура М. в среднике выглядит более крупной и слегка сутуловатой по сравнению с фигурой прп. Ферапонта; выразительность облику придают окладистая борода и сросшиеся у переносицы брови, лик написан традиционно: охрения по оливково-зеленому санкирю, на щеках — яркая подрумянка, бледно-голубыми мазками тронуты волосы и боро-

да подвижника. На М. темно-коричневая мантия с разделкой складок черными линиями, зеленый с красными крестами параман и откинутый на плечи куколь. Особенностью иконы является троеперстный жест правой руки М., обращенный к Пресв. Богородице (в изводе «Тихвинская», что связано с особым покровительством иконы северорусским землям). Прочтение клейм начинается в центре верхнего регистра. В клеймах иконы представлены исторические лица того времени: прп. Кирилл Белозерский, вел. кн. Василий II на фоне архитектуры красных и зеленых палат; в живописи активно использовано серебро с разделкой складок черными, графичными линиями, колорит составляют желтый, охристый, оливково-зеленый и золотой цвета. Иконописец работает открытым цветом, не ставя целью получить градации оттенков, и лишь вводит белильные переходы от линии к цвету основы для тонового разнообразия, но и они работают как графический прием. Надписи клейм (всего 22) житийного цикла М. выполнены на опуши белилами: «И приведоша сродники святого отрока Михаила к преподобному Кириллу и моли его дабы принял его в обитель. Он же прия его»; «Преподобный Кирилл отдаде отрока святаго Михаила грамоте учит»; «Преподобный Кирилл постриже святаго отрока Михаила и нарече имя ему Мартиниан»; «Поставление преподобного Мартиниана во дияконы»; «Прииде преподобный Мартиниан на остров Воже езеро и возлюби место и постави ту келейцу. Потом братию совокупи и обитель постави»; «Прииде преподобный Мартиниан в Ферапонтов манастырь и прия его игумен с радостию и благослови его»; «Поставление преподобного Мартиниана во игумены»; «Прииде преподобный Мартиниан игуменом в Ферапонтов манастырь и благослови и довольно учи их братию»; «Прииде великий князь Василий Темный с Вологды в Ферапонтов монастырь срете его игумен Мартиниан со крестом вне монастыря с великою честию»; «Преподобный Мартиниан, проуведе свое отшествие к Богу и позва братию всю и благослови их и наставляа их довольно»; «Преставление преподобнаго отца нашего Мартиниана». В клеймах житийного цикла образ М. приобретает черты своего учителя — прп. Кирилла Белозерского: приземистая фигура, крупная голова, округлая борода (ср. с иконой прп. Кирилла Белозерского, 1424–1448, ГТГ). Образцом для композиции средника послужила появившаяся ранее в иконостасе собора икона XVII в. (общий колорит одежд, жесты рук, сходство в графическом решении свитков (при их различной форме), а также идентичность в расположении надписей и в их масштабе). Прототипом для общей композиции по числу клейм, расположению образа Божией Матери «Одигитрия», портретному сходству монахов могла быть псковская икона XVII в. (или подобная ей) «Святые Ефросин Псковский, Иоанн Богослов, Савва Сербский, Савва Крыпецкий, с житием Саввы Крыпецкого» (*Силина*. 2013. С. 30).

Возможно, небольшая икона «Преподобные Ферапонт и Мартиниан» 1-й четв. XVIII в. (КБМЗ) также была написана мон. Феодосием и находилась в вотчинной ц. Ризоположения (с. Бородава близ Ферапонтова мон-ря). У М. округлая с проседью борода, слегка вьющиеся волосы, на нем темно-коричневая мантия и охристая ряса. М. левой рукой указывает на образ Божией Матери «Знамение» в верхней части иконы, а правой — на пустынную местность перед ним. Особенностями иконы являются передача складок рясы, противоречащих форме (идут не по форме бедер, а как бы навстречу), и фон, на к-ром представлены подвижники (дугообразный горизонт коричневого позема подчеркнут белой линией, а зеленоватое, высветленное белилами «небо» затемнено к нижнему краю).

Образ М. включен в композиции предстоящих и припадающих избранных святых. Так, на иконе «Богоматерь с предстоящими» (кон. XVII — 1-я пол. XVIII в., КБМЗ) М. изображен по пояс в правой группе, во 2-м верхнем ряду. Его лик легко узнаваем: высокий лоб и слегка вьющиеся волосы, тронутые сединой. На иконе «Собор Белозерских чудотворцев» (нач. XVIII в., ЦМиАР) М. представлен вверху группы святых, в правой части, рядом с ним — преподобные Кирилл и Ферапонт Белозерские, а также Нил Сорский. Правой рукой М. имеет

Прп. Мартиниан Белозерский. Фрагмент иконы «Собор Белозерских святых». Нач. XVIII в. (ЦМиАР)

нословно благословляет, левой указывает на Пресв. Богородицу. Лик написан охристо-белильными высветлениями с подрумянкой по оливковому санкирю. На иконе «Спас Всемилостивый, с предстоящими и припадающими» (2-й пол. XVIII в., ВГИАХМЗ) М., изображенный в легком повороте влево, расположен между вмч. Димитрием Солунским и прп. Петром Афонским.

На прориси с иконы «Русские святые» 1814 г. М. изображен погрудно, в развороте вправо, между преподобными Филиппом и Ферапонтом Белозерскими (см.: *Маркелов*. Святые Др. Руси. Т. 1. С. 453). У М. вьющиеся волосы и округ-

Преподобные Ферапонт и Мартиниан, кончина и обретение мощей прав. Артемия Веркольского. Рождество Пресв. Богородицы. Икона-рама. XVIII в. (ВГИАХМЗ)

лая борода средней длины. На иконе-раме, происходящей из ц. Благовещения г. Вологды (XVIII в., ВГИАХМЗ) и предназначенной для небольшого образа прав. Артемия Веркольского, находится ростовой образ М. и прп. Ферапонта. Вкладчик, вероятно, имел отношение к Ферапонтову Белозерскому мон-рю, т. к. кроме основателей в верхней части доски помещена сцена «Рождество Пресв. Богородицы». Живопись лика М. представляет собой тот стилистический вариант, когда технология личнóго письма упрощается до минимума красочных слоев и контрасты многочисленных оживок и теней лишают образ цельности, делая его декоративным и дробным. На святом темно-коричневая мантия, ряса со складками оливково-охристого цвета, золотистого цвета схима с растительным орнаментом и куколь. Между фигурами святых помещена сцена кончины и обретения мощей прав. Артемия Веркольского. На правом поле иконы Божией Матери «Одигитрия» (XVIII в., ВГИАХМЗ) М. изображен в рост, сутуловатым, с округлой бородой и короткими волосами, в молении Пресв. Богородице.

На иконе «Преподобные Ферапонт и Мартиниан с видом Ферапонтова монастыря» (рубеж XVIII и XIX вв.,

КБМЗ) святые представлены фланкирующими изображение своей обители. В архитектуре мон-ря зафиксированы не сохранившиеся до нашего времени каменные и деревянные постройки, об-

Преподобные Ферапонт и Мартиниан Белозерские с видом Ферапонтова мон-ря. Икона. Рубеж XVIII и XIX вв. (КБМЗ, Музей фресок Дионисия)

несенные бревенчатой крепостной стеной с башнями, вдоль юж. стороны стены расположены братские кельи; к берегу Бородавского оз. причаливает легкое парусное судно с пассажирами на борту, словно напоминая о том времени, когда, переплыв озеро, можно было войти в р. Бородаву, а из нее — в р. Шексну и далее в р. Волгу; на протекающей под монастырскими стенами р. Паске — мост и мельница (прорись с иконы впервые опубликована в кн.: *Бриллиантов.* 1994. С. 248). Приземистая фигура М. прилежно прописана, лик выполнен с соблюдением портретной иконографии и имеет охристые высветления по оливковому санкирю и тонкие, дробные линии оживки. В руках святой держит четки. В верхней части иконы, в облачном сегменте образ Богоматери «Знамение». Серо-голубой фон иконы и живописный, с ослаблением тона в сторону горизонта позем, облака с розоватыми рефлексами заката призваны создать ощущение реального пространства, что свойственно иконописи этого периода. На севере Руси сложение иконографии парного изображения отцов-основателей мон-ря, стоящих по сторонам от обители, было связано с многочисленными образами преподобных Зосимы и Савватия.

Важным иконографическим источником для работавших в мон-ре художников было изображение М. на крышке его раки: в рост, прямолично, в монашеском облачении, со свитком в руке (КБМЗ). Первоначальный образ времени канонизации (сер. XVI в.) не сохранился. Вероятно, в XVIII в. икона была полностью переписана, а в XIX в. дважды поновлена, о чем сообщает Книга расхода денежных сумм от 31 янв. 1825 г.: «...за написание хоругви, за починку в иконостасе образов перед гробницей преподобного Мартиниана и на ней самой, за поправку иконы большой во имя его преподобного... города Кириллова мещанин Иван Васильев получил...» (Книга расхода денежных сумм Ферапонтова мон-ря, 1823–1835 гг. // ГАВО. Ф. 1147. Оп. 2. Д. 473). В 1863 г. белозерский живописец А. Акинин, выполняя большой заказ в мон-ре, вновь поновил икону: «...и вновь в задатку за угодническую поправку 10 р. серебром» (Книга записей расходов Ферапонтова мон-ря, 1851–1878 гг. // ГАВО. Ф. 1173. № 118. Л. 41). На иконе лик М. поновлен масляными красками в академической манере, со свето-теневой моделировкой формы. М. обращен в левую сторону, его вьющиеся волосы и седая округлая борода проработаны тонкими светло-серыми мазками, вероятно, относятся к более ранней темперной живописи XVIII в. Лик несколько крупноват по отношению к нимбу. Возможно, это связано с тем, что первоначально он был меньшего размера и фигура в охристо-коричневой, перехваченной черным поясом рясе имела удлиненные пропорции. Пропорции фигуры святого, силуэтная простота и обобщенность, колористический лаконизм образа М. на крышке раки в стилистическом отношении ближе всего к шитым покрывным пеленам. В левой руке М. свиток с текстом: «Преданиа и чинъ обители сея сохранити и ничто же от чина мирскаго и от устава якоже видесте от насъ тако и творите божия же», что является измененным фрагментом из Жития преподобного (Житие Мартиниана Белозерского. СПб., 1994. С. 278). В частности, житийный текст «от чина монастырского и устава» трактован на свитке М. как «от чина мирского и устава», что исказило первоначальный смысл. В 1859 г. для иконы была выполнена металлическая посеребренная риза (КБМЗ), о чем свидетельствует запись расходной книги за нояб. 1859 г.: «За сделанные ризы на икону преподобного Мартиниана плочено 75 руб. Получил Вязниковский мещанин Иван Иванов Пыпин» (ГАВО. Ф. 1173. № 118). Изображение на ризе повторяет иконный образ, однако текст в свитке изменен на другой, представляющий вариант традиц. обращения основателя мон-ря к братии («не скорбите убо братия мои и не унывайте аще угодна будут дела мои»). В 1838 г. для местного ряда иконостаса ц. во имя М. написан масляными красками его храмовый образ. Известно, что в 1836–1838 гг. ц. во имя М. была «возобновлена, а именно: вместо обветшавшего иконостаса устроен новый и все иконы в оном новые живописные» (Ист.-стат. описание Богородице-Рождественского упраздненного Ферапонтова

Прп. Мартиниан Белозерский. Изображение на крышке раки. Сер. XVI, живопись XVIII, поновления XIX в. Оклад 1859 г. (КБМЗ, Музей фресок Дионисия)

мон-ря, находящегося в Кирилловском у. Новгородской еп., архим., 1856–1860 // НГОМЗ. ОПИ. № 10601. Л. 17 об.). Начиная с сент. 1837 г. иконостасный подрядчик, вологодский цеховой мещанин Николай Милавин получал задаток, а потом и остальные суммы (Книга расхода денежных сумм Ферапонтова мон-ря, 1836–1850 // ГАВО. Ф. 1147. Оп. 2. Д. 765). Вероятно, новый образ М. (как и др. иконы) был заказан подрядчиком вологодскому живописцу. На иконе святой представлен стоящим вполоборота в молении к Господу Вседержителю, изображенному в верхнем правом углу. Идеализированный образ М. несет на себе черты светской романтической живописи с едва уловимыми отголосками позднего провинциального барокко. Его спускающиеся до плеч волосы разделены пробором, вместо схимы — епитрахиль, в руках четки и свиток. Текст на свитке («предания и чинъ обители сея сохраните и ничто же от чина мирскаго и устава якоже видесте от насъ тако и творите божия же») был взят, вероятно, с иконы на раке. Живопись тонкая по исполнению, колорит построен на теплых охристо-коричневых цветах.

Композиция иконы легла в основу росписи на зап. стене ц. во имя М., на-

ходящейся в непосредственной близости от захоронения святого, выполненной в технике масляной живописи худож. Акининым. Известно, что в период с мая 1855 по июнь 1856 г. он работал в мон-ре, расписав ц. во имя М. и трапезную. Впосл. роспись дважды поновляли, причем 1-й раз работы выполнял сам Акинин (*Сарабьянов*. 1988. Вып. 2. С. 87). В росписи представлены преподобные Ферапонт и М. на высоком холме, на противоположном берегу р. Паски, на фоне основанного ими мон-ря с существовавшими на тот период времени зданиями: с 4-скатными кровлями собора и ц. Благовещения, пристройками у Св. ворот и Казенной палатой. Художник передал пейзаж близко к традициям реалистичной живописи: голубое, высветленное к горизонту небо, многообразие оттенков зеленого в трактовке холмов и русла реки. На переднем плане преподобные Ферапонт и М. в молении к несохранившемуся изображению. В облачении святых вместо схимы — епитрахили. Образ М. в стенописи идентичен его образу на храмовой иконе. Опираясь на описание убранства интерьера ц. во имя М.: «При входе по сторонам во весь рост изображены святые угодники. С правой преподобный Мартиниан, с левой преподобный Ферапонт, вверху Господь Вседержитель...» (Ист.-статистическое описание Богородице-Рождественского упраздненного Ферапонтова мон-ря // НГОМЗ. ОПИ. № 10601. Л. 17 об.— 19 об.), можно высказать предположение, что Акинин в верхней (утраченной) части композиции изобразил Христа Вседержителя.

На стенах трапезной и ц. во имя М. в XIX в. располагался житийный цикл

Преподобные Ферапонт и Мартиниан с видом Ферапонтова мон-ря. Роспись на зап. стене ц. прп. Мартиниана Белозерского Ферапонтова мон-ря. 1856 г. Худож. А. Акинин

основателей мон-ря, иконографическим источником к-рого стали клейма иконы мон. Феодосия 1732 г. (к наст. времени частично сохр. только сцены из Жития прп. Ферапонта). Житие М. было представлено в 5 больших и 5 малых изображениях. Фреска Дионисия была записана композицией «Погребение прп. Мартиниана» (Опись 1860 г.; НГОМЗ. ОПИ. № 10601. Л. 19 об.).

Архивные источники свидетельствуют о достаточно развитой иконографии святого, но памятники в большинстве случаев не сохранились. Так, в разное время в ц. во имя М. находились: вкладной образ «пядница в створах, на образе писаны чюдотворцы Ферапонт и Мартиниан, оклад серебряной басмяной, венцы резные, все золочено, а на створех в возглавии Отечество, а по сторонам образы святых» (Опись 1692 г.; ГАВО. Ф. 883. Оп. 1. Д. 78. Л. 33–33 об.); в алтаре выносной запрестольный образ Владимирской иконы Божией Матери, на обороте — Ферапонт, М. и Богоматерь «Знамение в облацех» (Опись 1747 г.; ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 1663. Л. 75); в иконостасе «на одной цке... писанные на красках» образы «преподобнаго Кирилла Белозерского, в возглавии образ Господа Саваофа, да преподобнаго Ферапонта, в возглавии образ Знамения пресвятые Богородицы, да преподобнаго Мартиниана, в возглавии образ Спасов Нерукотворенный» (Опись 1767 г.; РНБ. Ф. 209. № 501. Л. 21 об.). В той же церкви над погребением бывш. архиеп. Иоасафа (Оболенского) (ученика М.) «писан на красках без окладу» образ преподобных «Кирилла, Ферапонта, Мартиниана Белозерских и Кирилла Новоезерскаго» (Там же. Л. 8); по описи 1775 г., возле пономарских дверей располагалась икона «Кирилл, Ферапонт и Мартиниан белозерские чюдотворцы» (РНБ. F. IV. 753. Л. 30 об.).

Образы М. были и в др. монастырских храмах. Так, в ц. Благовещения Пресв. Богородицы самая ранняя икона «Святые Кирилл, Ферапонт, Мартиниан Белозерские и Николай Чудотворец в молении» датировалась 1-й пол. XVI в., (*Сарабьянов*. 1991. Вып. 3. С. 56). В том же храме стояла икона прп. Ферапонта и М., а в примыкающей к церкви трапезной палате у игуменского стола — икона «Рождество Богородицы, Св. Троица, святые Николай Чудотворец, Ферапонт и Мартиниан, Димитрий Солунский» на одной доске (Опись 1673 г.; КБМЗ. ОПИ. РК 91. Л. 23–23 об.).

Согласно описи 1693 г. (ГАВО. Ф. 883. № 78. Л. 27–27 об.), в том же иконостасе находился новый образ «Спаситель с припадающими преподобными Ферапонтом и Мартинианом», выполненный, вероятно, в характерном для XVII в. иконографическом изводе. В нач. XVIII в. после поновлений и перестройки в иконостасе упоминается икона «Белозерские чудотворцы и свт. Николай Чудотворец» (ГАВО. Ф. 496. Оп. 1, № 450. Л. 33–40). Аналогичная икона (или та же самая, но поновленная) «Свт. Николай Чудотворец, преподобные Ферапонт и Мартиниан Белозерские» (КБМЗ) появляется в 50-х гг. XIX в., замыкая собой местный ряд с правой стороны (НГОМЗ. ОПИ. № 10601. Л. 16–17). Преподобные изображены со сложенными на груди руками — правая поверх левой; М. в охристо-коричневой рясе, в епитрахили. Стилистика иконы (трактовка фигур, пропорции ликов и живопись личнóго) указывает на работу худож. Акинина.

В соборе Рождества Пресв. Богородицы также находились неск. несохранившихся икон с изображениями святого. Вероятно, особо значимыми были образы Пресв. Богородицы «Знамение», что тематически соотносилось с росписями Дионисия, где по центральной оси собора были помещены медальоны с изображениями Богоматери «Знамение» и «Воплощение». Так, в описи 1747 г. зафиксирован напротив левого клироса «образ Пресвятыя Богородицы Знамения с венцем, в молении Ферапонт и Мартиниан с венцеми серебряными». Аналогичная икона находилась и в алтаре. Еще один памятник упоминался как «Образ Знамения пресвятыя Богородицы во облацех», свт. Амвросий Медиоланский, преподобные Ферапонт и М. Там же, в алтаре (или над царскими вратами), находился складень из 2 обложенных медью створок. На 1-й — «Предста Царица», на 2-й — «Николай Чудотворец, Петр, Алексий, Иона и Филипп Московские, преподобные Ферапонт и Мартиниан». Кроме этого, в соборе имелась икона «Алексий Божий человек, Ферапонт и Мартиниан» (Опись 1747 г.; ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 1663. Л. 5–68). Большое изображение преподобных в раме (холст, масло) висело в келье настоятеля (Там же. Л. 52).

Свт. Николай Чудотворец, преподобные Ферапонт и Мартиниан Белозерские. Икона из Благовещенской ц. Ферапонтова мон-ря. 50-е гг. XIX в. Худож. А. Акинин (КБЗМ, Музей фресок Дионисия)

В надвратной Богоявленской ц., слева от царских врат, находилась икона

с ростовым изображением М. (КБМЗ). Этот образ упомянут в «Ведомости Ферапонтова монастыря» 1798 г. (ГАВО. Ф. 1173. № 79: Ведомость Ферапонтова монастыря, 1798 г. Л. 10–10 об.). Позже, в 1863 г., образ был поновлен, или скорее всего написан заново маслом худож. Акининым, выполнявшим работы по росписи интерьера церкви (ГАВО. Ф. 1173. № 118. Л. 36 об.— 42). На иконе святой представлен в охристо-оранжевой рясе, черно-коричневой мантии и алой епитрахили. В правой руке М. четки, в левой — развернутый свиток с текстом, начинающимся традиционно: «Не скорбите убо братия моя...» Лик написан в академическом стиле в характерной для худож. Акинина манере: по подкладочному слою, с растяжкой к краям, положены белильно-охристые высветления. Темно-коричневой линией сделана опись бровей, глаз, губ, оживками тронуты нос, лоб и седина в бороде.

Особое значение в развитии иконографии М. имеет включение его образа в деисусные чины (памятники не сохр.). Так, в описи 1747 г. в деисусном чине ц. Благовещения парной к образу прп. Кирилла Новоезерского является икона М. Рядом, в трапезной палате, над игуменским местом, также размещался Деисус, упоминаемый в описи как ветхий (за иконами прп. Ферапонта и М. следовали образы апостолов Петра и Павла). В этой же описи отмечено, что в ц. Богоявления над царскими вратами находились «Образ Спасов Вседержителев, по сторонам образы Пресвятыя Богородицы, Иоанна Предтечи, архангелов Михаила и Гавриила, апостолов Петра и Павла, святителей Григория Богослова, Иоанна Златоустаго, преподобных Ферапонта и Мартиниана» (ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 1663. Л. 78–81). В убранстве настоятельских келий, согласно описи 1775 г., числятся 2 Деисуса на цельных досках. В 1-м за образами апостолов следовали иконы ап. Иоанна Богослова, свт. Николая Чудотворца, преподобных Ферапонта и М., Кирилла Белозерского, Зосимы и Савватия Соловецких и «прочих святых»; 2-й «Деисус с припадающими» «...на одной цке, на нем святых образов Господа Вседержителя, седящаго на престоле, Богоматери и Предтечи, в подножии преподобных Ферапонта и Мартиниана Белоезерских чудотворцев». (РНБ. F. IV. 753. Л. 7 об.). В казначейских кельях в киоте также имелся Деисус на одной доске, где после архангелов Михаила и Гавриила были представлены преподобные Кирилл Белозерский и Кирилл Новоезерский, за ними Ферапонт и М., кроме того, «прочих преподобных» было «два лица» (Там же. Л. 8).

В порядке исключения образ М. помещен в январский минейный цикл иконы годовой Минеи из Ферапонтова мон-ря (XIX в., КБМЗ). Традиционно под 11–12 янв. на минейных иконах представлены прп. Феодосий Великий, вмц. Татиана и между ними прп. Михаил Клопский. Однако на монастырской иконе с подписью «Михаил» вместо прп. Михаила Клопского изображен М. в типичном для него иконографическом изводе: обращенный в левую сторону, сутуловатый, с крупной непокрытой головой, короткими волосами и бородой «аки у Кирилла». М.— в охристой рясе и темной мантии — левой рукой указывает на прп. Феодосия Великого, являющегося духовным ориентиром для всех монашествующих. Примечательно, что имя «Михаил» не противоречит изображению святого, являясь мирским именем М.

Среди произведений декоративно-прикладного искусства с изображением М. сохранилась лишь шитая жемчугом, золотыми и серебряными нитями композиция на бархатной фелони, представляющая основателей Ферапонтова мон-ря на фоне обители в молении образу Божией Матери в облачном сегменте, осеняющем лучами Ферапонтов мон-рь (2-я пол., XIX в. КБМЗ). В верхней части изображения вышитые серебром надписи: «Мир обители твоей даруй», а также «Преп. Ферапо., преп. Мартин». М. представлен со сложенными на груди руками и слегка склоненной головой. Лик и руки — живописные вставки. Фигура М. аналогична рассмотренному выше образу из иконостаса ц. Благовещения. Иконографическим источником для композиции на фелони, вероятно, стали получившие распространение еще в XVIII в. гравюры с изображениями отцов-основателей и их обителей, осененных Славой Божией Матери, Христа или Св. Троицы. Согласно описи 1747 г., в ризнице Ферапонтова мон-ря хранился «покров крашенинной, на нем написан из масла образ преподобнаго Мартиниана» (утрачен) (ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 1663. Л. 103).

Для ц. Благовещения была создана икона «Святые преподобные Ферапонт и Мартиниан» (посл. четв. XIX — нач. XX в., КБМЗ), стоявшая в отдельном киоте перед иконостасом. Святые изображены фронтально; на М. ряса, мантия, схима, голова не покрыта (куколь лежит на плечах). Специфической особенностью живописи является манера нанесения золотых пробелов «в перо». У М. длинные, разделенные на прямой пробор волосы и заостренная борода средней длины. В левой руке держит свернутый свиток. Живопись лика выполнена в средневек. манере: по подкладочному слою поэтапно проложены высветления. Лик имеет характерную для этой технологии подрумянку и короткие оживки динамичных мазков тонкой кисти. Тонкая манера живописи и декор опуши иконы, а также фон, имитирующий дорогой эмалевый оклад, указывают на принадлежность образа к иконописной мастерской одного из сел Владимирской губ.

Преподобные Ферапонт и Мартиниан Белозерские. Икона. Посл. четв. XIX — нач. XX в. (КБМЗ)

К посл. четв. XIX — нач. XX в. относится раздаточная икона «Преподобные Ферапонт и Мартиниан» (КБМЗ), к-рая представляет собой приклеенную на доску и покрытую лаком хромолитографию, выполненную в академической манере. Святые изображены на фоне мон-ря. У М. борода средней длины, немного заостренная, короткие волосы, правой рукой он указывает на прп. Ферапонта. В 1904 г. к открытию Ферапонтова жен. мон-ря была выпущена хромолитография с изображением основателей обители в молитве Господу Вседержителю в верхней части композиции. М. представлен старцем с длинной «власиевой (сщмч. Власия Севастийского.— *Авт.*)» бородой и ниспадающими на плечи седыми волосами. Внизу листа выходные данные: «Дух. ценз. ком. печ. дозв. Москва. 16 сент. 1904 г. Ценз. прот. Петропавлов» (частное собрание).

В описаниях Ферапонтова мон-ря в архивных источниках обязательно отмечены иконы с образами основателей на входах (и выходах) в саму обитель, в ее храмы, кельи и даже конюшни. Святые в этом случае выступают в роли вратарников — охранителей строений своей обители. Так, в ц. во имя М. над церковными дверями «в воннную сторону (наружу.— *Авт.*), в киоте, образ преподобных чюдотворцов Ферапонта и Мартиниана, во облаце Воплощение Сына Божия, на празелени, за слюдой» (Опись 1673 г.; КБМЗ. ОПИ. РК 91. Л. 21 об.). Возле входа в церковь из паперти по сторонам в рост были изображены: «...с правой преподобный Мартиниан, с левой преподобный Ферапонт, вверху Господь Вседержитель...» (НГОМЗ. ОПИ.

№ 10601. Л. 17 об.–19 об.). У входа в надвратную ц. Богоявления (с приделом прп. Ферапонта), на паперти, висела икона «Преподобные Кирилл и Мартиниан Белозерские, Кирилл Новоезерский» (Там же. Л. 79). В соборе Рождества Пресв. Богородицы в описи 1775 г. также зафиксированы на паперти «два образа больших» на холсте — Господа Вседержителя и прп. Ферапонта с М. (РНБ. F. IV. 753. Л. 24). Рядом, в переходах от соборной церкви к Трапезной палате, находилась икона «весьма ветхая» с изображениями Белозерских преподобных Ферапонта, М., Кирилла и Сергия Радонежского, благословляемых Господом Вседержителем «во облаце» (Там же. Л. 28).

Небольшие иконы основателей помещались над входными дверями в монастырские келии. Так, образ святых «на малой цке» висел над входом в казначейскую келью (Там же. Л. 8). В большом пролете св. врат находилась икона, имеющая форму полукруга, с изображениями Нерукотворного образа Спасителя, Рождества, Благовещения и Успения Пресв. Богородицы; по сторонам праздников — фигуры прп. Ферапонта и М.; внизу в углах — сцены из притч об исходе души из тел праведника и грешника (Опись 1673 г.; КБМЗ. ОПИ. РК 91. Л. 26 об.). По описи 1636 г., «на конюшенных воротех три иконы болшие пядницы: образ Спасов Нерукотворенный, да образ страстотерпцев Христовых Флора и Лавра, да образ Пресвятые Богородицы Одигитрия, а на полех преподобных отец Ферапонта и Мартинияна» (РГБ. ОР. Ф. 17. № 1228. Л. 19). Над водяными монастырскими воротами, расположенными за трапезной палатой, также была помещена икона отцов-основателей (Опись 1767 г.; РНБ. Ф. 209. № 501. Л. 53 об.). Кроме того, небольшой иконный образ «преподобных Ферапонта и Мартиниана Белоезерских чудотворцев, писан на красках» имелся над проездными дверями в монастырский колясочник и примыкающую к нему конюшню (Опись 1775 г.; РНБ. F. IV. 753. Л. 13 об.– 14).

Две иконы с изображением М. написаны мон. Верой (Соколовой) в кон. XX в. На иконе «Прп. Мартиниан Белозерский» из приходской ц. прп. Нила Сорского с. Ферапонтова святой изображен по пояс, правой рукой благословляет, в левой держит свернутый свиток, на М. коричневая мантия, золотисто-охристая ряса и темно-зеленая с красными крестами схима; волосы с проседью, высокий лоб и широкая округлая борода. Технология и стилистика живописи личнóго, линеарность складок и колорит выдают обращение художника к образцам живописи мастеров московской школы и наследию монастырских иконописных мастерских XVII в. На аналойной иконе «Преподобные Ферапонт и Мартиниан Белозерские, с видом монастыря» (в части деталей повторена икона кон. XVIII — нач. XIX в.) М. представлен с заостренной бородой, его правая рука сложена в именословном благословении, левая обращена к образу Пресв. Богородицы «Одигитрия» в верхней части композиции (прототип — икона Дионисия из иконостаса собора в честь Рождества Пресв. Богородицы); на святом золотисто-оливковая ряса и коричневая мантия.

Арх.: РГИА. Ф. 835. Оп. 4. № 96. Л. 108; ГАВО. Ф. 496. Оп.1. № 166. Л. 359 об.– 60; № 450. Л. 32–40; Ф. 883. № 78. Л. 23 об., 27–27 об.; Ф. 1147. Оп 2. № 1177. Л. 6 об.; Ф. 1173. № 79. Л. 10–10 об.; № 80. Л. 6–6 об.; № 118. Л. 36 об.– 42; РНБ. F. IV. 752. Л. 5 об.– 8 об.; НГОМЗ. ОПИ. № 10601: Оп. 1860 г. Л. 16–17.

Лит.: *Малкин М. Г.* Нек-рые элементы наружной росписи Рождественского собора Ферапонтова мон-ря и их связи с интерьером // Ферапонтовский сб. М., 1985. Вып. 1. С. 174–186; *Сарабьянов В. Д.* История архит. и худож. памятников Ферапонтова мон-ря // Там же. 1988. Вып. 2. С. 9–88; 1991. Вып. 3. С. 37–118; *Бриллиантов И. И.* Ферапонтов Белозерский, ныне упраздненный мон-рь, место заточения Патр. Никона. М., 1994[2]. С. 248; *Маркелов.* Святые Др. Руси. Т. 2. С. 165; *Преображенский А. С.* Иконография надгробной композиции на юж. фасаде собора Рождества Богородицы Ферапонтова мон-ря // Древнерус. и поствизант. искусство: 2-я пол. XV — нач. XVI в. М., 2005. С. 190–204; *он же.* Ктиторские портреты средневек. Руси XI — нач. XVI в. М., 2010. С. 401–402; *Силина О. В.* Иконография прп. Мартиниана по памятникам нач. XVI — кон. XX в. // Русские святые: Кат. Ферапонтово, 2013. С. 30.

О. В. Силина

МАРТИНИА́Н [греч. Μαρτινιανός] († между 399 и 413), прп. Кесарийский (пам. 13 февр.). Единственный

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

источник сведений о М.— ранневизант. Житие (BHG, N 1179), сохранившееся в большом количестве списков (известно как минимум 37) и представленное неск. редакциями, взаимоотношения между которыми не изучены. Автор Жития сообщает, что лично знал М. Согласно этому тексту, с детства возлюбивший Бога М. в 18 лет ушел из родного города (вероятно, Кесарии Палестинской) в пустыню рядом с горой Топос Кивоту (букв. перевод с греческого (κιβώτου τόπος) — «Место ковчега»; из др. источников неизвестна, в этом названии, возможно, сохр. воспоминание о пребывании в тех краях ковчега завета, который в XII–XI вв. до Р. Х. переносили по территории Самарии, гора, видимо, входит в состав гряды Кармила (в 10–15 км от Кесарии)). Там М., получив от Бога дар исцеления и изгнания бесов, прожил 25 лет (согласно прп. Симеону Метафрасту — 26). Все эти годы он переносил бесовские нападения. Однажды нечистый дух в виде огромного змея сделал вид, что подкапывает основание кельи, но М. лишь посмеялся над бесом. Видя, что подвижник не испугался, бес задумал более изощренное искушение. Он внушил некой блуднице замысел соблазнить М. Она случайно услышала о святом в Кесарии от людей, к-рые восхищались его подвигами и добродетелями, особенно ее задели похвалы целомудрию пустынника, живущего вдали от людей, и женщина вызвалась доказать, что как только он встретится с искушением в виде красавицы, то не устоит. Переодевшись в рубище и спрятав в суме свои наряды и украшения, она в грозовую ночь подошла к келье М. и смиренно попросила у него убежища. Сжалившись над женщиной, М. пустил ее внутрь, но, опасаясь за свое целомудрие, удалился в дальнюю комнату. Ночью диавол смутил М. блудным помыслом, и он вышел утром с намерением выпроводить женщину, но увидел уже не промокшую странницу, а великолепно одетую красавицу. Ошеломленный этой переменой, подвижник стал внимать льстивым речам распутницы, к-рая уверяла, что влюблена в него и не видит причины, чтобы им не сочетаться браком, ведь Свящ. Писание не требует от человека вести столь суровый образ жизни. М. поддался уговорам и согласился вступить с ней в связь, но, опасаясь, как бы их не застали приходившие к нему люди, вышел осмотреться. Оставшись наедине со своими мыслями, он по обыкновению начал молиться и вдруг почувствовал горькое раскаяние. М. разжег костер и дважды

вошел в него, напоминая себе об адском пламени. Увидев обожженного М., к-рый предпочел телесную муку наслаждению, женщина тоже почувствовала страх Божий и раскаялась. Она бросила в костер, разожженный М., свои украшения и попросила у него прощения. М. отправил ее в мон-рь прп. Павлы († 404) в Вифлееме, где она подвизалась 12 лет (по нек-рым спискам — 10) в строгом воздержании. В знак того, что ее покаяние принято, Бог наделил ее даром исцелять людей.

Через 7 месяцев ожоги прошли и М. решил спасаться от плотских искушений подальше от людей. Придя в гавань (Кесарии Палестинской?), он нашел корабельщика, который отвез его на необитаемую скалу посреди моря, точнее не локализуемую. Живя там под открытым небом и плетя корзины из пальмовых ветвей, М. отдавал сделанное на продажу корабельщику, который взамен привозил ему еду 2–3 раза в год. Диавол продолжал нападения на святого, пытаясь устрашить его огромными, в 15 локтей высотой волнами, грозящими захлестнуть остров, но М. не испугался стихии. Тогда бес сделал так, что через 6 лет (в нек-рых списках — 10) пребывания М. на острове у его берегов разбился корабль, с которого спаслась, уцепившись за доску, очень красивая девица 25 лет (по нек-рым спискам — 20). Поняв ухищрение диавола и то, что его ожидает новое испытание, М. все же не оставил девушку без помощи. Он вытащил ее и рассказал о своей договоренности с корабельщиком, к-рый сможет забрать ее с острова, когда приедет за корзинами. Оставив спасенной все свои запасы еды, М. бросился в бушующее море, но его подхватил дельфин и довез до берега (согласно BHG, N 1179e — к некоему храму св. Киприана).

Оказавшись на берегу, М., чтобы избежать искушений, решил переходить из города в город, нигде не задерживаясь. Так он обошел 164 города (возможно, это заняло ок. 2 лет), пока не оказался в Афинах. Там он вошел в церковь, лег на каменную скамью и, предчувствуя близкую кончину, попросил привести к нему епископа, к-рому было видение о М. После архиерейского благословения М. мирно скончался.

Девушка же, дождавшись корабельщика, поняла, что уже не хочет покидать остров. Она попросила его заботиться о ней так же, как он заботился о М. Жена корабельщика переодела девушку в муж. монашескую одежду и вместе с мужем приезжала к ней раз в 3 месяца, привозя еду и пряжу для рукоделия. Отшельница жила там в строгом постничестве и молитвах 6 лет. Она скончалась за 2 месяца (по нек-рым спискам — за 2 дня) до очередного приезда корабельщика и его жены, к-рые перевезли ее останки в Кесарию, где местный епископ с почестями похоронил их.

Житие М. представляет собой один из интереснейших образцов монашеской лит-ры, близкий к жанру сказания. Оно состоит из 2 равных частей, сюжеты в к-рых повторяются в одинаковом порядке: искушение природной силой, искушение женщиной, духовная победа и дальнейший подвиг святого, обращение женщины к монашеской жизни и ее кончина. В частности, именно такая схема объясняет, почему Житие заканчивается смертью не М., а девушки, оставшейся на о-ве. В Житии сравнительно мало географических реалий, а те немногие, к-рые имеются, либо слишком общи (Кесария Палестинская, Афины), либо не подтверждаются другими источниками (гора Место ковчега), что отличает его от прочих памятников палестинской агиографии и приближает к жанру романа. Житие послужило основой для сокращенного Жития (BHG, N 1179c), анонимных редакций (BHG, N 1179d–e) и текстов прп. Симеона Метафраста (BHG, N 1178); от него зависят Житие в Императорском Минологии (BHG, N 1179b) и новогреческое (Cantabr. S. Trin. 1360 (O.7.32). F. 67–100v), а также энкомий Михаила Хониата (XII–XIII вв.) (BHG, N 1180). Оно было переведено на славянский (*Творогов О. В.* Переводные жития в рус. книжности XI–XV вв.: Кат. М.; СПб., 2008. С. 82; *Иванова.* Biblioth. hagiogr. С. 467–468) и грузинский (см.: *Garitte.* Calendrier Palestino-Géorgien. P. 158) языки.

Прп. Мартиниан. Миниатюра из Минология Василия II. 1-я четв. XI в. (Vat. gr. 1613. P. 371)

Имена обращенных М. женщин в оригинале Жития, по всей видимости, отсутствовали. Они появляются значительно позднее (их нет в К-польском Синаксаре) и имеют, вероятно, символический характер: имя 1-й женщины — Зоя — Жизнь (как знак новой, благой жизни бывш. распутницы) и имя 2-й — Фотиния — Светлая (как знак спасительного просветления девушки). Имя Фотиния впервые появляется в редакции BHG, N 1179e, датируемой XIV в., однако в этом тексте имя 1-й женщины не Зоя, а Ерминиона.

Упоминание прп. Павлы и ее монастыря (построен ок. 390) позволяет сделать нек-рые хронологические выкладки: так, раскаявшаяся блудница, видимо, прибыла в обитель не ранее 390 г. (возможно, несколькими годами позднее, т. к. об обители уже говорится, как об известном месте) и, поскольку она застала прп. Павлу живой († 404), не позднее 404 г. Соответственно она скончалась между 402 и 416 гг. М., к-рый после расставания с ней, согласно основной версии Жития, прожил ок. 9 лет, скончался между 399 и 413 гг.

Впервые память М. встречается в Палестинском грузинском Синаксаре под 13 февр. (*Garitte.* Calendrier Palestino-Géorgien. P. 158). Под тем же числом он упоминается и в К-польском Синаксаре (SynCP. Col. 825), где уточняется, что его синаксис в Константинополе совершался в храме ап. Петра при Св. Софии. Частицы мощей М. хранятся в храме Воскресения Христова в Иерусалиме (*Meinardus O. F. A.* A Study of the Relics of Saints of the Greek Orthodox Church // Oriens Chr. 1970. Vol. 54. P. 213).

Ист.: *Rabbow P.* Die Legende des Martinians // WSt. 1895. Bd. 17. S. 253–293; *Παπαδόπουλος-Κεραμεύς Ἀ.* Συλλογὴ παλαιστινῆς καὶ συριακῆς ἁγιολογίας // ΠΠΣ. 1907. Т. 19. Вып. 3(57). С. 85–103; ActaSS. Febr. T. 2. Col. 666–671; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 3. Σ. 256–259.

Лит.: ЖСв. Февр. С. 256–273; *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 3. С. 71; *Janin R.* Martiniano // BiblSS. Vol. 8. Col. 1226–1228; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 305; *Бугаевский А. В.* Святые преподобные Мартиниан, Зоя и Фотиния (Светлана). М., 2002.

А. Ю. Виноградов

Иконография. Единоличный образ М. входит в программу росписей монастырских храмов, занимая свое место в чине преподобных. Наиболее ранний вариант храмового декора, включающий сонм монашеских изображений, представлен мозаиками кафоликона мон-ря Осиос Лукас, Греция (30–40-е гг. XI в.). Полуфигура М. помещена в медальоне в юго-зап. части наоса в числе 13 преподобных, среди к-рых — Пахомий Великий, Иоанн Лествичник, Макарий Великий; он изображен фронтально, в правой руке держит крест, ладонь левой раскрыта перед грудью; волосы с сильной проседью расчесаны на прямой пробор, борода клиновидная, чуть короче средней длины, облачен в темно-коричневую полумантию (из-под нее видны охристые поручи подрясника и схима), голова не покрыта. В храмах Св. Горы Афон единоличное изображение М. в чине преподобных встречается в росписи неоднократно начиная с XIV в.: в великой паперти (лити) кафоликона монастыря Хилендар (1321/22) — на сев. стене в 1-й зоне росписи, между прп. Алексием, человеком Божиим, и прп. Нестором; в кафоликоне мон-ря Дионисиат (546/7, мастер Дзордзис Критский) — руки разведены в стороны, в левой развернутый вверх свиток, между преподобными Онуфрием и Дорофеем; в наосе кафоликона мон-ря Дохиар (1567/68) — на сев. стене; на юж. стене в зап. части трапезной церкви Великой Лавры (1-я четв. XVI в.) — в 1-м ярусе вместе с образами др. преподобных отцов, между Макарием Великим и Максимом Исповедником; в трапезной церкви мон-ря Дохиар (1700, мастер иером. Дамаскин с Яннины) — на юго-зап. стене при входе, рядом с образами преподобных Марии Египетской и Зосимы Палестинского. В целом образ святого соответствует описанию его облика в греч. руководстве для иконописцев — Ерминии, составленной художником-афонитом иером. Дионисием Фурноаграфиотом (ок. 1730–1733). Так, в разд. «Преподобные отцы наши отшельники: Внешний вид их и надписания» содержится следующий текст: «Святой Мартиниан, старец с остроконечной бородой, говорит: беги, монах в пустыню и спасайся» (Ерминия ДФ. С. 171).

Образ М. включен в минейные циклы (под 13 февр.) в миниатюрах рукописей и в настенной росписи храмов. Одно из ранних сохранившихся изображений представлено на миниатюре, предваряющей Житие святого в Минологии имп. Василия II (Vat. gr. 1613. P. 371, 1-я четв. XI в.). М.— средовек с темными волосами и короткой бородой — показан вполоборота влево, преклоняющим колена в молитве, его взор обращен к небесному сегменту с благословляющей Десницей Господа (в левом верхнем углу), руки протянуты в молении; святой изображен на фоне пустынного гористого пейзажа с редкими растениями, в отдалении виднеется скромное архитектурное сооружение; облачение М. составляют мантия и хитон, голова не покрыта. В лицевых рукописях образ М. представлен также в Минологии (ГИМ. Греч. № 376 (Син. греч. № 183). Fol. 50v, 2-я четв. XI в.); в Октоихе из университетской б-ки в Мессине (Италия; Mess. Salvad. 51. Fol. 141r, кон. XII в.); в греко-груз. рукописи (т. н. Афонской книге образцов; РНБ. О. I. 58. Л. 100, кон. XV в.) — фронтально в рост, средовеком с темными волосами и короткой клиновидной бородой, на нем серо-коричневая мантия, светлый с сиреневым оттенком подрясник, коричневая схима, аналав, куколь лежит на плечах; правая рука перед грудью в молении, в опущенной левой закрытый свиток. Образ М. в минейных циклах настенных росписей ряда балканских храмов: в ц. вмч. Георгия в Старо-Нагоричино (1317–1318) — в рост, орант, по облику, составу и цвету одежд (схима темно-синяя, под ней аналав) — напоминает образ на мозаике в кафоликоне Осиос Лукас, но здесь меньше проседи в темных волосах; в нартексе ц. Св. Троицы мон-ря Козия, Румыния (1390–1391),— в рост; в ц. свт. Николая в Пелинове (1717–1718) — погрудно. В росписи афонских храмов: в трапезных мон-рей Вел. Лавра (2-я четв. XVI в., мастер Феофан Стрелицас Вафас) и Дионисиат (1602/03, мастер мон. Даниил).

Прп. Мартиниан. Роспись ц. вмч. Георгия в Старо-Нагоричино. 1317–1318 гг.

Устойчивость изображения М. в рус. минейных циклах на февр., а также выбор образа именно этого святого из списка др. святых, чья память празднуется в тот же день, обусловлены тем, что в наиболее раннем иконописном подлиннике новгородской редакции по Софийскому списку (кон. XVI в.) под 13 февр. приведено имя только М. с кратким описанием облика: «Преподобнаго отца нашего Мартиана. Преподобный Мартиан сед, брада Власьева [сщмч. Власия Севастийского]; наконцы не остра. Манатья [мантия] багор бел, ряска вохра с белилы» (Иконописный подлинник новгородской ред. по Софийскому списку кон. XVI в.: С вариантами из списков Забелина и Филимонова // СбОДИ. 1873. Отд. 2. С. 22); в Забелинском списке подлинника облик М. уподоблен облику св. Маркиана (пресвитера К-польского; «...брада короче Афанасьевы [свт. Афанасия Великого]»; Там же. С. 19), память к-рого отсутствует в Софийском списке (Там же. С. 22. Примеч. 1). Еще один вариант уподобления облика М. дан в иконописном подлиннике сводной редакции XVIII в.: «...подобием сед, брада и власы аки Климентовы [свт. Климента, папы Римского], кудреват, ризы преподобническия, мантия багряная, исподняя вохра с белилом» (*Филимонов.* Иконописный подлинник. С. 270; *Большаков.* Подлинник иконописный. С. 73). В руководстве для

Прп. Мартиниан. Миниатюра из греко-груз. рукописи. Кон. XV в. (РНБ. О.I.58. Л. 100)

иконописцев, составленном в 1910 г. акад. В. Д. Фартусовым, описание облика М. имеет признаки смешения неск. источников. Так, несмотря на уподобление облику свт. Климента, характерной

чертой к-рого является короткая клиновидная борода, в руководстве о бороде М. сказано: «...более [длиннее] средней величины»; его изображают «с большой проседью, волосы кудрявы... очень худ от поста, но красив; в одной грубой монашеской одежде. Можно писать ему хартию с надписью: «Воюй на страсти покаянием, да тако возможеши посрамити лукавого»» (*Фартусов.* Руководство к писанию икон. С. 184–185). Образ святого представлен на отдельных иконах на февр. из комплекта годовых миней (кон. XVI в., ВГИАХМЗ; нач. XVII в., ЦАК МДА; икона кон. XIX в. с образами Пресв. Богородицы на полях (частное собрание; см.: *Бенчев.* 2007. С. 69)); на иконах «Минея годовая» (нач. XIX в., УКМ)) и др.– как правило, везде старец монах с недлинной седой бородой, в руке держит закрытый свиток. На гравированных святцах Г. П. Тепчегорского (1714, 1722; оттиски 2-й четв. XVIII в., РГБ) на листе на февр. М. представлен на фоне перспективного пейзажа (частично утрачен), с горками и облаками, старцем в монашеском облачении, голова покрыта куколем, у него длинная седая борода, правая рука опущена, левую прижимает к груди (см.: *Ермакова, Хромов.* Рус. гравюра на меди. 2004. С. 41. Кат. 33. 6). На миниатюре Молитвенника кнг. М. П. Волконской, созданного под руководством и при участии акад. живописи проф. Ф. Г. Солнцева в 50-х гг. XIX в. (РГБ ОР. Ф. 218. № 812. Л. 100), М. изображен вполоборота влево, старцем с округлой бородой до середины груди, куколь на голове, левая рука в молении, в правой – свиток.

Лит.: *Мијовић.* Менолог. С. 275, 356, 385; Возрожденные шедевры Рус. Севера. М., 1998. С. 36. Кат. 58; С. 63. Кат. 140; *Евсеева.* Афонская книга. С. 277; *Бенчев И.* Иконы св. покровителей. М., 2007; *Τούτος Ν., Φουστέρης Γ.* Ευρετήριον της μνμειακής ζωγραφικής του Αγίου Όρους, 10ος – 17ος αιώνας. Αθήναι, 2010. Σ. 92, 93, 189, 244, 264, 342, 348, 356, 405.

Э. В. Шевченко

МАРТИНИА́Н, прмч. Зографский (Афонский) (пам. 22 сент., 10 окт.),– см. в ст. *Зографские преподобномученики.*

МАРТИНИА́Н, мч. (пам. 4 авг., 22 окт.) – см. в ст. *Эфесские отроки.*

МАРТИНИА́Н, мч. Римский (пам. 11 апр.) – см. в ст. *Прокесс и Мартиниан,* мученики Римские.

МАРТИ́Р ПЕТР – см. *Петр Мартир.*

МАРТИ́РИЕВ ЗЕЛЕНЕ́ЦКИЙ ВО И́МЯ СВ. ТРО́ИЦЫ МОНАСТЫ́РЬ – см. ст. *Зеленецкий во имя Святой Троицы мужской монастырь* С.-Петербургской и Ладожской епископии.

МАРТИ́РИИ [греч. μαρτυρίαι], обозначения гласа, употребляемые в греч. певч. традиции. В начертании М. присутствуют номер гласа в виде соответствующей буквы или лигатура неск. букв, обозначающая разновидность гласа, и комплекс знаков нотации, указывающих на определенную *интонационную формулу;* в поздний период (после 1814) к ним присоединяется 1-я буква сольмизационного слога той ступени звукоряда, к-рая является основой настоящего гласа, а также может добавляться знак *фторы,* поясняющий тип интервального рода.

Первоначально в качестве М. могла использоваться только буква – номер того или иного гласа; подобные М. встречаются в ненотированных рукописях VI–VII вв. (напр.: Vindob. gr. 19.934; см.: *Troelsgård.* 2008).

В рукописях с ранневизант. нотацией (X–XII вв.; см. ст. *Византийская нотация*) М. также представлены зачастую в виде буквенного указания на глас, которое сопровождается дополнительной буквой π или диграммой πλ – в том случае, если подразумевается плагальная разновидность гласа. В рукописях, отражающих поздний этап становления куаленской нотации, к буквенному обозначению гласа добавлялись знаки нотации, но не систематично. Их значение не может быть установлено точно, однако можно выделить группы М. для каждого гласа (*Raasted.* 1966. P. 86–89). Г. Вольфрам установила соответствие между М. куаленской нотации Vindob. gr. 136 (1-я пол. XII в.) и М. средневизант. нотации (*Wolfram.* 1987. S. 45–120).

В период распространения средневизант. нотации начертания М. гласов с дополнительными знаками нотации стали более стабильными и количество разнообразных их вариантов уменьшилось. М. обозначали определенную интонационную формулу, а знаки нотации при М. подразумевали ее окончание (называвшееся, возможно, энихимой). Начальная ступень той или иной интонационной формулы определялась порядковым номером гласа, к-рый изображался в виде буквы. Буквенные обозначения 1-го и 2-го гласов воспроизводили видоизмененные формы букв α и β, подобные их минускульному написанию; гласу βαρύς (3-му плагальному) соответствовала не буква, а лигатура букв β, α и ρ. Кроме того, в числе М. 4-го гласа присутствует особая мартирия – гласа λέγετος, которая также изображается с помощью лигатур букв λ и γ (в Аколуфии 1336 г. Athen. Bibl. Nat. 2458 выписана мартирия λέγετος в качестве срединной в песнопении 4-го гласа (Fol. 206v)).

Значение М. было впервые объяснено Г. *Тильярдом* (*Tillyard.* 1923/1924; *Idem.* 1970). В каждом гласе мог использоваться определенный набор М., отличающихся между собой окружающими букву гласа нотированными знаками и предполагающими соответственно различные интонационные формулы одного гласа.

Особое место в системе гласовых М. занимают обозначения 2 «фторальных» гласов – νενανώ и νανά; для их маркировки могут использоваться обычные М., 2-го плагального и 4-го плагального гласов соответственно, для которых приспособлена особая последовательность сопровождающих букву гласа знаков; глас νανά, сопровождается особой мартирией (см. таблицу).

Знак фторы νανά (без указания на этот термин) присутствует уже в ранневизант. нотации, напр., в списке знаков шартрской нотации (Ath. Laur. Г. 67. Fol. 159, X в.), однако его модуляционное значение здесь не раскрывается, хотя, вероятнее всего, подразумевается (см. в ст. *Византийская нотация*).

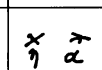
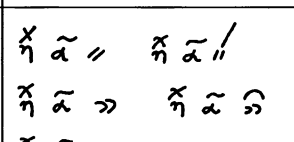
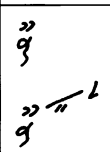
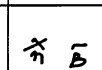
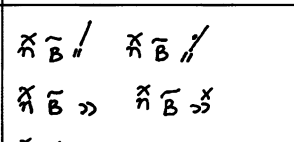
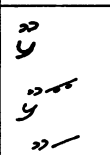
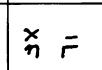
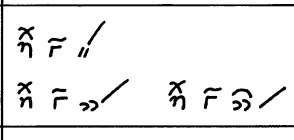
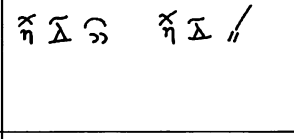
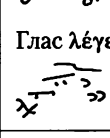
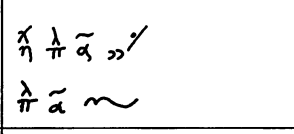
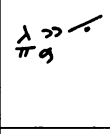
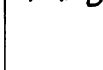
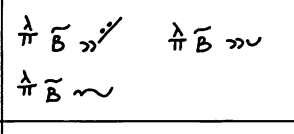
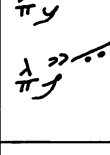
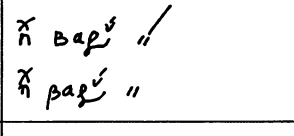
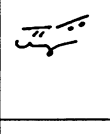
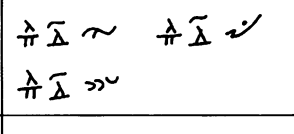
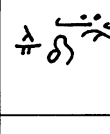
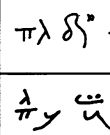
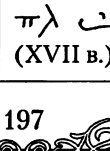
В трактате *Мануила Хрисафа* действие «сладчайшей фторы» νενανώ и фторы νανά, а также других фтор, выполняющих функцию модуляций, к-рые изображаются с помощью особых знаков, объясняется более подробно (*Conomos.* 1985. P. 57, 64–65).

В рукописной традиции начертание М. может варьироваться; встречаются случаи замены М. невменной записью интонационной формулы гласа в ее полной форме (*Raasted.* 1966. P. 29–39).

Уже в ранний период в записи песнопений могли использоваться как начальные, так и срединные М. В период распространения средневизант. нотации их простановка носит более регулярный характер, а некоторые, судя по палеографическому анализу, приписывались позднее. Срединные М. могут быть «ретроспективными» и соответствовать финалису (последнему звуку) той строки, в конце ко-

Таблица

Мартирии византийской нотации

Глас	Ранневизантийская шартрская нотация (по ркп. Ath. Vatop. gr. 1488, XI в.)	Ранневизантийская куаленская нотация (по ркп. Vindob. Theol. gr. 136, 1-я пол. XII в.)	Средневизантийская нотация
1-й			
2-й			
3-й			
4-й			 Глас λέγετος:
1-й плагальный			
2-й плагальный			
3-й плагальный (βαρύς)			
4-й плагальный			
νανά			
νενανώ			 (XVII в.)

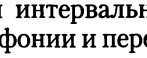
торой они указаны, однако нередки случаи употребления срединных М., «предваряющих» начало следующей мелодической строки. Подобного рода М. имеют большое значение в письменной фиксации модуляционных процессов. «Ложная» (не соответствующая финалису строки) срединная мартирия может указывать на звуковысотное смещение формулы того гласа, которому она соответствует.

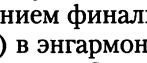
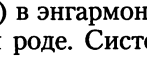
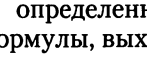
В двойных (весьма редко — тройных) срединных М. одна из них выполняет функцию подтверждения (соответствует позиции в звукоряде — ἀπὸ παραλλαγή), а другая указывает на интервальное содержание следующей (или предшествующей) формулы, к-рая принадлежит др. гласу (М. ἀπὸ μέλους) (см.: *Troelsgård.* 2011. P. 66–70).

Кроме указаний на модуляционные изменения в мелосе срединные М., по мнению Й. Ростеда, могли выполнять следующие практические функции: структурировать гимнографический текст и отмечать синтаксические построения, а также, подобно орнаментированной вставке, украшать мелодическое содержание песнопения (*Raasted.* 1966. P. 66).

М. играли также дидактическую роль, поскольку именно с помощью последовательности гласовых М. схематически демонстрировалась система визант. осмогласия (напр., т. н. Колесо прп. *Иоанна Кукузеля*); кроме того, наличие срединных М. облегчало процесс заучивания песнопения с помощью метода *метрофонии.*

Появление в теории *Нового метода* сольмизационных слогов, обозначающих ступени звукоряда, позволило значительно упростить систему значений М. Так, начальные или т. н. гласовые М. сопровождаются сольмизационным слогом, указывающим на основную ступень гласа, а также, в зависимости от гласовой разновидности (но не всегда, в отличие от средневизант. нотации), знаками нотации, поясняющими начальную ступень, от к-рой нужно отсчитывать инципит песнопения, и/или фторой, демонстрирующей тип интервального рода. Напр., мартирия состоит из слова «глас» (ἦχος), обозначения плагальности (), буквенного номера гласа (), диатонической фторы (), названия основной ступени

гласа (Πα), интервального знака ипсили ( ) и названия новой основы (Κε), что указывает на принадлежность 1-му плагальному гласу, диатонический интервальный род, систему тетрафонии и перенесение финалиса на 4 ступени вверх, а мартирия  состоит из словосочетания «глас βαρύς», стенографической записи гласа , названия основной ступени (Γα) и энгармонической фторы ( ), что указывает на принадлежность 3-му плагальному гласу в системе трифония (с перенесением финалиса на 3 ступени вверх) в энгармоническом интервальном роде. Система М., обозначающих определенные интонационные формулы, выходит из употребления.

Срединные М. Нового метода (иногда и начальные) всегда двусоставны — верхний элемент представляет собой начальную букву сольмизационного слога, т. е. основную ступень соответствующего гласа, в то время как нижняя либо состоит из буквенного обозначения номера гласа, либо включает знак одной из фтор. Нижняя часть М. определяет интервальный род гласа; т. о. происходит дифференциация М. на диатонические (), хроматические (твердые:  и мягкие:) и энгармонические ().

В теории Нового метода буквы и лигатуры, используемые в срединных М., приобрели значение неких символов, которые могут указывать на определенный интервальный род (диатонический, мягкий или твердый хроматический и энгармонический), и необязательно — на принадлежность к определенному гласу (именно по этой причине буква α нередко интерпретируется как «половина буквы φ» (см., напр.: *Παναγιωτόπουλος*. 1981. Σ. 172).

Кроме того, модифицированные в нотации Нового метода М. позволяют более ясно демонстрировать модуляции. Так, перемены интервального рода и системы отражаются в изменении нижней части М., в то время как сольмизационный слог в верхней части всегда указывает на ту ступень звукоряда, к-рая соответствует положению формулы в песнопении относительно финалиса. Напр., изменение системы согласно трифонии маркируется сменой буквенного обозначения гласа (через 2 ступени; напр. с α (1-й) на δ (4-й)), в то время как сольмизационный слог в верхней части остается неизменным.

Преобразования интервального рода также сопровождаются изменением нижней части; напр., изменение буквенного обозначения гласа или фторы показывает, как именно меняется звукоряд.

Система сольмизационных слогов повлияла на представления о соотношении нек-рых гласов, напр., одна из разновидностей М. 2-го плагального (6-го) гласа сопровождается начальной буквой сольмизационного слога «па» — 1-й ступени звукоряда, в то время как нижняя часть в виде стилизованной буквы β соответствует порядковому номеру гласа. Т. о., 2-й автентический глас с финалисом на «ди», к-рый соответствует его медиальной каденции, оказывается квартой, а не терцией выше своей плагальной разновидности.

В древнерус. традиции М. не получили распространения, однако в ранних нотированных рукописях можно встретить срединные М. ранневизант. типа, т. е. в виде буквенного обозначения гласа, указывающие на некие модуляционные изменения в песнопении (напр.: Ath. Chil. 307. Fol. 32–32v, XII в.; ГИМ. Син. № 162. Л. 46 об., XII в. и др.).

В древнерус. Кондакарях, в тех песнопениях, которые нотированы *кондакарной нотацией*, исследователи также обнаруживают некие знаки, подобные М. (см.: *Владышевская*. 2006. С. 130–131). Тем не менее точно определить их значение в настоящее время не представляется возможным.

Лит.: *Tillyard H. J. W.* Signatures and Cadences of the Byzantine Modes // AnnBSA. 1923/1924. Vol. 26. P. 78–87; *idem.* Handbook of the Middle Byzantine Musical Notation. Cph., 1970². P. 30–35. (MMB. Subs.; 1); *Strunk O.* Intonations and Signatures of the Byzantine Modes // MQ. 1945. Vol. 31. N 3. P. 339–355; *Raasted J.* Intonation Formulas and Modal Signatures in Byzantine Musical Manuscripts. Cph., 1966. (MMB. Subs.; 7); *Floros C.* Universale Neumenkunde. Kassel, 1970. Bd. 1. S. 282–293, 325–326; *Παναγιωτόπουλος Δ. Γ.* Θεωρία καὶ πράξις τῆς βυζαντινῆς ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς. Ἀθήνα, 1981; *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); *Wolfram G.* Sticherarium Antiquum Vindobonense. Vindobonae, 1987. (MMB; 10. Pars suppl.); *Владышевская Т. Ф.* Типографский устав и муз. культура Др. Руси XI–XII вв. // Типографский устав с Кондакарем кон. XI — нач. XII в. / Ред.: Б. А. Успенский. М., 2006. Т. 3. С. 130–138; *Χουρμούζιος Χαρτοφύλακος.* Εἰσαγωγὴ εἰς τὸ θεωρητικὸν καὶ πρακτικὸν τῆς ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς / Εἰσαγωγή, κρητικὴ ἔκδοση παρὰ Ε. Στ. Γιαννοπούλου. Θεσ., 2007². Σ. 101–105; *Χρύσανθος, ὁ ἐκ Μαδύτων.* Θεωρετικὸν μέγα τῆς μουσικῆς: Τὸ ἀνέκδοτο αὐτόγραφο τοῦ 1816, τὸ ἔντυπο τοῦ 1832 / Κρητικὴ ἔκδοση ὑπὸ Γ. Ν. Κωνσταντίνου. Ἀθήνα, 2007. Σ. 260–271; *Troelsgård C.* A New Source for the Early Octoechos?: Papyrus Vindobonensis Gr. 19.934 and Its Musical Implications // Byzantine Musical Culture: Proc. of the 1st Intern. Conf. of the ASBMH. [Athens], 2008. P. 668–679; *idem.* Byzantine Neumes: A New Introd. to the Middle Byzantine Musical Notation. Cph., 2011. (MMB. Subs.; 11).

И. В. Старикова, А. А. Елисеева

МАРТИ́РИЙ [греч. μαρτύριον; лат. martyrium], принятый в христианской археологии и истории архитектуры термин для обозначения христ. культового здания или компартимента храма, сооруженного над телом и др. реликвиями святого (как правило, мученика) или над памятным местом, связанным с важным событием библейской, а также церковной истории (*Blaauw.* Sp. 2007. 316–322); значение термина неустойчиво и разными исследователями понимается по-разному.

Происхождение слова «мартирий» связано со свидетельством (μαρτύριον) святости места, а не мученичества святого (μάρτυς), что подтверждается его переводом на латынь — memoria (напр., в надписи 1-й трети IV в. из Алтавы в Алжире), вплоть до смешения с термином μημόριον (от memoria — «памятник», «памятное место») в значении частного погребения (напр., надписи ICUR, № 24609 (Рим), Nessana 35 (Аравия), MAMA. I 323A (Фригия)). Авторы IV–V вв. отличают М. от др. видов церковных зданий (*Did Alex.* De Trinit. 2; *Rufin.* Hist. eccl. 11. 27), хотя М. может обозначаться и словом ἐκκλησία (*Deichmann.* 1970. S. 149–150). Согласно эпиграфическим источникам термин «мартирий» использовался преимущественно в Сирии и М. Азии; к нему могут прилагаться эпитеты ἅγιον (святой), καλόν (прекрасный) или имя святого, которому М. посвящен (обозначается и др. терминами: μημόριον, ὡρολόγιον, ναός, μέγαρον, δόμος; см.: *Leclercq.* 1932).

Уже в константиновскую эпоху термин «мартирий» связывается с разными архитектурными типами: хотя они чаще всего имели центрическую форму, некорректно считать все ранневизант. центрические храмы М. (*Grabar.* 1946; ср., напр., кон-

стантиновскую базилику «Мартирий» в Иерусалиме).

Строительство М. особенно активно велось в ранневизантийское время и практически прекратилось в средневизант. период. В доконстантиновскую эпоху роль М. как места погребения и почитания останков мучеников выполняли мемориальные сооружения в виде склепов, кубикулумов в катакомбах и др. погребальных сооружений, достигавших иногда значительных размеров (напр., склеп Альбаны в Трире). Только в нач. IV в. фиксируется появление таких сооружений в виде отдельно стоящих зданий (М. св. Анастасия в Марусинаце близ Салоны, 314). Тогда же распространяется практика погребения христиан рядом с такими местами (ad sanctos; *Crook.* 2000; *Yasin.* 2002; *Diefenbach.* 2007).

Начало строительства М., как над погребениями святых, так и над библейскими памятными местами, связано с равноап. имп. Константином Великим и его матерью равноап. имп. Еленой. К кон. IV в. возведение М. получило новый импульс в связи с участившимся перенесением св. мощей (напр., Сан-Лоренцо в Милане, св. Вавилы близ Антиохии). В V в. активизируется строительство крупных М. на Востоке: в Палестине (напр., Кафизма и Гробница Богородицы), в М. Азии (ранний храм ап. Иоанна в Эфесе), в Сирии (Калъат-Симъан и храм св. Симеона Младшего на Дивной горе), в Армении (ц. св. Саргиса в Текоре и св. Григориса в Амарасе, мартирии Вагаршапата), в Причерноморье (октагональный М. Себастополиса). Строительство крупных М. продолжается на Востоке и в юстиниановскую эпоху, когда появилось большое количество купольных М. сложного плана (перестроенный храм ап. Иоанна в Эфесе, ц. св. Апостолов в К-поле), и постепенно сходит на нет; во 2-й пол. VII в. получает новое развитие в Армении (М. св. Рипсиме, св. Гаяне, Звартноц) и в Грузии (Джвари).

В константиновское и постконстантиновское время можно выделить 3 основных типа архитектурного оформления М.: как составная часть базилики, пристройка к церкви или отдельно стоящее центрическое здание.

В базилике-М. (basilica ad corpus) собственно памятное место оформляется обычно в виде крипты или пастофория, к-рые могли быть закрыты для посещения верующими. Самый ранний пример — базилика ап. Петра в Риме, построенная при имп. Константине Великом, где гробница апостола была отмечена эдикулой с нишей, перед ней, вероятно, располагался престол (при папе Римском Григории Великом над гробницей апостола был повышен алтарь, и она оказалась в крипте); в кон. IV в. был перестроен и храм ап. Павла в Риме (при папе Римском Григории Великом по образцу базилики ап. Петра). М., возможно, были и базилики IV в. с обходом вокруг алтаря у стен Рима. В константиновской базилике поучения апостолов Христом на Елеонской горе близ Иерусалима сама пещера располагалась также под вост. частью храма. Сходным образом было организовано памятное место в базилике Рождества в Вифлееме: пещера Рождества была оформлена как крипта, но над ней находились не апсида и пресбитерий, а октагон, выполнявший, вероятно, одновременно и функцию алтаря. Появление алтаря с престолом над криптой с реликвиями (не без влияния Откр 6. 9) Ф. В. Дайхманн связывал с Римом и относил ко времени не ранее VI в. (*Deichmann.* 1970). Однако такой вариант организации пространства появляется не позже V в. (Халкопратийская и Студийская базилики в К-поле). Ученый справедливо отметил, что крипта с реликвиями (confessio) в источниках не обозначается термином «мартирий» (это ошибочное отождествление восходит к Ш. Дюканжу), однако нельзя считать термин «мартирий» синонимом термина «церковное здание», т. к. М. может быть названа и его часть. Вход в крипту обычно устраивали сбоку, реже — позади престола (напр., в Халкопратийской и Студийской базиликах в К-поле); алтарная часть часто была приподнята, и гробницу в крипте можно было видеть через окошко. Крипта могла иметь апсиду и быть различной формы: центрической, колонного зала (с обходом вокруг апсиды) и др. Крипты-М. получили большое распространение, в т. ч. в К-поле V в., но прежде всего на средневек. Западе. Имеются и другие варианты М.-базилики рядом с почитаемым местом: базилика (перестроенная в VI в. в купольный храм) рядом с Силоамской купелью в Иерусалиме; базилики с обходом вокруг апсиды у стен Рима; над находящимися «под спудом» мощами вмч. Димитрия в его базилике в Фессалонике; мозаика с надписью над мощами в ц. св. Кандида Трапезундского в Хадере (Израиль). М.-базилика могла воздвигаться и над почитаемыми катакомбами (напр., Сан-Лоренцо в Риме).

Вариант с М. в пастофории (преимущественно южном) получил наибольшее распространение в IV в. в Сев. Сирии (*Descoeudres.* 1983. S. 16–17), где М. воспринимался как неотъемлемый атрибут церковного здания наряду с баптистерием (см., напр., надпись SEG. XXV, N 1328: «Церковь с крещальней и мартирием, со всем украшением, воздвигли...»). Такие М. отождествляются обычно по надписи или по саркофагу святого с отверстиями для заливания (наверху) и сливания (внизу) освящаемого масла (*Lassus.* 1947. S. 163–167). М.-пастофорий мог отделяться от нефа преградой из плит-экранов (Серджилла, юж. храм в Хуарте) или ступенькой (Каср-Иблису, вост. храм в Бехьо, Бамукке, Сирия). Очень часто в М. могли помещать лишь частицу мощей святого. Так, только эпиграфически засвидетельствованы 3 М. св. Сергия наряду с его основным М. в Русафе (Сергиополе). Аналогичным образом может быть оформлено и частное погребение (*Descoeudres.* 1983. S. 17–19). Феномен М.-пастофория изредка встречается и в др. областях Востока, в т. ч. в Негеве и Ликии.

М. бывают также пристроены к храмам, чаще всего базиликальным (хотя известны и пристроенные к М. базилики, напр. св. Сальса в Типазе, Алжир). Как и отдельно стоящие, такие М. обычно имеют центрическую форму, восходящую к позднеантичным склепам и мавзолеям; М. могут также иметь апсиду для евхаристического богослужения (напр., Сан-Витторе-ин-Чьель-д'Оро при базилике Сант-Амброджо в Милане). Но чаще такие М. лишены апсиды и их периметр целиком (или по крайней мере по осям здания) равноудален от центра; в редких случаях археологически засвидетельствован престол в центре М. Погребение святого может находиться как под полом М., так и в стоящем в М. саркофаге.

Все вышеописанные аспекты М.-пристройки актуальны и для отдельно стоящих М., почти всегда

центрической формы. Первые примеры такого М.— константиновские ротонды Воскресения («Анастасис») над гробом Иисуса Христа и над местом Его вознесения («Имбомон») на Елеонской горе в Иерусалиме. В 1-м случае ротонда-М. составляла единый комплекс с базиликой, называвшейся «Мартирием». Отдельно стоящие М. (иногда соединенные с апсидой) могут иметь формы ротонды, октагона, гексагона, креста (1-й пример — М. св. Вавилы близ Антиохии, 3-я четв. IV в.), три-, тетра- и поликонха или соединения этих форм (напр., Гроб Богородицы в Иерусалиме — октагон с круглой колоннадой внутри). Известны также комбинации центрической и базиликальной схем (храмы: ап. Иоанна в Эфесе; Калъат-Симъан; св. Пророков, Апостолов и Мучеников в Герасе).

Во мн. случаях неясно, является ли центрический храм М. Так, в Апостолейоне в К-поле времени имп. Константина Великого, несмотря на присутствие памятных знаков («стел») 12 апостолов, центральным памятным местом была гробница императора; этот замысел нарушило перенесение сюда в 357–358 гг. имп. Констанцием II мощей апостолов Андрея, Луки и Тимофея, что впосл. привело к перемещению имп. погребений из храма в мавзолеи при нем. Известны случаи совмещения М. с др. церковным зданием (напр., М.-баптистерий св. Иакова в Нисибине).

Надписи показывают, что строительство М. могло быть инициативой как епископа и городской общины, так и частных лиц. Большинство М. построено над гробницами святых; М. над памятными местами характерны преимущественно для Палестины.

Присутствие мощей или иных реликвий в храмах стало со 2-й пол. IV в. весьма распространенным явлением, что привело к сближению М. с соборными и приходскими храмами. В К-поле и в некоторых др. городах храмы стали освящать посредством внесения туда мощей: на VII Вселенском Соборе (787) эта практика была признана общеобязательной. После освящения мощи или их часть помещали под престол храма или вкладывали в него, что превратило почти все церкви в подобие М. Доминирование центрического плана в храмостроении средневизант. эпохи окончательно стерло различие между М. и др. типами церквей.

Лит.: *Leclercq H.* Martyrium // DACL. 1932. Vol. 10. Col. 2512–2523; *Grabar A.* Martyrium: Rech. sur le culte des reliques et l'art chrétien antique. P., 1943–1946. Vol. 3; *Lassus J.* Sanctuaires chrétiens de Syrie. P., 1947; *Krautheimer R.* Mensa — Coemeterium — Martyrium // Cah. Arch. 1960. Vol. 11. P. 15–40.; *Deichmann F. W.* Märtyrerbasilika, Martyrion, Memoria und Altargrab // MDAI.R. 1970. Bd. 77. S. 144–169; *Mathews T.* The Early Churches of Constantinople: Architecture and Liturgy. L., 1971; *Descoeudres G.* Die Pastophorien im syro-byzant. Osten: Eine Untersuch. zu Architektur- und liturgiegeschichtlichen Problemen. Wiesbaden, 1983; Martyrium in Multidisciplinary Perspective: Memorial L. Reekmans / Ed. M. Lamberigts. Leuven, 1995. P. 71–98; *Crook J.* The Architectural Setting of the Cult of Saints in the Early Christian West c. 300 — c. 1200. Oxf., 2000; *Yasin A. M.* Commemorating the Dead, Constructing the Community: Church Space, Funerary Monuments and Saints' Cults in Late Antiquity: Diss. Chicago, 2002; *Diefenbach S.* Römische Erinnerungsräume: Heiligenmemoria und kollektive Identitäten im Rom des 3. bis 5. Jh. n. Chr. B.; N. Y., 2007; *Blaauw S., de.* Art. Kultgebäude // RAC. 2007. Bd. 22. Sp. 227–393.

А. Ю. Виноградов

МАРТИ́РИЙ († 24.08.1199), свт. (пам. в 3-ю Неделю по Пятидесятнице — в Соборе Новгородских святых), архиеп. Новгородский (1193–1199). Был уроженцем новгородского пригорода Русы (ныне Ст. Русса); в новгородской владычной летописи М. (Мартурий, Мантурий) называется «рушанином». В 1192 г. в Русе игумен М. поставил деревянную Спасо-Преображенскую ц. на речном острове, омываемом реками Полистью и Порусьей, положив начало *старорусскому на Острову в честь Преображения Господня мужскому монастырю*. В игумены М., вероятнее всего, был поставлен Новгородским архиепископом свт. *Гавриилом (Григорием)* (1186–1193).

После смерти архиеп. Гавриила (24 мая 1193 г.) в соборе Св. Софии М. по жребию был избран нареченным новгородским владыкой. Подробный рассказ об этом сохранился в НПЛ младшего извода (по А. А. Гиппиусу, после редактирования новгородской владычной летописи на рубеже XII и XIII вв.). Двумя другими кандидатами на кафедру, выдвинутыми на вече, были *Митрофан*, буд. Новгородский архиепископ, и Гречин (свящ. Олисей Гречин?). В вече, на котором «распря бысть немала», помимо полноправных новгородцев участвовали кн. Ярослав Владимирович, игумены, «софияны» (клир собора Св. Софии), представители белого духовенства («попы»). Жребий М. с престола кафедрального храма после литургии снял посланный с веча слепец. После этого нареченный владыка был приведен из Русы и в ходе торжественной церемонии посажен новгородцами на владычном дворе. Об избрании был оповещен митр. Киевский *Никифор II*, который «присла по нь с честью»; М. отправился в Киев «с передними мужи (представителями новгородской знати.— *М. П.*), и прия и с любовью князь Святослав (Всеволодович, кн. Киевский.— *М. П.*) и митрополит» (НПЛ. С. 40, 231–232).

Святители Мартирий и Антоний Новгородские. Фрагмент иконы «Собор Русских святителей». 60-е гг. XIX в. (Князь-Владимирский собор в С.-Петербурге)

10 дек. 1193 г. новоизбранный Новгородский владыка был хиротонисан в Киеве, хиротонию возглавил митр. Никифор II; 16 янв. 1194 г. М. вернулся в Новгород.

В июне 1194 г. (в Неделю всех святых) в Новгороде произошел большой пожар, уничтоживший 3 церкви и множество дворов (ранее в том же году горел г. Ладога (ныне с. Ст. Ладога Ленинградской обл.), после Новгорода от пожара пострадала родина М. Руса).

В 1194–1195 гг. М. поставил 2 игуменов: *Юрьева новгородского муж-*

ского монастыря — Савватия, *Аркажа* (Аркадиевского) *в честь Успения Пресвятой Богородицы мужского монастыря* — Панкратия.

Зимой 1194/95 г. «печаловахутся в Новегороде князь и владыка и всь Новъгород» (Там же. С. 233), ожидая сведений о новгородцах — участниках похода за данью в Югру (Сев. Урал), к-рый несомненно благословил М. (во главе новгородцев был воевода Ядрей, скорее всего отец Добрыни Ядрейковича, впосл. Новгородского архиеп. *Антония*). Как выяснилось впосл., бóльшая часть новгородской рати погибла. В 1198 г. возглавленный кн. Ярославом Владимировичем поход на Полоцк новгородского, псковского, новоторжского и ладожского войск закончился примирением на оз. Каспле: «Бог бо не вда кръви пролитья крестьяном межи собою» (Там же. С. 44) — записал владычный летописец, выражая, несомненно, мнение самого М.

М. проявил себя прежде всего как активный церковный строитель, основатель новых новгородских и пригородных монастырей, организатор росписи храмов. В 1193/94 г. в Новгороде «срубиша» 2 деревянные церкви: во имя св. Апостолов «на Хълме Живогложю» и во имя св. Иоанна Милостивого на Воскресенских воротах Детинца (Там же. С. 41).

29 янв. 1195 г. М. освятил ц. св. ап. Филиппа на Нутной ул. (на Торговой стороне Новгорода). 4 мая 1195 г. он заложил надвратную (на воротах Детинца, выходящих к Вел. Волховскому мосту) ц. в честь Положения пояса Пресв. Богородицы; 2 авг. того же года строительство завершилось, храм был освящен М. «на праздник Святыя Богородица пояса», т. е. 31 авг. (Там же. С. 234). Церковь была расписана по распоряжению М. в 1196 г. «писцом» Гречином Петровичем, по гипотезе В. Л. Янина — свящ. (иером.?) Олисеем Гречином, одним из кандидатов на архиерейскую кафедру в 1193 г.

Осенью 1195 г. М. заложил каменную ц. в честь Воскресения Господня в Воскресенском монастыре под Новгородом на оз. Мячине. Вместе с сестрами обители владыка избрал в игумении и 29 сент. («на сбор святыя Еуфимие») поставил «кротъку и съмерену именьмь Варвару» (вдову боярина Юрия Олекшинича) (Там же). Через год, 13 сент. 1196 г., Воскресенская ц. была освящена М. (причем, по словам летописца, «владыка трудожаяся и горя в день зноемь, а в ноць печялуяся, абы коньцяти и видети церковь съвершену и украшену» — Там же. С. 42). В 1195 г. были поставлены также 3 деревянные церкви (в честь Воздвижения Креста Господня, во имя св. Василия Великого и св. Димитрия Солунского; первые две, очевидно, взамен утраченных в пожаре годом ранее).

Закладка свт. Мартирием Новгородским ц. Положения Ризы Пресв. Богородицы на городских воротах и ц. Воскресения мон-ря в Людине. Миниатюра из Лицевого летописного свода. 70-е гг. XVI в. (РНБ. F.IV.233. Л. 444 об.)

19 янв. 1197 г. М. была освящена построенная жителями Славенского конца Новгорода братьями Дмитрием и Константином каменная ц. во имя святых Кирилла и Афанасия Александрийских на о-ве Нелезене в Кириллове (Мало-Кириллове) мон-ре (к югу от Торговой стороны Новгорода, на р. М. Волховец).

В том же году М. поставил ц. во имя св. Никифора (или свт. Николая Чудотворца) «на Острове» (вероятно, на месте буд. ц. свт. Николая на «владычном островке», у юж. оконечности Детинца, на подворье Новгородских владык).

В 1197/98 г. на Запольской ул. Торговой стороны представительницей боярского рода («Полюжая Городьщиниця Жирошкина дъци» — Там же. С. 43, 237; см. также: *Дубровин Г. Е.* «...Полюжая Городьщиниця дъци...»: (К вопросу об основательнице новгородского Евфимьина мон-ря в Плотниках) // ДРВМ. 2008. № 2(32). С. 109–117) был основан Евфимиин жен. мон-рь, где была построена ц. во имя св. мц. Евфимии; храм, возможно, также освящал М., хотя прямо об этом владычная летопись не сообщает.

21 мая 1198 г. М. «в своемь манастыре» (НПЛ. С. 237) в Русе заложил каменную Спасо-Преображенскую ц., строительство к-рой продолжалось до 31 июля, а в день Успения Пресв. Богородицы храм был освящен архиепископом. В сообщении об освящении храма в НПЛ приводится молитва М. По словам владычного летописца, «и веселяшеся блаженыи душею и теломь, устроив собе память вечньую и всем крестьяном честьныи манастырь» (Там же. С. 44). В 1199 г. храм был расписан.

8 июня 1198 г. по распоряжению новгородского кн. Ярослава Владимировича близ княжеской резиденции на Городище началось строительство каменной ц. в честь Преображения Господня на Нередице, заложенной в память о 2 безвременно скончавшихся сыновьях князя, Изяславе и Ростиславе. Строительство храма завершилось в сент. того же года, в следующем году он был расписан (по гипотезе Янина, живописные работы возглавил Олисей Гречин). В частности, был написан образ св. Мартирия — св. покровителя М.

В том же году была заложена каменная ц. во имя св. пророка Илии на Холме в Славенском конце Новгорода.

В 1199 г. женой кн. Ярослава Владимировича Еленой был построен деревянный храм в честь Рождества Пресв. Богородицы в Молоткове в основанном ею Михалицком мон-ре. По позднейшему Сказанию (публ. см.: НовгорЛет. С. 198–200), М. повелел основать мон-рь после того, как ему сообщили о чуде от просфоры, от к-рой «изошел огонь» на месте буд. обители.

У М., судя по имеющимся косвенным данным, сложились хорошие отношения с кн. Ярославом Владимировичем, к-рый правил в Новгороде довольно продолжительное время (1181–1184, 1187–1196, 1197–1199) и пользовался уважением среди новгородцев (см.: *Гиппиус А. А.* Князь Ярослав Владимирович и новгородское общество кон. XII в. // Церковь Спаса на Нередице: От Византии к Руси. М., 2005. С. 11–25). На кон. XII в. приходится важный этап становления новгородской республиканской государственности. Незадолго

до избрания М., не позднее 1191 г. (по акад. Янину, в 1185–1191 гг.— *Янин В. Л.* Новгородские посадники. М., 2003². С. 155), складывается независимый от князя институт тысяцкого. Вслед за этим появляется новгородская архимандрития — институт избираемого на вече архимандрита, представляющего новгородское монашество, к-рым мог быть только игумен Юрьева мон-ря. Янин отнес возникновение архимандритии в Новгороде ко времени игуменства в Юрьевом мон-ре Савватия (1194–1226) (*Он же.* Очерки комплексного источниковедения: Средневек. Новгород. М., 1977. С. 136–149). По более обоснованному мнению Гиппиуса, опирающегося в т. ч. на данные текстологического исследования владычной летописи, этот республиканский институт складывается в период святительства М. ок. 1194 г., когда с таким титулом упоминается почивший настоятель Юрьева мон-ря Дионисий (НПЛ. С. 234; Янин считал это упоминание позднейшей вставкой — *Янин.* 1977. С. 142). Согласно исследователю, «преобразование юрьевского игуменства в архимандритию было приурочено к поставлению нового игумена в 1194 г.»; Янин объяснял появление архимандритии содействием кн. Ярослава, желавшего, как и при учреждении института тысяцкого, «ограничить влияние непредсказуемого в своем политическом выборе новгородского боярства путем введения новых влиятельных общественных институтов, представляющих более широкие слои населения» (*Гиппиус.* 2005. С. 20). Тезис Янина о «независимой от владыки организации новгородского черного духовенства» (*Янин.* 1977. С. 146; см. также: *Хорошев.* 1980. С. 118–121; *Щапов.* Гос-во и церковь. 1989. С. 160–161), самим исследователем впосл. скорректированный (зависимость от архиепископа «только в области церковно-канонического права» — *Янин В. Л.* Мон-ри средневек. Новгорода в структуре гос. институтов // *Он же.* Средневек. Новгород: Очерки археологии и истории. М., 2004. С. 242), представляется умозрительным. Несомненно, без санкции М. такой институт возникнуть не мог; в то же время повседневное управление делами монашества требовало нек-рой автономии от владычной администрации. Черное духовенство по правовым нормам (в т. ч. по Уставу св. равноап. кн. *Владимира (Василия) Святославича*) подчинялось владыке; в сообщениях о церковной деятельности М. отсутствуют сведения о существовании независимой от его власти организации черного духовенства (см. выше), что также подтверждается данными последующего времени, приведенными В. Ф. Андреевым (*Андреев В. Ф.* Северный страж Руси. Л., 1989². С. 103–106), О. В. Кузьминой (*Кузьмина О. В.* Новгородская архимандрития в XIV–XV вв. // Прошлое Новгорода и новгородской земли: Мат-лы науч. конф., 2005 г. Вел. Новг., 2006. С. 53–56) и Д. Г. Давиденко (*Давиденко Д. Г.* Монастыри-архимандритии в городах Сев.-Вост. и Сев.-Зап. Руси в XIV–XV вв. // Средневек. Русь. М., 2012. Вып. 10. С. 311–317).

Печать свт. Мартирия Новгородского. Кон. XII в. (НГОМЗ)

При М. ведение новгородской владычной летописи было продолжено; как показал лингвистический анализ Гиппиуса, этим занимался тот же летописец, к-рый работал при архиеп. Гаврииле вслед за *Германом Воятой*. После кончины М. летописание, связанное с периодом его архиепископства, подверг редакторской обработке новый владычный летописец, что отразилось в годовых статьях НПЛ как старшего, так и младшего изводов. Согласно исследованию Т. В. Гимона, годовые записи при М. велись достаточно регулярно, кроме единственного исключения, вносились ежегодно, как правило по итогам строительного сезона.

Известны владычные печати М. с изображением Божией Матери «Знамение» на одной стороне и русской надписью, прочтенной Яниным как «Мартирии еп[иско]п новгородскыи»,— на другой (Актовые печати. Т. 1. С. 56; № 60. С. 177–178, 254, 287). Именование М. на печати епископом, казалось бы, подтверждает гипотезу о том, что архиепископский титул еще являлся в XII в. личным пожалованием от митрополита Киевского или патриарха К-польского (Я. Н. *Щапов,* Янин и др.). Во владычной летописи М. в основном именуется архиепископом и лишь однажды, в конце статьи 1196 г.,— епископом (НПЛ. С. 43). В таком случае надпись на печатях должна отражать тот период святительства М., когда он был еще в сане епископа (так, 2 этапа титулования Новгородских владык 2-й пол. XII в. отражены в печатях свт. *Иоанна (Илии)*), или, как полагают Гиппиус и В. В. Седов, «использование его (титула.— *М. П.*) новгородскими иерархами домонгольского времени носило непоследовательный характер» (*Гиппиус, Седов.* 2015. С. 490). По замечанию А. В. Назаренко, однако, на владычной печати М. «под титлом над «еп(иско)пъ» достаточно отчетливо просматривается выносная *х*», т. е. М., вполне вероятно, титуловался на ней все же архиепископом; т. о., ко времени святительства М. «этот титул из индивидуального достоинства архиерея (Нифонт, Илия) превратился в достоинство новгородской кафедры» (*Назаренко А. В.* Архиепископы в Рус. Церкви домонгольского времени // ДРВМ. 2015. № 4(62). С. 69. Примеч. 18). «Архи(епископом)» М. именуется и в фрагментарно сохранившейся прижизненной надписи-граффито 1198 г. в алтаре Георгиевского собора Юрьева мон-ря, посвященной погребенным в нем в том году княжичам Изяславу и Ростиславу Ярославичам (*Гиппиус, Седов.* 2015. С. 481, 484).

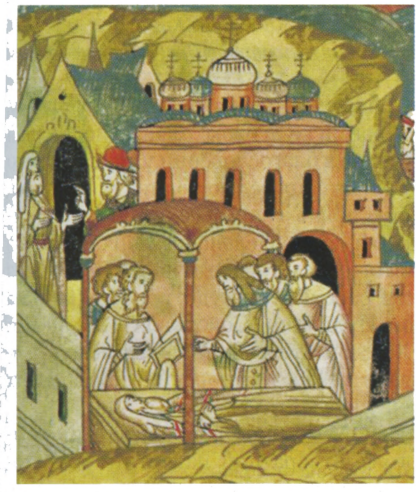
В 1199 г. вел. кн. Владимирский *Всеволод (Димитрий) Юрьевич* Большое Гнездо лишил новгородского стола кн. Ярослава Владимировича, позвав во Владимир владыку, посадника Мирошку Несдинича и «вячьшии мужи» (представителей знати), к-рые должны были привести в Новгород его сына Святослава. По дороге во Владимир 24 авг. М. скончался на оз. Селигер. В Георгиевском соборе Юрьева мон-ря в 1214 г. был обнаружен фрагмент граффито, где, по мнению Гиппиуса, читалась надпись о кончине М. с точной датой (сохр. только указание на авг.) в ряду сообщений о кончине др. новгородских владык кон. XII — 1-й трети XIII в. (см.: *Гиппиус А. А., Седов Вл. В.* Находки в Георгиевском соборе Юрьева

монастыря: Новые фрески и новые надписи // Тр. Отд. ист.-филол. наук РАН, 2015. М., 2016. С. 202).

Похоронен М. был в юж. паперти («притворе») новгородского Софийского собора, которая впоследствии получила по его имени название Мартириевской и стала традиционным местом захоронения Новгородских владык.

Местная канонизация М. произошла при Новгородском архиепископе свт. *Евфимии II Вяжицком* в 1439 г. вместе с установлением почитания нек-рых др. Новгородских святителей кон. X — нач. XV в. (*Иоакима, Луки, Германа, Аркадия,* Гавриила, Антония, *Василия Калики* и *Симеона*). Панихида им служилась 4 окт. (с XVII в.— 10 февр.).

Согласно продолжению Новгородской IV летописи в Голицынском списке (ок. 1516) и Новгородской летописи по списку Дубровского



Кончина свт. Мартирия Новгородского. Фрагмент миниатюры из Лицевого летописного свода. 70-е гг. XVI в. (РНБ. F.IV.233. Л. 499)

(отражает владычный свод 1539), в 1510 г. совершилось чудо с гробницами Новгородских святителей М. и Симеона (1415–1421), к-рое новгородский летописец связал с актуальными политическими событиями: «...после Велика дни (Пасхи.— *М. П.*) на четвертои неделе, к пятнице на ночь, на память святаго отца нашего Феодора Секиота, скрыся (судя по контексту, вскрылись.— *М. П.*) гробы в Маньтирьевском притворе у Святые Софеи святых архиепископов Новгородцких Маньтирьев да Семионов, но бываеть сие многащи явление, но не тако, якова же ныне бысть: свися вся камка (шелковая узорчатая ткань.— *М. П.*) середи гробов в одно место, и сиа знаменья бывають у тех гробов не безделна, и ко взятью Пьскова скрыся и сведению архиепископову и к замешни земли Рускыя с Литовьскою» (ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. С. 461–462; ср.: Там же. Т. 43. С. 214; присоединение Пскова к Российскому гос-ву произошло в нач. 1510, удаление Новгородского архиеп. *Серапиона* с Софийской кафедры, после чего она на мн. годы осталась вакантной,— в 1509, очередная русско-литов. война, с обеих сторон в к-рой сражались православные, началась в 1512). По «Летописцу новгородскому церквам Божиим» XVII в., «перед взятием Великаго Новаграда» в 1471 г. на гробах этих же святителей «кровь явися» (НовгорЛет. С. 305; не исключено, что это позднейшее переосмысление случившегося в нач. XVI в.).

О гробнице М. в Мартириевской паперти имеются сведения в памятнике «О святей соборной церкви Софии Премудрости Божии, иже в Велицем Новеграде, и о новгородских чудотворцех, идеже койждо лежит» (создан при митр. *Киприане (Старорусенкове)*, 1626–1634) как о находящейся рядом с нетленными мощами Новгородского свт. Луки; М. указан среди архиепископов, которые «недоведомы», т. е. мощи которых не открывались (см.: *Янин.* 1988. С. 13, 218). При этом захоронение М. не отмечено в Описи новгородских святынь 1634 г., составленной по распоряжению царицы Евдокии Лукьяновны (*Забелин И. Е.* Описание новгородской святыни в 1634 г. // ЧОИДР. 1862. Кн. 4. Отд. 5. С. 50–56; *Янин.* 1988. С. 221–224).

Память М. до нач. XX в. отмечалась 10 февр., 4 окт. (в Соборе Новгородских святителей) и (отдельно) 24 авг. Тем не менее ни один из дней памяти святителя не был указан в офиц. синодальном «Верном месяцеслове всех русских святых» (М., 1903). По-видимому, почитание М. носило исключительно местный характер.

Канонизация М. подтверждена включением его имени в Собор Новгородских святых, восстановление почитания которого произошло в 1981 г. по благословению Ленинградского и Новгородского митр. *Антония (Мельникова)*. Имеются тропарь и кондак святителю (Святые Новгородской земли. 2006. С. 139).

Ист.: НовгорЛет. (по указ.); НПЛ (по указ.); ПСРЛ. Т. 4. Вып. 1. Ч. 1 (по указ.); Т. 6. Вып. 1. Стб. 248, 252; Т. 16. Стб. 47, 316; Т. 30 (по указ.); Т. 42. С. 78–80; Т. 43. С. 76, 77, 214.

Лит.: ИРИ. Т. 1. С. 70–71, 276; СИСПРЦ. 1836. С. 173; *Макарий (Миролюбов), архим.* Археол. описание церк. древностей в Новгороде и его окрестностях. М., 1860. Ч. 1. С. 55, 73, 333, 376, 506–507, 542–543; *Барсуков.* Источники агиографии. Стб. 357–358; Новгородский месяцеслов / Сост.: А. А. Усинин. СПб., 1882. С. 24–26; Описание о российских святых. С. 14; *Леонид (Кавелин).* Св. Русь. С. 44–45; *Тихомиров П. И., прот.* Кафедра Новгородских святителей: Со времени введения христианства в Новгороде (в 992 г.) до покорения его Московской державе (в 1478 г.). Новг., 1891. Т. 1. С. 108–113 (То же // Кафедра новгородских святителей: Жития, сведения и биогр. очерки: В 3 т. / Сост.: Г. С. Соболева. Вел. Новг., 2011. Т. 1. С. 153–159); *Димитрий (Самбикин).* Месяцеслов. Вып. 6. С. 119–124; *Голубинский.* Канонизация святых. С. 157; *Хорошев А. С.* Церковь в соц.-полит. системе Новгородской феод. республики. М., 1980. С. 38–41, 50, 93–96; *он же.* Мартирий Рушанин // Великий Новгород: История и культура IX–XVII вв.: (Энцикл. слов.). СПб., 2009. С. 287; *Янин В. Л.* Некрополь новгородского Софийского собора: Церк. традиция и ист. критика. М., 1988. С. 11, 12, 13, 32–36, 55–57, 189, 192, 208–209; *Щапов Я. Н.* Государство и Церковь Древней Руси, X–XIII вв. М., 1989. С. 64, 65, 106, 176, 201, 207; *Макарий.* История РЦ. Кн. 2 (по указ.); *Гиппиус А. А.* К истории сложения текста Новгородской первой летописи // НИС. 1997. Вып. 6(16). С. 23–34; Где Святая София, там и Новгород. СПб., 1998. С. 202–209; *Успенский Б. А.* Царь и патриарх: Харизма власти в России: (Визант. модель и ее рус. переосмысление). М., 1998. С. 282, 290, 294, 297, 298; *Paul M. C.* Episcopal Election in Novgorod, Russia 1156–1478 // Church History. Chicago etc., 2003. Vol. 72. N. 2. P. 251–275; *Гимон Т. В.* Как велась Новгородская погодная летопись в XII в.? // ДГВЕ, 2003. М., 2005. С. 316–352; *он же.* Историописание раннесредневек. Англии и Др. Руси: Сравн. исслед. М., 2012 (по указ.); Святые Новгородской земли. Вел. Новг., 2006. Т. 1. С. 134–139; *Филарет (Гумилевский).* РСв. 2008. С. 78, 83–84; *Печников М. В.* Новгородцы и кафедра Св. Софии в сер. XII–XIII вв. // Средневек. Русь. М., 2011. Вып. 9. С. 18–24; *он же.* Мартирий // ДРСМ. С. 477; *Секретарь Л. А.* Мон-ри Вел. Новгорода и окрестностей. М., 2011. С. 26–27, 160, 296, 489, 493; *Гиппиус А. А., Седов Вл. В.* Надпись-граффито 1198 г. из Георгиевского собора Юрьева мон-ря // Города и веси средневек. Руси: Археология, история, культура. М.; Вологда, 2015. С. 478–490; *Мусин А. Е.* Загадки Дома Св. Софии: Церковь Вел. Новгорода в X–XVI вв. СПб., 2016. С. 6, 24, 61, 97, 99.

М. В. Печников

Иконография. К числу исторических портретов М. можно отнести 3 миниатюры в Лаптевском томе Лицевого летописного свода. На всех владыка представлен как храмоздатель. Под 6700(1192) г. (РНБ. F.IV.233. Л. 438) изображена закладка ц. Спаса (Преображения Господня) «в Роусе на острове», т. е. в Преображенском мон-ре в Ст. Руссе. Святитель с группой монахов указывает строителям, к-рые трудятся над фундаментом

или стенами одноглавого храма. Он в игуменских одеждах, с недлинной седой бородой, в черном клобуке (ср. в Новгородской I летописи: ПСРЛ. 1950. Т. 3. С. 231). Под 6703(1195) г. (РНБ. F.IV.233. Л. 444 об.) миниатюра представляет комментарий к тексту о закладке 2 каменных церквей в Новгороде: ц. в честь Положения Ризы Пречистой Богородицы на городских воротах и ц. в честь Воскресения Господня в мон-ре в Людином конце (сравни в Новгородской I летописи: ПСРЛ. 1950. Т. 3. С. 234). Святой изображен дважды: на закладке надвратной церкви он стоит

Строительство свт. Мартирием Новгородским Спасо-Преображенского мон-ря в Новгороде. Миниатюра из Лицевого летописного свода. 70-е гг. XVI в. (РНБ. F.IV.233. Л. 493 об.)

в городской ограде, среди каменных башен, на закладке храма в кончанском монастыре — в центре округлого рва. Оба храма одноглавые, показаны кирпичные стены, арочные проемы. Хотя М. поименован владыкой, он в монашеском игуменском облачении, на нем черный клобук, коричневая мантия и охряной подрясник, он раздает указания мастерам, поднимая руку, у него короткая округлая седая борода. Композиция под 6706(1198) г. (РНБ. F.IV.233. Л. 493 об.) показывает, как М. основал «для себя» и построил мон-рь с ц. Преображения Господня (ср. в Новгородской I летописи описание закладки каменного храма и его строительства в период с 21 мая по 31 июля: ПСРЛ. 1950. Т. 3. С. 237). На миниатюре в деревянной ограде за вратами слева стоит М., перед ним работают строители, еще двое трудятся на крыше одноглавой церкви. Святой в коричневой мантии с красными источниками и в черном клобуке, с седой клинообразной недлинной бородой.

Из письменных источников известна икона в церковной казне Спасо-Преображенского мон-ря в Ст. Руссе. Это Спас в серебряном окладе со святыми на полях: почитаемые на русском Севере и в Новгороде преподобные Зосима и Савватий Соловецкие и «два святые стоячие — Мантырей и Еуфимей», т. е. святители Новгородские М. и Евфимий II Вяжищский (*Флоря*. 2015. С. 113). Упоминание такой иконы с именем святого в его речевом варианте, повторяющем памятники еще домонг. новгородского летописания (в Новгородской I летописи имя владыки читается как «Мантурии» или «Мантуреи»), свидетельствует о возможно древнем местном почитании М. в основанном и построенном им мон-ре. Не исключено, что местное почитание М. активизировалось после чудес, произошедших рядом с его погребением. В Мартирьевской паперти на гробницах М. и архиеп. Симеона, умершего в 1421 г., «явися кровь» в 1462 г. Это событие воспринималось позднее как предвозвещение грядущего завоевания города вел. кн. Иоанном III Васильевичем в 1471 г. (Новгор. Лет. 1879. С. 241).

Вероятнее всего, развитие иконографии М. в чине святителей совпадает с почитанием Новгородских святых, почивающих в соборе Св. Софии. В новгородском месяцеслове, составленном гр. М. В. Толстым и напечатанном в 1862 г., имени М. нет, но указаны праздники 10 февр. и 4 окт. как дни общей памяти всех угодников, святителей и князей, покоящихся на территории кафедрального собора. На иконах собора новгородских святых образ М. встречается уже с XVIII в., напр., на прориси с иконы «Образ новгородских чудотворцев» (XVIII в.) из собр. А. М. Постникова — во втором ряду в правой группе, между владыками Пименом и Александром. М. в клобуке, у него округлая и окладистая борода. На иконе «Собор всех святых Новгородских угодников» из алтаря ц. ап. Филиппа в Вел. Новгороде (кон. XIX — нач. XX в.) М. во втором ряду справа, в белом клобуке, голубой епитрахили с красными крестами, красном саккосе, правая рука положена на грудь, левая поднята в молении, у святого широкая недлинная седая борода. На хромолитографии с тем же названием, отпечатанной в типографии Е. И. Фесенко в Одессе (1902), М. стоит в 1-м ряду, как один из древнейших владык Вел. Новгорода; держит на левой руке закрытое Евангелие, правая приложена к груди. Он сед, длинные белые волосы лежат по плечам, борода закрывает грудь. На нем святительская митра с украшениями, красная фелонь, белый омофор, синий подризник, на правом боку — палица. К этой иконной композиции, очевидно, восходит и образ М. на иконе «Собор Новгородских святых» из местного ряда иконостаса нижнего придела ц. ап. Филиппа в Вел. Новгороде (60-е гг. XX в.). Святитель стоит в первом ряду,

Новгородские святители Арсений, Мартирий и Григорий. Фрагмент иконы «Собор Новгородских святых». 60-е гг. XX в. (ц. ап. Филиппа в Вел. Новгороде)

он облачен в крещатые ризы и шапку, в левой руке держит Евангелие, правая сложена в благословении у груди. У него длинные с проседью волнистые волосы, видна прядь за правым плечом, недлинная борода разделена на 2 пряди. Образ святого представлен и на иконе «Образ всех российских чудотворцев» письма мон. Иулиании (Соколовой) (20–30-е гг. XX в., ризница Троице-Сергиевой лавры), а также в авторских повторениях и списках кон. XX — нач. XXI в.

Имя М. увековечено в названии крытого притвора или паперти с юж. стороны новгородского собора Св. Софии, а также в устроении надземной гробницы, украшенной фресковой росписью (*Штендер Г. М.* «Деисус» Мартирьевской паперти Софийского собора в Новгороде // ДРИ. М., 1980. [Вып.:] Монументальная живопись XI–XVII вв. С. 77–92).

Ист.: Писцовые и переписные книги Ст. Руссы кон. XV–XVII в. / Публ. подгот. И. Ю. Анкудинов и др. М., 2009. С. 266.

Лит.: *Маркелов.* Святые Др. Руси. Т. 1. № 198. С. 399, 618–619; Т. 2. С. 156–157; *Флоря Б. Н.* Особенности почитания святых в разных регионах России раннего XVII в. // ДРВМ. 2015. № 4(62). С. 113–115.

М. А. Маханько

МАРТИ́РИЙ, прп. (пам. древнерус. 17 янв.). Краткие сведения о М. содержатся в 39-й Проповеди на Евангелия свт. *Григория I Великого*, папы Римского, где говорится, что М. жил в *Ликаонии*. Однажды, направляясь из своей обители в др. мон-рь, он увидел на дороге прока-

женного, к-рый не имел сил дойти до госпиталя. Проявив сострадание к ближнему, М. завернул больного в плащ и понес на плечах. Настоятель мон-ря издалека узнал приближающегося монаха и велел братии как можно скорее открыть ворота, т. к., по его словам, М. нес Господа. Перед дверями обители прокаженный скинул плащ и явился преподобному в образе Спасителя, сказав, что, как М. не постыдился Его на земле, так же и Он не постыдится его на небе; после этого прокаженный исчез. Когда настоятель мон-ря спросил вошедшего монаха, где больной, тот ответил, что если бы он знал, Кто это был, то удержал бы Его, и добавил, что, неся больного на плечах, он не чувствовал тяжести (*Greg. Magn.* In Evang. 39 10).

Начиная с XII в. повествование о М. из 39-й Проповеди свт. Григория вошло под 17 янв. в состав древнерус. нестишного Пролога при его дополнении разделом слов и поучений отцов Церкви. Этот же текст содержится в ВМЧ (*Иосиф, архим.* Оглавление. Стб. 403 (1-я паг.)). Впосл. нек-рые переписчики, не видя границы между житийным и поучительным разделами, включали М. в число святых, напр. в Святцы 1621 г. из Коряжемского мон-ря.

В совр. календаре РПЦ память М. отсутствует.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 17; *Benedetto G.* Martirio // BiblSS. Vol. 8. Col. 1303–1304; *Прокопенко Л. В.* Источники Пролога за сентябрьскую половину года (кр. и пространной редакций) по четырем спискам XII–XIV вв. // Словарь древнерус. языка (XI–XIV вв.). М., 2008. Т. 8. С. 701–745.

А. Н. Крюкова

МАРТИ́РИЙ [лат. Martyrius], прп. (пам. зап. 23 янв.). Краткие сведения о М. содержатся в «Диалогах» свт. Григория I Великого, папы Римского, к-рый рассказывает, что М. был преданным служителем Божиим, подвизавшимся в пров. Валерия (Италия). Однажды братья, жившие с ним, собирались испечь хлеб в золе, но забыли изобразить на тесте крестное знамение, как обычно делалось в тех местах, отчего оно казалось как бы разделенным на 4 части. Когда хлеб был уже в печи, покрытый горящими углями и пеплом, святой указал братьям на их оплошность, а затем перекрестил печь. Раздался сильный треск, как если бы в огне раскололся горшок. Когда вынули испеченный хлеб, то увидели на нем знак креста, к-рый появился не от прикосновения, а по вере (*Greg. Magn.* Dial. I 11).

В средневек. зап. церковных календарях память М. не обозначена. Впервые краткая заметка о нем, составленная на основе «Диалогов», появляется в «Перечне святых» Петра Наталиса (XIV в.— *Petr. Natal.* CatSS. XI 98). Сходная заметка и память М. под 2 июня были включены в издание Мартиролога Узуарда, подготовленное Ж. де ла Молем (Иоанном Моланом — *Usuardi* Martyrologium, quo Romana Ecclesia, ac permultae aliae utuntur / Ed. I. Molani. Lovanii, 1568). В 80-х гг. XVI в. кард. Ц. Бароний внес в Римский Мартиролог память М. под 23 янв. Ф. Феррари в «Общем перечне святых, отсутствующих в Римском Мартирологе» также обозначил память М. под 23 янв., присоединив к рассказу о нем, составленному на основе «Диалогов», сведения о др. мон. Мартирии из Ликаонии (см. ст. *Мартирий,* прп. (пам. древнерус. 17 янв.)), о к-ром повествует свт. Григорий в 39-й Проповеди на Евангелия (*Greg. Magn.* In Evang. 39 10). Т. о., произошло отождествление 2 одноименных подвижников. Кроме того, Феррари прибавил, что М. был не знающим грамоты учеником пресв. св. Севера (пам. зап. 15 февр.). Однажды, не имея подходящего сосуда, М. принес для братии горящие угли в одежде, не испытывая при этом боли (*Ferrarius F.* Catalogus sanctorum Italiae in menses duodecim distributus. Mediolani, 1613. P. 49). По мнению болландистов и др. исследователей, М. из пров. Валерия и Мартирий из Ликаонии являются 2 разными лицами (MartRom. Comment. P. 33). В совр. редакции Римского Мартиролога память М. не обозначена.

Ист.: MartRom. P. 32; ActaSS. Ian. T. 2. P. 494–495.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 17; *Gaiffier B., de.* Les héros des Dialogues de Grégoire le Grand inscrits au nombre des saints // AnBoll. 1965. Vol. 83. P. 65; *Benedetto G.* Martirio // BiblSS. Vol. 8. Col. 1303–1304.

А. Н. Крюкова

МАРТИ́РИЙ [серб. Мартирије], прп. (пам. 6 мая) — см. *Синаиты сербские.*

МАРТИ́РИЙ (в миру Мина; † 1.03. 1603, Зеленецкий мон-рь), прп., Зеленецкий (пам. 1 марта, 11 нояб., в 3-ю Неделю по Пятидесятнице — в Соборе Новгородских святых и в Соборе Санкт-Петербургских святых), основатель *Зеленецкого во имя Святой Троицы мужского монастыря* (близ г. Тихвин). Основным источником сведений о М. является его «духовная памятца» — автобиографические записки, сохранившиеся в единственном списке 2-й пол.

Прп. Мартирий Зеленецкий. Икона. XVIII в. (Мартириев Зеленецкий мон-рь)

XVII в. (РНБ. ОСРК. О.I.424. Л. 161–176 об.). Судя по содержанию, записки были составлены в период 1570–1595 гг. М., обращаясь к своему духовному отцу Досифею и братии Зеленецкого монастыря, рассказывает об основании обители и бывших ему видениях и чудесных знамениях, свидетельствовавших о святости избранного места. М.— едва ли не единственный преподобный, оставивший подробное описание своего мистического опыта и отшельнической жизни. «Духовная памятца» не слишком богата фактическими сведениями, однако отличается редкой для средневек. лит-ры искренностью в передаче душевных переживаний и эстетическим восприятием видений. Произведение М. занимает особое место в развитии жанровой системы древнерус. лит-ры, предваряя автобиографические сочинения старообрядческого инока *Епифания* и протопопа *Аввакума.* Дополнительные биографические данные о святом содержит Житие Мартирия Зеленецкого, составленное во 2-й пол. XVII в. при митр. Новгородском свт. *Корнилии* (1674–1695; † 1698). Выявлено 11 списков этого памятника, среди которых 2 старших списка,

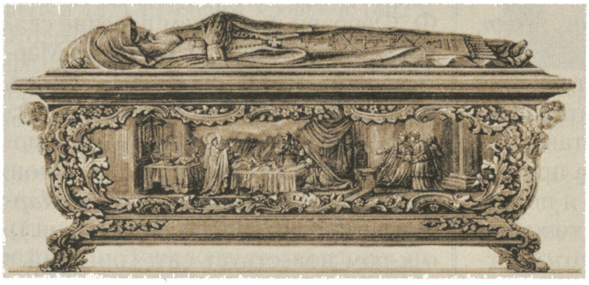
относящихся к кон. XVII в. (РНБ. Соф. № 1403; РГИА. Ф. 834. № 3786). Вторая, сокращенная редакция Жития составлена в 1814 г. и известна в 2 списках 1-й пол. XIX в. (РГИА. Ф. 834. № 3996; БАН. Арх. Ком. № 179).

В Житии святого повествуется о том, что его родителей звали Косма и Стефанида. В возрасте 8 лет он осиротел и обрел себе наставника — свящ. Бориса, принявшего после смерти жены постриг с именем Боголеп и ставшего строителем Троице-Сергиева мон-ря в Вел. Луках. В автобиографии М. сообщает, что был пострижен в этой обители иером. Боголепом, пробыл в мон-ре 7 лет, выполняя послушания келаря, казначея и пономаря, имел ученика Авраамия. Возымев настойчивое намерение жить отшельником, М. тайно ушел из мон-ря, взяв себе в спутники монастырского повара мирянина. На расстоянии 60 верст от Вел. Лук они поселились в безлюдном месте, выкопав землянку. Первый опыт пустынножительства оказался трудным, и повар вскоре покинул М., сообщив о его местопребывании некоему местному жителю, к-рый стал приносить отшельнику пищу. Через нек-рое время М. отправил послание к иером. Боголепу, прося у него благословение жить в пустыни. Но Боголеп благословения не дал и приказал вернуться в общежительный мон-рь. Тогда М. покинул пустынь и пошел в Смоленск на поклонение иконе Божией Матери «Одигитрия». В Смоленске ему во сне явились преподобные *Авраамий Смоленский* и *Ефрем* с повелением жить в пустыни, где укажет Бог. Изыскивая место для пустынножительства, М. направился в новый Тихвинский Успенский мон-рь (основан в 1560), намереваясь далее идти в Поморье. В Тихвинской обители М. встретил своего ученика Авраамия, к-рый рассказал о находящемся среди болот Зеленецком о-ве. Над этим местом Авраамий видел сиявший на небе крест. М. поселился на острове, вскоре собралась братия и образовался Троицкий Зеленецкий мон-рь. В Житии есть некоторые подробности прихода М. на Зеленецкий о-в: получив благословение тихвинского игумена, он взял с собой 2 иконы — Св. Троицы и Тихвинский образ Божией Матери «Одигитрия». Проводником ему служил крестьянин Иосиф из с. Буборины, находившегося в 4 поприщах от Зеленецкого о-ва. В своей «памятце» М. упоминает о том, что принял сан игумена в Новгороде, и рассказывает о своих мистических видениях. После одного из видений государев дьяк Ф. Д. Сырков пожертвовал средства на строительство в мон-ре деревянной трапезной ц. в честь Благовещения.

Видение прп. Мартирия Зеленецкого. Гравюра. Нач. XXI в. Худож. Р. В. Писарев

Время основания Зеленецкого монастыря, по данным писцовых книг, можно отнести к периоду 1565–1570 гг. В писцовой книге Обонежской пятины 1564 г., составленной Андреем Лихачёвым, Зеленецкий мон-рь не упоминается, а в 1570 г. обитель уже существовала, т. к. в этом году был казнен Сырков, успевший сделать пожертвование. Согласно «Писцовой книге Обонежской пятины, Заонежской половины, писма Ондрея Васильевича Плещеева и подъячего Семейки Кузмина, 7091 года», в 1583 г. М. уже был игуменом мон-ря, в к-ром подвизались 12 монахов. В обители были построены деревянные Троицкая и трапезная Благовещенская церкви и ограда.

В Житии подробно рассказано о важном событии, не упомянутом М. в «памятце». В 1595 г., направляясь в Москву, М. остановился в Твери и исцелил смертельно больного царевича Иоанна — сына касимовского хана Симеона Бекбулатовича (с 1576 вел. князь Тверской; в схиме Стефан). Путешествие М. в Москву в 1595 г. действительно могло иметь место, т. к. этим годом датирована жалованная грамота царя Феодора Иоанновича Зеленецкому мон-рю на 2 выти земли и ловли на Ладожском оз. В благодарность за исцеление сына Симеон Бекбулатович на свои средства выстроил в Зеленецком мон-ре 1-ю каменную ц.— в честь Тихвинской иконы Божией Матери с приделом во имя свт. Иоанна Златоуста. У стены этого храма в 1603 г. М. был погребен в могиле, которую собственноручно ископал. В 70-х гг. XVII в., при Новгородском митр. Корнилии, постриженике Зеленецкой обители, в мон-ре были построены каменные Троицкий собор, Благовещенская ц. с трапезной, колокольня, келейные корпуса, ограда; старую каменную Тихвинскую ц. разобрали. При перестройке мон-ря погребение М. оказалось под Троицким собором, в нижней ц. во имя ап. Иоанна Богослова. Здесь свт. Корнилий устроил гробницу М., од-



Рака (1855–1857), стоявшая над погребением прп. Мартирия Зеленецкого. Гравюра. 1883 г.

Рака над погребением прп. Мартирия Зеленецкого. 2012 г. Копия раки 1855–1857 гг.

нако мощи святого остались под спудом.

Почитание памяти преподобного в Зеленецком мон-ре несомненно существовало, но у его гробницы служили только панихиды. Самое раннее иконописное изображение М.— поясной образ XVII в., хранящийся в Музее икон в г. Рекклингхаузен (Германия). М. почитался старообрядцами: большинство поздних списков Жития М. находятся в старообрядческих сборниках. Образ М. присутствует в ряду преподобных на старообрядческих минейных иконах за март.

Офиц. церковное почитание М. началось в 1747 г. Об этом рассказывает Летописец Зеленецкой обители, известный по единственной рукописи 1-й пол. XIX в., происходящей из б-ки Тихвинского Успенского мон-ря (РГИА. Ф. 384. № 3996. Л. 34–62; последние описанные здесь события датируются 1790). Под 1747 г. в Летописце помещено повествование о посещении Зеленецкого мон-ря имп. *Елизаветой Петровной*. Поклонившись надгробию М., она спросила, какие службы М. совершают в мон-ре. Услышав в ответ, что панихиды, Елизавета распорядилась впредь служить М. по общей Минее. Текст службы преподобному находится в той же рукописи, что и Летописец (РГИА. Ф. 384. № 3996. Л. 1–16). Канон взят из общей Минеи с добавлением особых кондака и икоса. Служба также составлена по общей Минее со следующими отличиями: сочинены особые стихиры на малой вечерне и тропарь, на великой вечерне — особые Слава 8-го гласа, лития и стихиры на стиховне, на утрене — особые светилен, богородичен и хвалитные стихиры.

В кон. XIX в. на основе данных Жития М. был составлен Акафист прп. Мартирию. Текст сохранился в машинописи (РНБ. СПбДА. А I / 275), его автор неизвестен. Акафист не был одобрен церковной цензурой и не вошел в церковный обиход.

В 1853 г. над погребением М. в Троицком соборе была установлена серебряная рака, украшенная сценами из Жития преподобного. В 1922 г. раку изъяли вместе с ценной церковной утварью. В 1937 г. обитель была закрыта и возобновлена только в 1991 г. В авг. 1992 г. обрели мощи святого. 24 нояб. 1998 г. их перенесли из Троицкого собора в Благовещенскую ц. и поместили в специально изготовленный ковчег. 24 нояб. 2001 г. Зеленецкий мон-рь посетил митр. С.-Петербургский и Ладожский *Владимир (Котляров)*. 14 марта 2003 г. в обители состоялось празднование 400-летия со дня преставления преподобного. Канонизация святого подтверждена включением его имени в Соборы Новгородских (установлен ок. 1831, возобновлен в 1981) и С.-Петербургских (установлен в 2000) святых.

Прп. Мартирий Зеленецкий. Икона. Нач. XXI в. Иконописец Г. В. Гашев (Мартириев Зеленецкий мон-рь)

Ист.: Мартирий Зеленецкий и основанный им Троицкий мон-рь / Подгот.: Е. В. Крушельницкая. СПб., 1998; Автобиографическая повесть Мартирия Зеленецкого / Подгот. текста, перевод и коммент.: Е. В. Крушельницкая // БЛДР. 2005. Т. 13. С. 678–691, 836–839.

Лит.: ИРИ. Ч. 4. С. 155–182; *Неволин К. А.* О пятинах и погостах Новгородских в XVI в. СПб., 1853. С. 142 (Зап. РГО; 8); *Буслаев Ф. И.* Ист. очерки рус. народной словесности и искусства. СПб., 1861. Т. 2. С. 391–394; История и древности 3-классного Троицкого Зеленецкого мон-ря С.-Петербургской епархии с прил. записи достопамятных событий, по преставлении прп. Мартирия в нем случившихся. СПб., 1866; *Ключевский.* Древнерусские жития. С. 346; *Строев.* Списки иерархов. Стб. 273; *Барсуков.* Источники агиографии. Стб. 357; *Тихомиров Е. А.* Вечный календарь. М., 1882. Т. 1. Март. С. 3–4; *Филарет (Гумилевский).* РСв. 1882. Т. 1. С. 279–283; *он же.* Обзор. 1884. С. 254; Описание Зеленецкого Троицкого мон-ря. СПб., 1883; *Зверинский.* Т. 1. № 194. С. 145–146; *Леонид (Кавелин).* Св. Русь. № 219. С. 52–53; *Токмаков И. Ф.* Краткий ист.-стат. очерк Троицкого Зеленецкого муж. мон-ря. М., 1904; Троицкий Зеленецкий мон-рь и его основатель прп. Мартирий. СПб., 1912; *Zenkovsky S. A.* Der Mönch Epifanij und die Enstehung der altrussischen Autobiographie // Die Welt der Slaven. Wiesbaden, 1956. Jg. 1. H. 3. S. 286–289; *Будовниц И. У.* Монастыри на Руси и борьба с ними крестьян в XIV–XVI в.: (По «житиям святых»). М., 1966. С. 334–336; *Демкова Н. С.* Житие протопопа Аввакума: Творческая история произведения. Л., 1974. С. 133, 161–163; *Понырко Н. В.* Житие протопопа Аввакума как духовное завещание // ТОДРЛ. 1985. Т. 39. С. 385–387; *Крушельницкая Е. В.* Мартирий // СККДР. Вып. 2. Ч. 2. С. 106–108; *она же.* Повесть Мартирия Зеленецкого и автобиографическое повествование в памятниках рус. лит-ры XIV–XVI вв. // ТОДРЛ. 1993. Т. 46. С. 21–35; *она же.* Автобиография и житие в древнерус. лит-ре. СПб., 1996; *она же.* К вопросу об автобиографизме в древнерус. лит-ре // Рус. агиография: Исслед., публикации, полемика. СПб., 2005. С. 102–121.

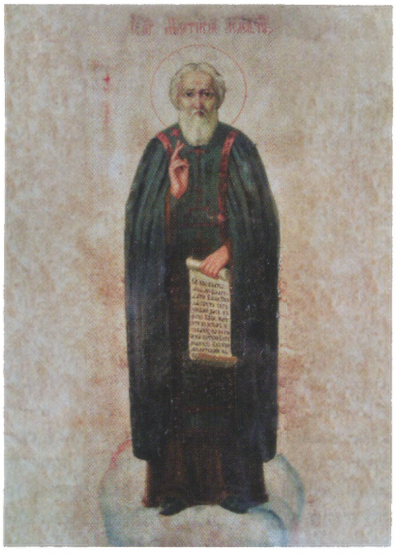
Е. В. Крушельницкая

Иконография. Первые изображения М., очевидно, появились вскоре после его кончины, однако ни древних икон преподобного, ни сведений о них не сохранилось. В иконописном подлиннике внешность святого описывается скупо: «Надсед, брадою аки Савва Звенигородский, в схиме, риза преподобническая» (РНБ. Погод. № 1931. Л. 54 (25 окт.)); он назван «иже на Тихвине реце Тверской чудотворец» (см: *Маркелов.* Святые Др. Руси. Т. 2. С. 165). Текст на свитке по др. подлиннику: «Се убо братия моя, по благодати Божии отходя света сего, предаю вас в руце Господни. Имейте во всем упование на Его и на Пресвятую Богородицу. Аз бо убо молитвами ея, еже желах от Господа да и восприях. Еще ныне телом хотя и отхожду от вас, но духом присно с вами. Кто из вас, живущих во обители сей, сего света отидет, аз имам Господа молитвами о упокоении души его [пропуск текста] предаде святую душу свою в руцех всех Бога. В лето от сотворения мира 7111, от Рождества Христова 1603 месяца марта в 1 день» (БАН. Плюшк. № 11. Л. 9 (в особом разделе вне основного состава подлинника) (см.: *Маркелов.* Святые Др. Руси. Т. 2. С. 165–166).

Фигура преподобного, по сведениям источников XIX в., была помещена на лопатке малого проема св. ворот тихвинского Успенского мон-ря, расписанных иконописцем Родионом Сергиевым «с товарищи» (1662). Вероятно, изображение М. имелось в росписях Троицкого собора Зеленецкого мон-ря, исполненных новгородскими и тихвинскими иконниками (ок. 1684). Имп. Елизавета Петровна, посетив Зеленецкий мон-рь в 1747 г., приложилась к образу у гробницы чудотворца. Возможно, имеется в виду образ М. (хотя у гроба преподобного стояли 2 чтимых образа, называемые его келейными: икона Св. Троицы и Тихвинская икона Божией Матери). Наиболее ранние сохранившиеся изображения М. датированы XVIII в. На иконе «Вмч. Димитрий Солунский, свт. Иоанн Златоуст, прп. Мартирий Зеленецкий» (ЦАК МДА) преподобный изображен в рост, благословляющим, с недлинной округлой бородой; в левой руке свернутый свиток, куколь лежит на плечах. На иконе новгородского свящ. Георгия Алексеева «Образ Новгородских

Вмч. Димитрий Солунский, свт. Иоанн Златоуст и прп. Мартирий Зеленецкий. Икона. Нач. XVIII в. (ЦАК МДА)

чудотворцев» (1728, ГТГ) М., как и др. святые, показан по пояс, в чашечке цветка, 2-м справа в нижнем ряду. Его руки обращены в молитвенном жесте к центральному образу Богоматери «Знамение». Поясной образ XVIII в. (?), обретенный в 1992 г. в храме 12 апостолов Иоанновского жен. мон-ря в С.-Петербурге, находится у раки с мощами святого в Зеленецком мон-ре: преподобный благословляет двуперстно, в левой руке держит развернутый свиток, над его главой изображена Св. Троица в образе 3 ангелов. Ростовое изображение М.



Прп. Мартирий Зеленецкий. Роспись Троицкого собора Мартириева Зеленецкого мон-ря. 1908 г. Фотография. 2013 г.

имеется на гравюре Г. А. Качалова «Вид Тихвинского монастыря» (1759), святой показан внизу справа, в картушном обрамлении, на фоне Троицкой Зеленецкой пуст.

В местном ряду иконостаса (1818) Троицкого собора Зеленецкого мон-ря находилась большая икона М. «старого времени», в Благовещенской ц.– икона с видом Зеленецкой обители и стоящим рядом с ней М., в верхней части — Тихвинский образ Божией Матери, к-рый несут ангелы. Скорее всего эта композиция восходила к гравюре Качалова. В росписи (1908) Троицкого собора Зеленецкого мон-ря М. показан старцем

Прп. Мартирий Зеленецкий. Икона. Кон. XIX в. (собрание Ф. Р. Комарова)

с округлой седой бородой, непокрытой головой, стоящим на облаке и благословляющим, с развернутым свитком в левой руке.

М. присутствует на иконах с образами новгородских или российских чудотворцев. На иконе «Образ всех российских чудотворцев с Софией Премудростью Божией» иконописца Петра Тимофеева (1814, ГРМ) и на прориси с нее (Музей СПбДА; см.: *Маркелов.* Святые Др. Руси. Т. 1. № 226. Л. 3. Табл. 58. С. 453) у преподобного недлинная округлая борода, голова не покрыта. На одноименных выговских иконах рубежа XVIII и XIX вв. и 2-й четв. XIX в. (ГИМ, ГТГ; Образы русских святых. Кат. 93. С. 390–399. Воспроизв. фрагмента на с. 395; Icones russes: Les saints / Fondation P. Giannadda. Martigny (Suisse); Lausanne, 2000. Cat. 52. P. 142–143) он показан в куколе, борода длиннее и у́же. На прориси с иконы XVIII (?) в. «Новгородские чудотворцы» преподобный стоит в правой группе святых, в 5-м ряду снизу, 2-м справа; видна только его непокрытая голова, борода короткая округлая (*Успенский В. И., Успенский М. И.* Древние иконы из собр. А. М. Постникова. СПб., 1899. Табл. LXIX; *Маркелов.* Святые Др. Руси. Т. 1. С. 399, 619). М. включен в состав святых на литографии «Собор всех святых новгородских угодников» (хромолитография Е. И. Фесенко, Одесса, 1902) и на иконе «Образ всех российских чудотворцев» мон. Иулиании (Соколовой) (20–30-е гг. XX в., ризница Троице-Сергиевой лавры), а также в авторских повторениях и списках этой иконы, выполненных в кон. XX — нач. XXI в.

Горельефное изображение М. в схиме, с наперсным крестом, со сложенными на груди руками имелось на крышке медной посеребренной раки преподобного (1855–1857). На боковых сторонах раки помещались рельефы со сценами воскрешения преподобным царевича Иоанна, сына хана Симеона Бекбулатовича, и преставления М., на торцевых — явление М. Тихвинской иконы Божией Матери и текст тропаря святому — в картуше, поддерживаемом ангелами (рака воссоздана в 2013). К кон. XIX в. получили нек-рое распространение «раздаточные» иконы — паломнические образки, исполненные в скорописной технике и восходящие, возможно, к изображению на торце раки: М. в монашеской одежде, в куколе, стоит справа в $^3/_4$-ном повороте; слева показана обитель с 5-главым храмом (реже с 2 или 3 храмами) и шатровой колокольней. Встречаются поясные изображения преподобного, со свернутым или с развернутым свитком; в последнем случае на свитке обычно помещена надпись: «Се, удалихся бегая и водворихся в пустыни...» (Пс 54. 7). На образке из собрания Ф. Р. Комарова М. с непокрытой головой, держит четки, благословляет именословно (кон. XIX в.).

Два цикла житийных иллюстраций были созданы в нач. XXI в. для нового издания Жития М. Гравюры петербургского худож. Р. В. Писарева обладают высокими художественными достоинствами, но имеют некоторые расхождения с текстом Жития (напр., вместо «Одигитрии» Тихвинской изображена «Одигитрия» типа Смоленской). Второй цикл состоит из 26 рисунков к Житию и акафисту, стилизованных под прориси с древних икон.

К образу М. обращался совр. петербургский иконописец Г. В. Гашев. Его произведения решены в условно-древнерус. стилистике, с ориентацией на искусство Дионисия. На ростовой иконе М. изображен с посохом и развернутым свитком; на поясной — свиток свернут, рукоять посоха имеет загнутые концы.

Лит.: *Бекенева Н. Г.* Об иконе «Образ новгородских святых» из собр. ГТГ // Худож. наследие: Хранение, исслед., реставрация. М., 1984. С. 95. Ил. 1, 2; Русские мон-ри: Искусство и традиции. [Б. м.], 1997. С. 197.

И. Л. Бусева-Давыдова

МАРТИ́РИЙ (XIII–XVII вв.?), прп., Киево-Печерский (пам. 25 окт., 28 авг.— в Соборе преподобных отцов Киево-Печерских, в Дальних пещерах почивающих, в Неделю 2-ю Великого поста — в Соборе всех преподобных отцов Киево-Печерских),

Прп. Мартирий диакон. Икона. 30–40-е гг. XIX в. (Дальние пещеры Киево-Печерской лавры)

диакон, в Дальних пещерах почивающий. М. не упоминается в комплексе ранних источников, повествующих о Киево-Печерском мон-ре (см. *Киево-Печерская лавра*) и его насельниках до 30-х гг. XIII в.,— 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–XIV вв. как время жизни М. (*Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 261; Дива печер. 1997. С. 66 и др.) следует признать необоснованным.

М. впервые упоминается в «Терапургиме» мон. *Афанасия Кальнофойского* (К., 1638), в перечне святых, чьи мощи находятся в Дальних пещерах: «[Тело] святого инока Мартирия диакона, в стихаре еще до ныне почивающего» (цит. по: *Модест (Стрельбицкий), архиеп.* 1885. С. 79).

При этом имя М. отсутствует в составленном по благословению Киевского митр. св. *Петра (Могилы)* ок. 1643 г. «Каноне преподобным отцам Печерским», автором к-рого считается протосинкелл и экзарх К-польского Патриарха *Мелетий Сириг.*

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 из-за «великой чистоты и подвигов постнических» М. был удостоен диаконства и получил дар чудотворения; молился на амвоне за просивших его о молитве (о здравии и о проч. добром намерении); был «издалека страшен» бесам, к-рых отгонял своей молитвой.

Научное исследование мощей Дальних пещер, произведенное в 1982 г., показало, что М. скончался в возрасте 55–60 лет (Дива печер. 1997. С. 94; см. также: Там же. С. 88).

Местная канонизация М. совершена при архим. *Варлааме (Ясинском)*, настоятеле Киево-Печерской лавры (1684–1690; впосл. митрополит Киевский), когда было установлено празднование Собору преподобных отцов, в Дальних пещерах почивающих. Тогда же, вероятно, была составлена «Служба преподобных отцов Печерских, ихже нетленные мощи в Дальней пещере почивают», в к-рой М. прославляется в 6-м тропаре 7-й песни канона. Общецерковное почитание М. установлено указами Синода от 1762, 1775 и 1784 гг., к-рыми было разрешено издавать 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. Не позднее XIX в. были составлены тропарь и кондак М. (опубл. в кн.: *Модест (Стрельбицкий)*. 1885. С. 70). Введение дня памяти М., как и многих др. святых отцов Дальних пещер, приходится на период 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 прп. отцов Киево-Печерских, в Дальних пещерах почивающих // Минея (МП). Авг. Ч. 3. С. 137. Лит.: СИСПРЦ. 1836. С. 180; *[Евгений (Болховитинов), митр.]*. Описание Киево-Печерской лавры. К., 1847³. С. 111, 294; *Барсуков*. Источники агиографии. Стб. 358; *Модест (Стрельбицкий), архиеп.* Краткие сказания о жизни и подвигах св. отцев Дальних пещер Киево-Печерской Лавры. К., 1885. С. 25, 70; *Леонид (Кавелин)*. Св. Русь. С. 22–23; *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 3. С. 661; *Димитрий (Самбикин)*. Месяцеслов. Окт. С. 166–167; Дива печер лаврських. К., 1997. С. 71, 137, 138; *Филарет (Гумилевский)*. РСв. 2008. С. 475.

М. В. П.

Иконография. В Строгановском толковом иконописном подлиннике (т. н. Клинцовском подлиннике) кон. XVIII в. описание облика М. включено в Собор Киево-Печерских святых (все без указания дня памяти): «В стихаре, кадило в правой руке, левая молебна, рус, власы и брада Никиты мученика, косы на правом плече, стихарь бакан, испод лазорь, зрит назад, уларь (орарь) на левом плече» (БАН. Строг. № 66. Л. 313 об.— «правая страна», 43-й).

Единоличное изображение М. представлено на иконе 40-х гг. XIX в. работы мастеров Киево-Печерской лавры (иером. *Иринарх* с учениками) и находится на стене у раки святого в Дальних пещерах лавры. М. показан мужем старше средних лет, вьющиеся с проседью волосы открывают лоб с небольшой залысиной, борода окладистая, менее средней длины; представлен в ³/₄-ном повороте влево, почти поколенно, облачен в соответствии со своим служением в стихарь, под широкими рукавами к-рого виден подрясник, на запястьях — поручи, препоясан крестообразно орарем; в правой руке держит кадило, левая прижата к сердцу.

Близок по возрастной характеристике, несмотря на седую бороду, образ святого на иконе «Собор преподобных отцов, нетленно почивающих в пещере прп. Феодосия» (1890), созданной в мастерской Киево-Печерской лавры и на-

Преподобные Мартирий и Ахила диаконы. Фрагмент иконы «Собор Киево-Печерских святых». 1-я треть XIX в. (КБМЗ)

ходящейся при нижнем входе в Дальние пещеры. М. изображен также в момент служения: левая рука поднята перед грудью в жесте возглашения, в опущенной правой держит край ораря, перекинутого через левое плечо. В составе богослужебного облачения — камилавка на голове (длинные волосы зачесаны назад), стихарь зеленого цвета. Фигура показана в легком развороте вправо. В нимбе надпись: «Пр̃п: Мартꙋрїй Дїаконъ».

Образ святого включается в состав композиции «Собор Киево-Печерских святых» расширенного извода, начало сложения к-рого связано с процессом соборной канонизации печерских чудотворцев и приходится на 2-ю пол. XVII в. Эта схема воспроизводилась на иконах и эстампах вплоть до кон. XIX в. В большинстве случаев местоположение М. остается неизменным — в левой группе чудотворцев, почивающих в Дальних

(Феодосиевых) пещерах, в верхней части композиции, обычно в 8-м снизу ряду, в центре группы из 5 святых, рядом со святым того же служения — диаконом прп. Ахилой; оба этих святых выделяются диаконским облачением, контрастным по цвету темным монашеским одеждам; фигура М., как правило, показана развернутой от центра, словно в духовной беседе с прп. Ахилой.

Известно большое количество гравюр и литографий с изображением Собора Киево-Печерских чудотворцев. Неск. гравюр этого извода упоминает Д. А. Ровинский (2 из них кон. XVII (№ 1507) и 1-й пол. XVIII в. (№ 1506 — *Ровинский.* Народные картинки. Кн. 3. С. 623), в т. ч. лист почаевского мастера 2-й пол. XVIII в. Иосифа Гочемского, гравюру 1771/74 г. работы Якова Кончаковского и ее копию 1821 г. работы Герасима Проценко (Там же. Кн. 3. С. 621–633. № 1505–1518; Кн. 4. С. 761–763. № 1505а, 1517). Напр., на киевской гравюре Василия Белецкого (1751; 1756 — РГБ) М. изображен держащим в правой руке кадило и с поднятой в жесте возглашения левой рукой, орарь перекинут через правое плечо; в отличие от прп. Ахилы он представлен с непокрытой головой, вьющиеся седые волосы лежат по плечам. При соблюдении в целом схемы композиции на эстампах XIX в. встречаются изменения, напр., на раскрашенном офорте 1-й четв. XIX в. (РГБ, см.: *Алёхина.* 2006.

Преподобные Мартирий и Ахила диаконы. Фрагмент литографии «Собор Киево-Печерских святых». 1893 г. (ГЛМ)

ве (напр., на хромолитографии 1903 г. московской мастерской И. Д. Сытина, ц. вмц. Варвары в Казани).

На иконах «Собор Киево-Печерских святых» сохраняются общие принципы этой композиции, принятые на эстампах. Наиболее ранней и соответствующей традиц. схеме с размещением М. (голова не покрыта) в центре пятерицы святых, обращенным от центра, является икона 2-й пол. XVIII в. из Киево-Печерской лавры (НКПИКЗ; см.: Правосл. икона России, Украины, Беларуси: Кат. выст. М., 2008. С. 116–117). На иконе посл. трети XVIII в. (1771?, ИркОХМ — Иркутские иконы: Кат. / ИркОХМ; сост.: Т. А. Крючкова. М., 1991. С. 62. Кат. 28)

Преподобные Мартирий и Ахила диаконы. Фрагмент иконы «Собор Киево-Печерских святых». Сер. XIX в. (Троицкий собор Успенского мон-ря в Александрове)

С. 63) М. обращен к центру, а прп. Ахила — вовне, оба в монашеском облачении, из традиц. одежд М. сохранена лишь камилавка на голове, так же, но оглавно, на раскрашенной гравюре 1-й трети XIX в. (ГЛМ); на тонолитографии 1893 г. (ГЛМ) и на хромолитографии 1894 г. (ГЛМ, РГБ; см.: Там же. С. 64) мастерской Киево-Печерской лавры оба диакона показаны в развороте к центру, М. представлен с непокрытой головой в стихаре с крестообразно повязанным орарем. В ряде случаев, особенно когда привычный порядок расположения святых нарушен, указание на характер служения М. отсутствует — как и др. преподобные, он изображен в монашеской мантии с клобуком на голо-

М. изображен в соответствии с начальным изводом, но в коричневой мантии и красном подряснике, с непокрытой головой. При сохранении традиц. схемы композиции не только достоверно, но и изобретательно показаны диаконские одежды М. и прп. Ахилы на иконе 1-й трети XIX в. (КБМЗ): на М. красный орнаментированный стихарь со светло-зелеными вставками (также с орнаментом) на груди и рукавах и золотисто-желтым орарем на левом плече, у прп. Ахилы — зеленый стихарь с сиреневой вставкой на груди и розовый орарь; на голове М.— камилавка. На иконе сер. XIX в. предположительно из мастерской Киево-Печерской лавры (Троицкий собор Успенского жен. мон-ря в Александрове) помимо изображения одежд диаконов (на М. красный стихарь, из-под к-рого виден темный подрясник, на левом плече охристый орарь, голова не покрыта, на прп. Ахиле — золотистый стихарь и серый крест-накрест повязанный орарь) иконописец представил их в духовной беседе, подчеркнув общение диаконов через передачу взглядов, а также жеста руки прп. Ахилы. На миниатюрных эмалевых иконах, к-рые изготавливались по заказу Киево-Печерской лавры в Ростове в качестве паломнических образков, М. узнается благодаря сохранению его фигуры в традиц. группе святых и по диаконскому облачению; напр., на иконе 2-й пол. XIX в., ЦМиАР (см.: *Алёхина.* 2006. С. 48) святой представлен в зеленоватом стихаре, крестообразно опоясанном орарем, без камилаки, обращен к центру; развернутым вовне, в голубом стихаре он представлен на эмалевом образке 3-й четв. XIX в. (Нововалаамский мон-рь, Финляндия).

В монументальной живописи М. изображен в группе святых XIV в. (расположены в алфавитном порядке) в росписи галереи, ведущей в пещерную ц. прп. Иова Почаевского в Почаевской Успенской лавре (художники иеродиаконы Паисий и Анатолий, кон. 60-х — 70-х гг. XIX в., поновление — 70-е гг. XX в., ок. 2010) — в рост, в профиль, в мантии, на голове куколь.

Лит.: *Ровинский.* Народные картинки. Кн. 3. С. 621–625; Кн. 4. С. 762; *Маркелов.* Святые Др. Руси. Т. 2. С. 166; *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

МАРТИ́РИЙ (XIII–XVII вв.), прп., Киево-Печерский (пам. 25 окт., 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 Киево-Печерских), затворник, в Дальних пещерах почивающий.

Не упоминается в комплексе ранних источников, 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–XIV вв. как время жизни М. (Дива печер лаврських. К., 1997. С. 67) следует признать необоснованным.

Имя М. впервые встречается в «Тератургиме» мон. *Афанасия Кальнофойского* (К., 1638), в перечне свя-

тых, чьи мощи находятся в Дальних пещерах, где указывается, что «два брата во Святом Духе», преподобные *Моисей* и М., лежат в одном гробу (ср.: *Евгений (Болховитинов)*. 1847. С. 288; *Модест (Стрельбицкий), архиеп.* 1885. С. 81).

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*, а также в рукописном сборнике из 6-ки Дальних пещер, к-рый послужил источником архиеп. *Модесту (Стрельбицкому)* при написании его Кратких сказаний о святых отцах Дальних пещер (1885).

Вероятно, именно М. указан на планах Дальних пещер 1661 и 1674 гг. (Дива печер. 1997. С. 141).

Местная канонизация М. совершена при архим. *Варлааме (Ясинском)*, настоятеле Киево-Печерской лавры в 1684–1690 гг. (впосл. митрополит Киевский), когда было установлено празднование Собору преподобных отцов Дальних пещер. Общецерковное почитание М. определено 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. День памяти М., как и многим др. святым отцам Дальних пещер, был установлен между 1868 и 1875 гг. (впервые указан в «Полном христианском месяцеслове» (К., 1875)).

Лит.: СИСПРЦ. 1836. С. 180; *[Евгений (Болховитинов), митр.].* Описание Киево-Печерской лавры. К., 1847³. С. 112, 288, 294; *Барсуков.* Источники агиографии. Стб. 358; *Модест (Стрельбицкий), архиеп.* Краткие сказания о жизни и подвигах св. отцев Дальних пещер Киево-Печерской Лавры. К., 1885. С. 31; *Леонид (Кавелин).* Св. Русь. С. 28; *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 261; Т. 3. С. 661; *Димитрий (Самбикин).* Месяцеслов. Окт. С. 167; *Филарет (Гумилевский).* РСв. 2008. С. 475.

М. В. П.

МАРТИ́РИЙ (Кириченко Матфей; 1800 (1801 ?), слобода Басовка Фатежского у. Курской губ.— 5.04. 1865, Глинская Рождество-Богородицкая пуст. Путивльского у. Курской губ.), прп., Глинский (пам. 5 апр. и 9 сент. в Соборе Глинских святых), мон. *Глинской в честь Рождества Пресвятой Богородицы пустыни.* Жизнеописание М. составил в 1906 г. и опубликовал в 1910 г. наместник *курского в честь иконы Божией Матери «Знамение» мужского монастыря*

Прп. Мартирий Глинский. Литография. XIX в.

игум. Иасон. С 1863 г. он проживал в Глинской обители и общался с преподобным (*Иасон, игум.* 1910).

М. род. в семье благочестивых мещан, впосл. его родной брат служил управляющим богатого помещичьего имения. В 1831 г. Матфей поступил в Глинскую пуст., 4 июня 1835 г. был зачислен в указные послушники, 24 июня 1840 г. настоятелем игум. *Филаретом (Данилевским)* пострижен в монашество с именем Мартирий. Проходил различные послушания, в частности в братской поварне под началом старца мон. прп. *Феодота (Левченко).* По воспоминаниям иноков, никогда не произносил «праздных слов» и во время монастырских трудов, подражая прп. *Спиридону,* Киево-Печерскому просфорнику, читал псалмы, в итоге выучил всю Псалтирь наизусть.

Затем М. в течение 10 лет нес послушание на т. н. Дальней монастырской мельнице. Отличался крайним аскетизмом. Однажды провел без пищи 15 дней, совершая чтение Псалтири и проч. молитвенное правило. Ключник, заведовавший в мон-ре продуктами, заметил, что М. продолжительное время не является в обитель за провизией. Когда преподобный наконец пришел за едой, ключник спросил его, почему он так долго не являлся, на что старец кратко ответил: «Далеко ходить». Впосл. М. признавался своему другу, что «более этой меры» (15 дней) поститься уже «невозможно» (*Иоанн (Маслов), схиархим.* 1997. С. 272). Строгий к себе, М. скрывал свои подвиги, был прост в общении и отличался братолюбием. На Дальней мельнице он пек блины с конопляным маслом и медом для глинских насельников, к-рых радушно приглашал к себе «на утешение». Однажды М. позвал на мельницу своего друга прп. *Илиодора (Голованицкого).* Схиархим. Илиодор вспоминал, как, подойдя к домику М., услышал «гласное чтение Псалтири» и увидел, что преподобный «смотрит в пылающую печь и при этом читает громко псалом». «Не желая прерывать чтения,— вспоминал старец Илиодор,— я остановился и поджидал окончания, на последних словах он вынул сковородку из печи, сбросил блин и продолжал чтения славословия». При этом М. трижды «помазывал сковородку и наливал тесто, продолжая славословие» (Там же. С. 273).

По собственному прошению М. был отправлен за штат, переведен с Дальней мельницы в обитель. Причиной перевода являлись болезни подвижника, в т. ч. грыжа и ревматизм. М. поселился в маленькой келье на верхнем этаже юго-вост. 2-этажной башни монастырской ограды. В келье не было мебели, в углу лежал небольшой тулуп из овчины, на к-ром старец отдыхал сидя; имелись только кувшин для воды, глиняный горшочек, икона и книги. Вместе с др. насельниками М. посещал общую трапезу, но в келье не пил даже чай, считая, что эта «погрешность» отнимает время от молитвы. Самовар, подаренный родным братом, преподобный отдал послушнику, впосл. монаху, прп. *Петру (Лешенко),* который проживал на нижнем этаже башни. По обычаю в Глинской пустыни 3 раза в год (к праздникам Воскресения Христова, Рождества Христова и Рождества Пресв. Богородицы) насельникам раздавали по порции чая и сахара. Свою порцию М. отдавал прп. Петру. В 1-ю и последнюю недели Великого поста подвижник вообще ничего не ел и посещал все богослужения. В эти дни он становился подобен «скелету, обтянутому кожей, с глубоко запавшими глазами, к-рые ярко блестели, горя внутренней ревностью». Однажды, придя на исповедь в крайнем изможденении, получил от братского духовника иером. Анастасия († 1873) строгое внушение: «Иди подкрепись пищей, а иначе я не буду тебя исповедовать». Старец, смиренно повинуясь наставнику, исполнил его повеление.

Основным послушанием М. в Глинской пуст. по благословению настоятеля стало неусыпаемое чтение Псалтири в монастырской псалтирне. В храме он обычно молился уединенно, стоял либо в углу, либо на хорах. По свидетельству монахов, когда М. осенял себя крестным знамением, то сильно ударял по лбу неск. раз перстами, отчего на лбу оставалось красное пятно. На вопросы иноков старец отвечал: «Как Спасителя нашего за нас грешных пригвоздили ко кресту воины, ругаясь над ним, возложили на Его голову терновый венец, который своими острыми шипами вонзился в его Божественную голову... Вот и нам, грешным, нужно, при ограждении себя святым крестом Господа Иисуса, помнить его болезни, претерпенные за нас» (Там же. С. 274). При выполнении келейного молитвенного правила М. настолько истово полагал земные поклоны, что даже зимой не топил в келье печь, т. к. «от поклонов было жарко».

Состоятельный родной брат М. неск. раз делал пожертвования в Глинскую пуст., но преподобный советовал передавать средства в др. обители, в т. ч. в *Молченскую Софрониеву в честь Рождества Пресвятой Богородицы пустынь*. «В нашу пустынь, где я живу, не привози ничего,— убеждал М. брата,— а то ты будешь делать пожертвования, настоятель наш и братия будут благодарны, а из-за этого и мне будут оказывать признательность, а это-то весьма не полезно для монаха, полезнее быть ему в совершенной неизвестности» (Там же. С. 270).

Однажды некая паломница, приехав в пустынь, раздала старым монахам, в т. ч. и М., по платочку, прося их молитв. Впосл. он рассказал, что, придя в келью и развернув платок, обнаружил в нем 50 коп. Вечером после келейного правила старца посетил «мысленный прилог»: «...человек ты уже старый и слаб, надо себя поддерживать... хорошо бы купить водочки». Выбежав из кельи, М. привязал платок с деньгами к кирпичу и выбросил в реку (Там же. С. 274–275).

Летом 1863 г. М. признался иером. Порфирию (Левашову; † 1868), что во время ночной молитвы подвергся бесовскому нападению: был избит палками так сильно, что на теле остались сильные кровоподтеки. Правую руку пришлось надолго зафиксировать полотенцем, перекинутым через шею (Там же. С. 278). Вскоре по повелению игум. прп. *Иннокентия (Степанова)* М. переселился в деревянный братский корпус у св. ворот мон-ря, а в башне стал подвизаться прп. *Макарий (Шаров)*. Новая келья М. так близко располагалась к монастырскому собору, что в летнее время, открыв окно, немощный старец мог слушать богослужение. В соседней келье проживал прп. *Евфимий (Любимченко)*, к-рый утверждал, что М. достиг сердечной чистоты и совершенного бесстрастия. «Я хотел подражать ему в подвигах, но не мог выносить»,— признавался о. Евфимий.

При кончине, последовавшей на 2-й день Пасхи, лицо М. «озарилось светлостью просияния». Монахи, облачавшие подвижника, отметили «светлую белизну» тела (Там же. С. 282). М. похоронили на братском кладбище Ближнего скита, который впосл. был разрушен, к нояб. 2016 г. мощи святого не обретены. Юго-вост. башню, в которой проживал преподобный, разобрали после закрытия обители в 1961 г.

8 мая 2008 г. Синод УПЦ принял решение о канонизации 13 подвижников Глинской пуст., в т. ч. и М. 16 авг. того же года в Глинской пуст. состоялось прославление М. в лике святых преподобных старцев Глинских. В личном архиве схиархим. *Иоанна (Маслова)* хранился единственный прижизненный портрет старца.

Арх.: ЦНЦ.

Лит.: Очерк жизни схим. Луки, подвижника Глинской пуст. Од., 1907. С. 2; Глинский подвижник мон. Мартирий постник // ЖПодв. Апр. С. 108–110; Схим. Лука, подвижник Глинской пуст. // Там же. Май. С. 3; *Иасон, игум.* Подвижник Глинской Рождество-Богородицкой пуст. старец мон. Мартирий. Курск, 1910; *Иоанн (Маслов), схиархим.* Глинский патерик. М.,1997. С. 268–284; *он же.* Глинская пустынь: История обители и ее духовно-просветительская деятельность в XVI–XX вв. М., 2007. С. 231–232.

Д. Б. Кочетов

МАРТИ́РИЙ, мч. К-польский (пам. 25 окт.) — см. в ст. *Маркиан и Мартирий.*

МАРТИ́РИЙ [греч. Μαρτύριος], патриарх Антиохийский (ок. 459 — ок. 471), сторонник халкидонского православия. Сведения о нем скудны, и хронология событий ненадежна. М. занял Патриарший престол после смерти патриарха Акакия. Визант. хронист Феофан Исповедник (нач. IX в.) и впосл. церковный историк Никифор Каллист Ксанфопул (XIV в.) считали, что М. был патриархом в течение 13 лет (*Theoph.* Chron. P. 110, 113). В кон. 60-х гг. V в. в Антиохии быстро начало возрастать влияние монофизитской партии, которой почти открыто оказывал поддержку магистр армии Востока *Зинон* (император в 474–475, 476–491). В Антиохии неоднократно происходили беспорядки и выступления монахов-монофизитов. Претендентом на Патриаршество был объявлен приближенный Зинона пресвитер *Петр Гнафевс*. В это время (ок. 470–471) М. совершил поездку в К-поль, где искал поддержки у имп. *Льва I* (457–474) и свт. *Геннадия I,* патриарха К-польского (458–471). Результатом поездки стало появление эдикта имп. Льва на имя Зинона (471), предписывавшего запрещать монахам в Сирии покидать свои мон-ри, кроме случаев их вызова из обители, а также приезжим в Антиохии не позволялось вести диспуты о вере (CJC. I 3. 29). Эти меры, однако, не изменили ситуацию. М. вскоре после своего возвращения из К-поля был принужден Зиноном к отречению от престола. У визант. хронистов сохранились слова М.: «От клира бунтующего, от Церкви осквернённой я отрекаюсь, сохраняя за собой достоинство священства» (*Theod. Lect.* Hist. eccl. I 21; *Theoph.* Chron. P. 113; *Niceph. Callist.* Hist. eccl. XV 28). На Патриаршем престоле оказался лидер монофизитов Петр Гнафевс.

М. было направлено каноническое послание К-польского патриарха Геннадия о том, как принимать в лоно Церкви еретиков, приносящих покаяние (RegPatr, N 145; PG. 119. Col. 900–901; дата неизв.): ариане, македониане, новациане и аполлинариане должны произнести анафему еретическим учениям, которых они придерживались; те из них, кто имели церковный сан, могли быть рукоположены вновь. Евномиане, монтанисты и савеллиане же должны рассматриваться наравне с язычниками и принять крещение.

В средневек. рукописной традиции М. ошибочно приписывали авторство энкомия в честь свт. Иоанна Златоуста (CPG, N 6517; BHG, N 871; написан в кругах сторонников святителя в К-поле ок. 407), а также фрагмента сборника вопросоответов о душах и об ангелах (CPG, N 6518; *Mai.* NPB. Vol. 2. P. 552).

Ист.: PG. 47. Col. XLIII–LII; *Theod. Lect.* Hist. eccl. I 21; *Zach. Rhet.* Hist. eccl. IV 12; VI 7;

Theoph. Chron. P. 110, 113; *Georg. Mon.* Chron. P. 618; *Niceph. Callist.* Hist. eccl. XV 28.
Лит.: *Le Quien.* OC. Vol. 2. P. 724–725; *Devreesse R.* Le patriarcat d'Antioche, depuis la paix de l'Église jusqu'à la conquête arabe. P., 1945. P. 65, 117; RegPatr, N 152–153; *Fedalto.* Hierarchia. Vol. 2. P. 688; *Кулаковский.* История. Т. 1. С. 343.

И. Н. Попов

МАРТИ́РИЙ, патриарх Иерусалимский (после 1 июня 478 — 13 апр. 486). Происходил из Каппадокии; подвизался сначала в пустыне *Нитрия* в Египте. Ок. 457 г. М. бежал оттуда вместе с мон. Илией (Иерусалимский патриарх свт. *Илия I (II)* в 494–516), когда в *Александрийской Православной Церкви* временно возобладала монофизитская партия и монахи-халкидониты подверглись преследованиям. М. и Илия поселились в Великой лавре св. *Евфимия Великого* (ныне Хан-эль-Ахмар) близ Иерусалима (*Cyr. Scyth.* Vita Euthym. 48). Спустя краткое время М. основал свой мон-рь, в к-ром пребывал в безмолвии. Мон-рь Мартирия впосл. стал киновийным, находился он в 2 км к западу от лавры св. Евфимия (Хирбат-эль-Мурассас, в 8 км к востоку от Иерусалима; монастырь был заброшен уже в VII в., сохранились руины и неск. напольных мозаик; см. ст. *Иудейская пустыня*). М. неоднократно сопровождал св. Евфимия во время его походов в пустыню, где подвижники проводили много дней без воды и пищи (Ibid. 55). М. и Илия были среди тех иноков, которые с великой скорбью оплакивали смерть св. Евфимия в 473 г. После этого патриарх *Анастасий I* Иерусалимский рукоположил М. и Илию во пресвитеров и ввел в состав клира *Гроба Господня (Воскресения Христова) храма* (Ibid. 61). М. некоторое время жил в Иерусалиме. В 478 г., после смерти патриарха Анастасия, в *Иерусалимской Православной Церкви* вновь обострился конфликт между православной и монофизитской монашескими партиями, к-рый в предыдущие годы удавалось отчасти сдерживать. На Патриарший престол претендовал Геронтий, промонофизитски настроенный игумен мон-ря св. Мелании на Елеонской горе. Однако большинство епископов поддержали кандидатуру М. Противостояние партий оставалось главной проблемой Церкви в годы Патриаршества М. Оно осложнилось тем, что в Византии в 474–476 гг. случилась гражданская война между императорами *Зиноном* и *Василиском,* в которой богословские разногласия также играли существенную роль. Позиция М. по этим вопросам была неоднозначна. Церковный историк Псевдо-Захария (нач. VI в.; см. *Захарии Ритора хроника*) сообщает, что М. вскоре после своего восшествия на престол отказался признавать «Антэнкиклион», прохалкидонитский вероучительный документ, изданный имп. Василиском в 476 г. Выдержки из послания М. приведены Псевдо-Захарией (*Zach. Rhet.* Hist. eccl. V 6). М. объявил себя сторонником богословского компромисса: признав 3 первых Вселенских Собора, он перестал считать обязательными все прочие, в т. ч. Халкидонский. Спустя несколько лет подобная позиция получила подкрепление, когда в К-поле патриарх *Акакий* и имп. Зинон издали *«Энотикон»*. Монофизиты могли трактовать позицию М. как стремление присоединиться к ним. Однако скорее всего письмо М. отражает процесс поисков уступок монофизитам, которые были необходимы М. для заключения объединительного соглашения в Иерусалимской Церкви.

Вскоре (точная дата неизвестна) в храме Рождества Христова в Вифлееме состоялось представительное собрание епископов во главе с М. и монахов из Иерусалима и Иудейской пустыни (*Zach. Rhet.* Hist. eccl. V 6; *Cyr. Scyth.* Vita Euphym. 71; *Idem.* Vita Sabae. 38). На нем большинство членов Церкви объявили о своем единомыслии. Лидером монахов, желавших объединения, стал Маркиан, игумен одного из мон-рей в Вифлееме. Противники М., преимущественно непримиримые монофизиты, были изгнаны с Елеонской горы и из мон-ря в башне имп. Евдокии. Это собрание означало фактически полное преодоление раскола, который возник в Иерусалимской Церкви в 451 г., но все же еще не означало окончательного возвращения Церкви к исповеданию халкидонского православия. В 482 г. М., по-видимому, поддержал «Энотикон», который соответствовал заявленной им ранее богословско-политической позиции.

В Житии св. Евфимия, написанном *Кириллом Скифопольским* (сер. VI в.), сохранился рассказ о том, что М. в начале своего Патриаршества отправил в К-поль диак. Фиду с письмом, в к-ром было изложено православное халкидонское вероисповедание. Однако по пути Фида попал в кораблекрушение и с трудом смог вернуться в Иерусалим. Во время бури ему явился св. Евфимий и приказал передать М., чтобы он не обращал внимания на апосхистов (раскольников, т. е. монофизитов) и преобразовал лавру св. Евфимия в киновию (*Cyr. Scyth.* Vita Euthym. 63–65). Этот рассказ может служить косвенным отражением сложного политического положения М. В силу неустойчивой ситуации в К-поле, а также неясных богословских взглядов имп. Зинона М. не мог получить однозначной поддержки в столице и должен был опираться на собственные силы и молитвы св. Евфимия. Вероятно, реформу лавры св. Евфимия М. воспринимал как важнейшее мероприятие периода своего Патриаршества. Фида и игумен лавры Илия вскоре возглавили преобразования и перестройку монастырского комплекса. 7 мая 482 г. в присутствии М. состоялось освящение нового храма (Ibid. 70). Спустя краткое время М. рукоположил Фиду во епископа Дора.

В период Патриаршества М. в Палестине также произошло крупное восстание самаритян (484–486), которые провозгласили своим царем некоего Юстаса и захватили неск. городов, в т. ч. Кесарию и Неаполь (ныне Наблус). Было убито много христиан, в т. ч. наместник Палестины Порфирий и еп. Теревинф Неапольский. Еп. Тимофей Кесарийский стал свидетелем погрома и сожжения храмов. Восстание было подавлено войсками дуки Палестины Асклепиада. Самаритянские общины подверглись разгрому; была закрыта синагога на горе Гаризим близ Неаполя, и на ее месте построен христ. храм во имя Пресв. Богородицы (*Procop.* De aedif. V 7; *Ioan. Mal.* Chron. P. 382–383; Chron. Pasch. P. 603–604).

Палестинское монашество при М., избавленное от богословского противостояния прежних лет, продолжало активно развиваться. Ок. 479 г. св. *Феодосий Великий* основал свой мон-рь восточнее Вифлеема, близ пещеры, где, по преданию, ночевали волхвы. Ок. 485 г. св. *Саввой Освященным* была основана *Саввы Освященного лавра* (Мар-Саба), впосл. наиболее знаменитый в Палестине мон-рь.

Память М. отсутствует в церковных календарях греч. традиции, но содержится в Грузино-Палестинском календаре под 13 апр., 25 июня и 27 окт. (в последнем вместе со свт. *Захарией* Иерусалимским (609–614)).

Ист.: *Zach. Rhet.* Hist. eccl. V 6; VI 6–7; *Cyr. Scyth.* Vita Euthym.; *idem.* Vita Sabae; *Evagr. Schol.* Hist. eccl. IV 37.

Лит.: CPG, N 6515; *Papebrochius D.* Tractatus praeliminaris de episcopis et patriarchis Sanctae Hierosolymitanae Ecclesiae // ActaSS. Mai. T. 3. P. XXV; *Le Quien.* OC. T. 3. P. 171–174; *Pauly, Wissowa.* Bd. 14. Sp. 2041; *Bagatti B.* Church from the Gentiles in Palestine. Jerus., 1971. P. 87; DCB. Vol. 3. P. 1122–1123; *Fedalto.* Hierarchia. T. 2. P. 1001; *Хризостом I (Пападопулос), архиеп.* История матери Церквей. М., 2003. С. 65–66; *Читти Д.* Град Пустыня. СПб., 2007. С. 157–158, 172–174, 180.

И. Н. Попов

МАРТИ́РИЙ-СА́ХДОНА, богослов — см. *Сахдона* (Мартирий).

МАРТИРО́КЛ [греч. Μαρτυροκλῆς], мч. (пам. греч. 11 июля). Время и место мученичества М. неизвестны. Его память с указанием, что он был расстрелян из лука, сохранилась в Синаксаре К-польской ц. (кон. X в.) и в визант. стишных Синаксарях, из к-рых память и двустишие в честь М. попали в «Синаксарист» прп. Никодима Святогорца. В совр. календаре РПЦ память М. отсутствует.

Ист.: SynCP. Col. 813; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 6. Σ. 56.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 210.

МАРТИРОЛО́Г [лат. martyrologium; от греч. μάρτυς — свидетель, мученик и λόγος — слово, повествование, книга], богослужебная книга Римско-католической Церкви, в которой указаны дни памяти святых и др. праздники, приведены краткие сведения о них. Понятия «мартиролог» и «календарь» не всегда различались. Как правило, для периода до IX в. под календарем подразумевается перечень праздничных дней определенной христ. общины или еп-ства, под М.— сводный список дней памяти святых всего мира. Слово «мартиролог» впервые использовал *Беда Достопочтенный* († 735), к-рый назвал среди своих сочинений «мартиролог со днями памяти святых мучеников» (martyrologium de natalitiis sanctorum martyrum diebus — *Beda.* Hist. eccl. V 24). В ранних М. указывали только имя святого и его чин (мученик, епископ и т. д.), место его подвига или почитания. После распространения «исторических» М. в эпоху *Каролингов* особенностью этого жанра стало наличие кратких сказаний о святых («историй»; см.: *Dubois.* 1978. P. 16–17; *Aigrain.* 2000. P. 11–12).

Происхождение М. связано с ранехрист. обычаем поминовения мучеников. В Мученичестве Поликарпа (CPG, N 1045), составленном, вероятно, во 2-й пол. II в., впервые упоминается о праздновании «дня рождения» мученика на месте его погребения. По свидетельству *Киприана* Карфагенского, в сер. III в. в рим. Африке было принято записывать дни памяти казненных и умерших в заключении христиан для ежегодного литургического поминовения (oblationes et sacrificia ob conmemorationes eorum — *Cypr. Carth.* Ep. 12. 2; ср.: martyrum passiones et dies anniuersaria commemoratione celebramus — Ibid. 39. 3). О церковном праздновании памяти мучеников с Евхаристией, пением гимнов и псалмов, благотворительными трапезами и раздачей милостыни говорится в «Речи перед собранием святых» имп. Константина Великого (*Eusebius* Werke. Lpz., 1902. Bd. 1 / Hrsg. I. A. Heikel. S. 171; см.: *Delehaye.* Sanctus. P. 123–135; *Idem.* Origines. P. 24–49). К IV в. относятся древнейшие христ. календари — перечни местных мучеников с указанием дней памяти и мест погребения. Самый ранний известный календарь происходит из Рима. Он сохранился в составе Хронографии 354 г. (Альманах Филокала) вместе с пасхалией и перечнем Римских епископов (Каталог Либерия; см. ст. *Liber Pontificalis*). Рим. календарь состоит из 2 частей: «Depositio episcoporum» (букв.— «погребение епископов») и «Depositio martyrum» (букв.— «погребение мучеников»). В 1-й части в календарном порядке приведены дни памяти 12 Римских епископов — от *Луция I* (253–254) до *Юлия I* (337–352) — с указанием мест их погребения. В «Depositio martyrum» перечислены дни памяти мучеников, похороненных на пригородных рим. кладбищах, и почитавшихся в Риме африкан. святых (Перпетуя и Фелицитата (7 марта), мч. Киприан Карфагенский (14 сент.)). Указаны также значимые для римских христиан праздники Рождества Христова (25 дек.) и *Кафедры апостола Петра* (22 февр.). Календари были составлены не позднее 354 г. (дата создания Хронографии), но более точная датировка остается предметом дискуссий. По мнению *Л. Дюшена* и *И. Делеэ,* первоначальная версия календаря относится к понтификату *Мильтиада* (311–314), но позднее в список праздников вносили дополнения (*Duchesne.* 1885. P. 142; MartHieron. P. XLVIII–L; *Delehaye.* Origines. P. 260–261). Др. исследователи датируют календарь либо нач. IV в., либо 336 г., когда к первоначальному тексту «Depositio episcoporum», как считается, было добавлено поминовение папы Римского *Марка* (см.: *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. Vol. 1. P. 127, 315, 617; *Salzman.* 1990. P. 42–47; *Aigrain.* 2000. P. 14–17). Однако рукописные разночтения не позволяют сделать вывод о том, что поминовение Марка отсутствовало в первоначальном тексте (Das Kalenderhandbuch. 2014. Bd. 2. S. 517). Т. о., календарь мог быть составлен позднее, при Юлии I. После сер. IV в. «Depositio episcoporum» и «Depositio martyrum» были существенно дополнены и объединены в календарь Римской Церкви. На основании Иеронимова М. и др. источников делались попытки восстановить римский календарь по состоянию на 1-ю пол. V в. Кроме дней поминовения епископов и мучеников в нем были указаны даты рукоположения Римских пап, освящения церквей и т. д. (*Urbain.* 1901; *Kirsch.* 1924; см. также: *Pietri Ch.* Roma Christiana. R., 1976. Vol. 1. P. 617–624).

Вероятно, календари, подобные рим. «Depositio episcoporum» и «Depositio martyrum», использовались во мн. христ. общинах. Они имели практическое богослужебное значение и со временем заменялись более удобными или более полными таблицами, поэтому известны лишь единичные образцы, уцелевшие по случайности. Эти календари являются важными источниками сведений о распространении почитания отдельных святых и о структуре литургического года в различных регионах Римской империи. Среди них — фрагментарный арианский календарь из К-поля на гот. языке (с 23 окт. по 30 нояб.; см.: *Loewe R.* Der gotische Kalender // Zschr. f. deutsches Altertum und deutsche Literatur. 1922. Bd. 59. S. 245–290; *Schäferdiek K.* Das gotische liturgische Ka-

lenderfragment: Bruchstück eines Konstantinopeler Martyrologs // ZNW. 1988. Bd. 79. S. 116–137); африкан. *Карфагенский календарь* (1-я пол. VI в.); фрагментарный эпиграфический календарь из Кармоны (Испания) (VI–VII вв.; см.: *Delehaye H.* Le Calendrier lapidaire de Carmona // AnBoll. 1912. T. 31. P. 319–321). В каждом из этих календарей указаны только те праздники, к-рые отмечались в конкретной христ. общине. Так, в Карфагенском календаре выделяются праздники рождественского цикла (Рождество Христово, поминовение первомч. Стефана, ап. Иоанна, Вифлеемских младенцев), Богоявление (Эпифания), Вознесение Пресв. Девы Марии, а также дни памяти общехристианских святых (Рождество Иоанна Крестителя, поминовение апостолов Петра и Павла, Андрея). В календаре представлены мученики, почитавшиеся в Риме (Агнеса, Себастиан, папа Римский Сикст II, Лаврентий, Климент и др.), в Италии (Агата, Гервасий и Протасий, Феликс Нолanский и др.) и в Испании (Винцентий, Евлалия), но наибольшее число памятей относится к африкан. мученикам. В календарь включены также дни поминовения нек-рых епископов Карфагена.

К ранним календарям близки городские литургические «расписания» с обозначением церквей, в которых совершалось *стациональное богослужение*. Среди таких документов — календарь из г. Туроны (ныне Тур, Франция), составленный во 2-й пол. V в., при еп. Перпетуе (*Greg. Turon.* Hist. Franc. X 31. 6; см.: *Pietri L.* La ville de Tours du IVe au VIe siècle: Naissance d'une cité chrétienne. R., 1983. P. 432–436); перечни стациональных церквей в Автиссиодуре (ныне Осер), составленные при епископах Авнахарии (Аунарии; до 573–605) и Тетрике (рубеж VII и VIII вв.) (Gesta episcoporum Autissiodorensium. 19, 24 // Bibl. historique de l'Yonne / Éd. L.-M. Duru. Auxerre, 1850. T. 1. P. 328–330, 343–345); фрагментарный греч. календарь из Оксиринха (Египет), составленный в 535–536 гг. (*Delehaye H.* Le calendrier d'Oxyrhynche pour l'année 535–36 // AnBoll. 1924. T. 42. P. 83–99) (подробнее см.: *Aigrain.* 2000. P. 17–23).

Сохранилось немного литургических календарей, созданных до эпохи Каролингов. Среди них — личный календарь св. *Виллиброрда* († 739), в к-ром к основному набору праздников рим. или италийского происхождения добавлены дни памяти галльских, ирл. и англосакс. святых (Paris. lat. 10837. Fol. 34v — 40r; изд.: The Calendar of St. Willibrord / Ed. H. A. Wilson. L., 1918), а также календарь Реомского монастыря, сохранившийся не полностью (1-я пол. VIII в.— Paris. lat. 14086. Fol. 3v — 5v). Начиная с рубежа VIII и IX вв. количество известных календарей существенно увеличивается. Согласно гипотезе А. Борста, после издания в 789 г. капитулярия «Всеобщее увещевание» (Admonitio generalis) по инициативе *Карла Великого* или членов его окружения был составлен образцовый «имперский календарь», вскоре получивший широкое распространение. Кроме литургических праздников в нем содержались данные по астрономии и компутистике (напр., выдержки из «Естественной истории» Плиния Старшего). Борст выделил 8 версий «имперского календаря», сохранившихся в 63 манускриптах. По мнению исследователя, самый близкий к оригиналу текст содержится в рукописи, созданной ок. 840 г. в аббатстве Прюм (Berlin. SB. Phillipps 1869. Fol. 1r — 11v) (Der karolingische Reichskalender. 2001; см. также: *Borst A.* Die karolingische Kalenderreform. Hannover, 1998). Гипотеза Борста подверглась критике и была отвергнута большинством исследователей (см. рецензии: *Stevens W. M.* // Cah. Civ. Med. 2004. Vol. 47. P. 384–387; *Declercq G.* // Mittellateinisches Jb. 2008. Bd. 43. S. 255–258). По мнению П. Мейварта, изученные Борстом каролингские календари восходят к календарной таблице, которую Беда Достопочтенный приложил к трактату «De temporum ratione» (CPL, N 2320). Календарь Беды не предназначался для богослужебного использования: в нем не было памятей святых, имелись только астрономические указания и данные, связанные с вычислением пасхалии. Однако впоследствии в календарь были внесены имена святых; в таком виде текст был доставлен на континент, где его неоднократно дополняли. Согласно Мейварту, в основу прюмского календаря положена интерполированная версия календаря Беды, привезенная из Англии *Алкуином* (*Meyvaert.* 2002; ср.: *Bullough.* 2003). Несмотря на то что гипотеза Борста о существовании каролингского «имперского календаря» была признана несостоятельной, в подготовленной им публикации представлены данные большого количества средневековых календарей, сверенных с М. и другими богослужебными книгами (Борст использовал ок. 250 рукописей IX–XIII вв.). На содержание средневековых календарей, восходивших к образцам эпохи Каролингов, повлиял цикл праздников, представленный в римских богослужебных книгах, прежде всего в *Геласии Сакраментарии* и *Григория Сакраментарии,* которые были адаптированы франками в сер. VIII — нач. IX в. (см. ст. *Каролинги,* разд. «Литургическая реформа»). Впоследствии календари включали в состав богослужебных книг *римского обряда* (миссалов, бревиариев, литургических Псалтирей), а также приватных молитвословов и часословов. Особым значением обладал календарь, включенный в состав Римского Миссала (первоначально миссал придворной папской капеллы, отредактированный в XIII в. францисканцами; впервые напечатан в 1474, после *Тридентского Собора* был исправлен и в 1570 провозглашен обязательным для всей Римско-католической Церкви). Во время литургической реформы после *Ватиканского II Собора* Римский календарь был пересмотрен и значительно сокращен. В нем указаны праздники и дни памяти святых, обязательные для всей Римско-католической Церкви (Calendarium Romanum ex decreto sacrosancti oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. Vat., 1969). Римский календарь составляет основу национальных календарей, а также календарей отдельных епископств, религ. орденов и конгрегаций, в которые включены праздники локального или орденского значения, дни памяти местночтимых святых.

Большинство средневек. календарей принадлежит к единой традиции, восходящей к эпохе Каролингов и связанной с богослужением рим. обряда. За пределами этой традиции находятся немногочисленные календари, которые отражают локальные обычаи окраинных регионов Европы. В расширенной версии календаря Беды из Райхенау представлены праздники ирландского происхождения (1-я пол. IX в.— *Schneiders M.* The Irish Calendar in the

Karlsruhe Bede // AfLW. 1989. Bd. 31. S. 33–78). В Мраморном календаре из Неаполя получила отражение синтетическая традиция Юж. Италии, находившаяся под византийским влиянием (IX в.— *Delehaye H.* Hagiographie napolitaine // AnBoll. 1939. T. 57. P. 5–64). Греч. влияние заметно также в Синайском календаре, который, вероятно, отражает литургическую практику Африканской Церкви в начале арабского господства (*Gribomont J.* Le mystérieux calendrier latin du Sinaï // Ibid. 1957. T. 75. P. 105–134). Кордовский календарь, сохранившийся в араб. и лат. версиях, содержит уникальные сведения о богослужении мосарабов в мусульм. Юж. Испании (X в.— Le Calendrier de Cordoue / Éd. R. Dozy. Leiden, 1961).

Сирийский М. был обнаружен и впервые опубликован У. Райтом по рукописи Lond. Brit. Lib. Add. 12150 (*Wright.* 1865; новые издания: PO. T. 10. Fasc. 1. N 46: Un Martyrologe et douze ménologes syriaques / Éd. F. Nau. P., 1912. Turnhout, 1993^{r}. P. 5–26; Breviarium Syriacum seu Martyrologium Syriacum saec. IV iuxta cod. ms. Musaei Britannici add. 12150 / Ed. B. Mariani. R., 1956). В этой рукописи, созданной в нояб. 411 г. в Эдессе (ныне Шанлыурфа, Турция), содержатся сир. переводы Псевдо-Климентин (см. ст. *Климент,* сщмч., еп. Римский) и сочинений Тита из Бостры (Против манихеев (CPG, N 3575)) и Евсевия Кесарийского (Богоявление (CPG, N 3488), Мученики Палестины (CPG, N 3490), Похвала мученикам (CPG, N 3493)). М. состоит из 2 частей: сначала в календарном порядке указаны дни памяти «мучеников Запада», пострадавших в Римской империи (с 26 дек. по 24 нояб.), затем перечислены «господа мученики, преданные смерти на Востоке», т. е. в государстве Сасанидов, распределенные по категориям (древнейшие мученики, епископы, пресвитеры, диаконы и клирики) без обозначения дней их памяти. Среди «западных» святых преобладают мученики, пострадавшие в Александрии, в Антиохии и в М. Азии. По мнению большинства исследователей, Сирийский М. является сокращенным переводом греческого текста, который впосл. был использован при составлении Иеронимова М. Вероятно, несохранившийся греч. М. был составлен ок. 360 г. в Никомидии, скорее всего арианами. Это была 1-я попытка создания «глобального» М., в котором содержались имена всех мучеников, собранные составителями текста. Возможно, идея М. была подсказана его авторам агиографическими сочинениями Евсевия Кесарийского, к-рый собирал сведения о мучениках. В отличие от таких ранних календарей, как «Depositio episcoporum» и «Depositio martyrum», никомидийский М. скорее всего не был предназначен для богослужебного использования. Наиболее полно в нем представлены мученики, почитавшиеся в крупных городах вост. части Римской империи, а также в Никомидии и др. городах пров. Вифиния; зап. мучеников очень мало. При переводе на сир. язык текст М. был искажен: на место пропущенных записей за июнь механически перенесли июльские записи, которые заменили записями о поминовении нисибинских мучеников Адельфа и Гая, свт. *Иакова,* еп. Нисибинского, и мучеников, пострадавших при имп. *Юлиане Отступнике* в Синнаде (ныне Шухут, Турция) (см.: *Duchesne.* 1885. P. 126–137; MartHieron. P. L–LXIX; *Aigrain.* 2000. P. 23–26).

Иеронимов М.— самый ранний и самый подробный «всемирный» календарь, написанный на латыни. Его название и ошибочная атрибуция блж. Иерониму связаны с 2 подложными посланиями, помещенными в начале текста. В 1-м послании, написанном епископами Хромацием Аквилейским и Гелиодором Альтинским, говорится о Соборе в Медиолане (ныне Милан), созванном имп. *Феодосием I Великим* для решения вопроса о епископах-арианах. Император посоветовал всем иерархам брать пример с Григория, еп. Кордубы (ныне Кордова), который во время каждого богослужения зачитывал имена мучеников, поминавшихся в этот день. Епископы попросили блж. Иеронима прислать полный список мучеников с указанием дней их памяти, якобы составленный Евсевием Кесарийским. В ответном послании, автором которого назван Иероним, утверждается, что имп. Константин Великий по просьбе Евсевия велел собрать сведения обо всех мучениках (из текста неясно, сохранился ли этот список). Чтобы исполнить волю епископов, Иероним составил перечень всех мучеников для ежедневного поминовения во время мессы (MartHieron. P. LXXXII; MartHieron. Comment. P. 1–2). Далее помещены перечень 12 апостолов с указанием дней их памяти и мест их погребения (Festa omnium apostolorum) и краткие сведения о них (Breuiarium apostolorum) (MartHieron. P. LXXV–LXXXI; MartHieron. Comment. P. 2–4). Основной текст М. начинается с 25 дек. («В Вифлееме Рождество Господа нашего Иисуса Христа во плоти...»). Под каждым днем года указаны имена мучеников и других святых с обозначением места, где они пострадали и были похоронены; количество имен иногда достигает неск. десятков. В М. есть много ошибок, внесенных переписчиками: они искажали имена и географические названия, неверно понимали рукописные сокращения и числовые обозначения, перемещали и дуплицировали записи. Это существенно затрудняет реконструкцию текста М.

Полный текст Иеронимова М. сохранился в 3 рукописях, между которыми есть существенные различия. Самая ранняя рукопись (Paris. lat. 10837. Fol. 2r — 32v) была выполнена в Англии или в монастыре *Эхтернах* при жизни св. Виллиброрда; ее создателя, писца Лаврентия, можно отождествить с пресв. Лаврентием, последователем Виллиброрда, который упоминается в документах из Эхтернаха между 704 и 720 гг. Вероятно, эхтернахская версия послужила основой для сокращенной редакции Иеронимова М. в рукописи, созданной не позднее 1082 г. писцом Итаэлом по заказу Ригиварха, еп. Меневии (Сент-Дейвидс, Уэльс) (Dublin. Trinity College. 50 (A.4.20); изд.: *Delehaye H.* Martyrologium Hieronymianum Cambrense // AnBoll. 1913. T. 32. P. 369–407; The Psalter and Martyrology of Ricemarch / Ed. H. J. Lawlor. L., 1914. Vol. 1. P. XXV–XXXIV, 1–28). Вторая полная рукопись, бернская, была создана в кон. VIII в. в монастыре Сент-Авольд и впоследствии хранилась в кафедральном соборе в Меце. Самые поздние местные добавления в основном тексте М. относятся к 791–792 гг. (Bern. Burgerbibl. 289; см.: *Tribout de Morembert H.* Manuscrits de l'abbaye de Saint-Avold (VIIIe–IXe siècle) // Saint Chrodegang. Metz, 1967. P. 185–187). Эта же версия Иеронимова М. представлена фрагментом из Лорша (IX в.– Vat. Palat. lat. 238. Fol. 75r — 77v).

Третья полная рукопись М. была создана между 756 и 772 гг., вероятно, в аббатстве Фонтенель (Сен-Вандрий) и впоследствии хранилась в аббатстве Вайсенбург (Висамбур) (Wolfenbüttel. Herzog August Bibl. Guelf. 81 Weiss.). Известен также ряд сокращенных редакций Иеронимова М. Текст нейстрийской редакции сохранился в рукописи, созданной в X в. в Сансе (фрагменты: Vat. Reg. lat. 567, с 27 июля по 5 сент.; Paris. Nouv. acq. lat. 1604, с 25 дек. по 8 июня), и в рукописи XI в. из аббатства *Корби* (Paris. lat. 12410; на ней основано изд.: PL. 30. Col. 435–486). В М. из Тамлахты (Таллахта), составленном ок. 800 г. или, согласно П. О Риану, ок. 830 г., к сильно сокращенному тексту Иеронимова М. добавлены дни памяти многочисленных ирландских святых. Текст М. из Тамлахты сохранился в «Лейнстерской книге», выполненной во 2-й пол. XII в. (Dublin. Trinity College. 1339 (H.2.18); листы с текстом М.: Dublin. Univ. College. A 3; изд.: The Martyrology of Tallaght / Ed. R. I. Best, H. J. Lawlor. L., 1931; см.: *Ó Riain.* 1990).

В большинстве рукописей Иеронимова М. содержатся более поздние дополнения: имена местных святых, заметки об исторических событиях и т. д. (о рукописях см.: MartHieron. P. IV–XXXVIII; MartHieron. Comment. P. X–XV; *Aigrain.* 2000. P. 40–44). Ранние дополнения, внесенные в VII–VIII вв. в текст М., позволяют определить происхождение версий, представленных в сохранившихся манускриптах. Так, текст бернской рукописи скорее всего происходил из г. Битуриги (ныне Бурж) (см.: *Reumont H.* Le plus ancien martyrologe de la cathédrale de Metz // Revue ecclésiastique de Metz. 1902. N 13. P. 183–192, 258–266, 305–313). Дюшен полагал, что текст эхтернахской версии был доставлен св. *Августином* Кентерберийским и его сподвижниками из меровингской Галлии в англосакс. Британию; там его дополнили днями памяти италийских и англосакс. святых, затем текст оказался в распоряжении св. Виллиброрда, основателя монастыря Эхтернах. По другой гипотезе, текст этой версии М. был доставлен в Эхтернах из мон-ря *Люксёй* через мон-рь Эрен в Трире (*Lifshitz.* 2006. P. 142–143). О Риан предположил, что текст Иеронимова М. был доставлен в англосакс. Британию с континента в 679–680 гг., при св. *Бенедикте Бископе.* Согласно О Риану, между 710 и 715 гг. в Нортумбрии, возможно в мон-ре Линдисфарн, была составлена эпитома М., к к-рой восходили сокращенные редакции из Ирландии (М. из Тамлахты) и из Уэльса («камбрийская» эпитома в рукописи еп. Ригиварха). Нортумбрийская эпитома повлияла также на текст эхтернахской версии (*Ó Riain.* 2002; *Idem.* 2006). Однако др. исследователи высказали сомнение в существовании этой эпитомы (см.: *Lifshitz.* 2006. P. 145–150, 191).

Дипломатическое издание Иеронимова М. по эхтернахской, бернской и вайсенбургской рукописям с дополнениями из др. версий, подготовленное Дж. Б. Де Росси и Дюшеном, было опубликовано в 1894 г. в сер. *Acta Sanctorum* (ActaSS. Nov. T. 2. Pars 1). В 1931 г. бенедиктинец Анри Кантен осуществил критическое издание с реконструкцией архетипа сохранившихся версий М. и с разночтениями; подробный текстологический и исторический комментарий составил Делеэ (Ibid. Pars 2. P. 1–665).

Происхождение и история текста Иеронимова М. остаются предметами дискуссий. Согласно Дюшену, первоначальная версия М. (италийская редакция) была составлена в 1-й пол. V в. в Сев. Италии, скорее всего в Аквилее. Это была обширная компиляция, основанная на литургических календарях. Среди ее источников были греч. никомидийский М., к которому восходит также Сирийский М. 411 г. (см.: ActaSS. Oct. T. 12. P. 185; *De Buck V.* Recherches sur les calendriers ecclésiastiques. Brux., 1877. P. 7; *Duchesne.* 1885. P. 121–122); календарь Римской Церкви в годы понтификата *Сикста III* (432–440) (расширенная и дополненная версия календаря «Depositio episcoporum» и «Depositio martyrum»; см.: *Duchesne.* 1885. P. 137–144); африкан. календарь, созданный в Карфагене предположительно в 70-х гг. V в. (Ibid. P. 144–149). Текст италийской редакции не сохранился, однако, по мнению Дюшена, свидетельства о М. содержатся в сочинениях *Кассиодора,* к-рый упоминал о письме блж. Иеронима епископам Хромацию и Гелиодору (*Cassiod.* De inst. div. lit. 32), и свт. *Григория I Великого,* к-рый в ответ на просьбу *Евлогия I,* патриарха Александрийского, прислать ему Акты мучеников, составленные Евсевием Кесарийским, заявил, что не знает о существовании такого произведения, хотя в Римской Церкви был перечень мучеников с указанием даты и места гибели каждого из них (*Greg. Magn.* Reg. epist. VIII 28). Ок. 600 г. в Бургундии, скорее всего в Автиссиодуре, была составлена галльская редакция Иеронимова М. В нее включили имена местных святых, почитавшихся в меровингской Галлии, гл. обр. в Лугдунской (Лионской) и Сенонской (Сансской) церковных провинциях. К еп-ству Автиссиодур относится 30 записей, к еп-ству Лугдун — 26, к еп-ству Августодун (ныне Отён) — 24. По мнению Дюшена, создание галльской редакции Иеронимова М. было связано с деятельностью Автиссиодурского еп. Авнахария, чье рукоположение указано во всех 3 полных версиях М. под 31 июля. Последний по времени жизни церковный деятель, упомянутый в основном тексте М.,— Авит I, еп. Арверна (ныне Клермон-Ферран) († ок. 594) (запись под 21 янв.: «В Арверне погребение блаженного епископа Авита»). Согласно Дюшену, все сохранившиеся рукописи М. восходят к галльской редакции, которая впоследствии неоднократно дополнялась (*Duchesne.* 1885. P. 120; MartHieron. P. LXXIII–LXXV; *Dubois.* 1978. P. 33–37; *Aigrain.* 2000. P. 38–39).

По мнению Б. Круша, существование италийской редакции Иеронимова М. не доказано. Исследователь считал, что первоначальная версия М. была составлена в 627 или 628 г. в аббатстве Луксовий (см. *Люксёй*). Он отметил тот факт, что во всех версиях М. под 23 нояб. указано поминовение св. *Колумбана* († 615), но только в эхтернахскую рукопись внесены дни памяти его учеников и преемников *Атталы* (10 марта) и *Евстасия* (2 апр.) (*Krusch.* 1895; *Idem.* 1899). Гипотеза Круша подверглась критике Дюшена (*Duchesne.* 1898; *Idem.* 1901), которого поддержали большинство исследователей (напр.: *Dubois.* 1978. P. 29–37; *Aigrain.* 2000. P. 32–50). Однако Р. Фольц пришел к выводу, что Иеронимов М. был составлен в Бургундии незадолго до смерти кор. *Гунтрамна* († 592) (*Folz R.* Zur Frage der heiligen Konige: Heiligkeit und Nachleben in der Geschichte des burgundischen Königtums // DA. 1958. Bd. 19. S. 322–328; см.: *Lifshitz.* 2006. P. 14–15). Ф. Лифшиц приняла датировку

М., предложенную Крушем, и попыталась установить связь между созданием текста и конфликтом между сторонниками и противниками аббата Евстасия. Она выдвинула гипотезу, согласно которой М. был составлен мон. Агрестием, выступившим против Евстасия и поддержавшим аквилейскую схизму, при подготовке к Собору в Матисконе (ныне Макон) (627/8) (см.: *Ionas.* Vita Columbani. II 9–10 // *Ionae* Vitae sanctorum Columbani, Vedastis, Iohannis / Ed. B. Krusch. Hannover; Lpz., 1905. P. 246–259. (MGH. Scr. Germ.; [37])). По мнению Лифшиц, чтение имен мучеников на заседании Собора должно было повлиять на Хлотаря II (король франков в 613–629), чтобы тот выступил против папы Римского и галльских епископов в поддержку ирл. монахов и приверженцев схизмы. Обычай рецитации имен святых, заменявших реликвии и иконы, Лифшиц связывала с верой в «священную силу имен», истоки к-рой она усматривала в визант., ирл. и испан. традициях. Некоторые источники, использованные Агрестием, происходили из Аквилеи; этим можно объяснить аквилейский «субстрат» в М., который привел Дюшена к мысли о создании М. в V в. в Аквилее (*Lifshitz.* 2006. P. 13–29). Однако гипотеза Лифшиц во многом основана на предположениях и содержит произвольные допущения (см. рецензию: *Vielberg M.* // J. of Medieval Latin. 2009. Vol. 19. P. 311–314). Хотя окончательная редакция Иеронимова М. могла быть выполнена в Луксовии при аббате Евстасии, нет достаточных оснований связывать ее с деятельностью Агрестия.

«Исторические» М., получившие широкое распространение на Западе в эпоху Каролингов, включают не только сведения о поминовении святых, но и краткие сказания, как правило эпитомы Житий и др. источников. Считается, что автором 1-го «исторического» М. был Беда Достопочтенный († 735). Произведение Беды было положено в основу большинства «исторических» М., созданных в IX в. Так, дополненная версия М. Беды, известная как М. Лионского анонима, была важнейшим источником М. Флора Лионского, на к-рый опирались составители более поздних «исторических» М.— архиеп. *Адон* Вьеннский и мон. *Узуард.* В средние века произведения Адона и особенно Узуарда, которые неоднократно дополнялись сведениями о новых и местночтимых святых, использовались почти во всех монастырях, соборных и коллегиальных церквах Зап. Европы. В XVI в. М. Узуарда стал образцом для Римского М., получившего офиц. статус богослужебной книги, обязательной для всей Римско-католической Церкви. Основополагающее значение для исследования «исторических» М. сохраняет труд Кантена (*Quentin.* 1908), в к-ром представлены реконструкции М. Беды, Флора и Адона, впервые опубликован М. Лионского анонима, выявлены источники М. и изучены методы работы их составителей.

О ***Мартирологе Беды*** сохранились письменные свидетельства. Так, в заключительной главе «Церковной истории народа англов» среди своих произведений Беда называет М., в к-ром были приведены не только имена и дни памяти мучеников, но и сведения о том, когда и каким образом пострадали мученики (*Beda.* Hist. eccl. V 24). Адон Вьеннский поставил перед собой задачу дополнить М. Флора Лионского, основанный на М. Беды (in martyrologio quod uenerabilis Flori studio in labore domini Bedae accreuerat — PL. 123. Col. 143–144). Узуард называл среди своих источников М. блж. Иеронима, Беды и Флора (Le martyrologe d'Usuard. 1965. P. 144–145). По свидетельству Адона и Узуарда, в М. Беды многие дни были «пустыми», и даже в дополненной версии Флора Лионского осталось много незаполненных дней. Из-за этого при копировании М. Беды постоянно дополняли; основным источником дополнений был Иеронимов М. В многочисленных рукописях сохранились версии М., представленного как сочинение Беды Достопочтенного, но почти все они существенно различаются и содержат интерполяции. Долгое время попытки обнаружить или реконструировать первоначальную версию М. Беды не давали удовлетворительных результатов, хотя текст, составленный Бедой, был полностью включен в более поздние М. Лионского анонима, Флора и Рабана Мавра.

После кропотливой работы по описанию и сопоставлению рукописей Кантен пришел к выводу, что авторская версия М. Беды Достопочтенного не сохранилась. По мнению исследователя, самый близкий к ней текст, почти не подвергшийся интерполяции, сохранился в единственной рукописи, созданной в IX–X вв. англосакс. или ирл. писцом, вероятно, в Майнце или в аббатстве *Фульда* (St. Gallen. Stiftsbibl. 451). В рукописи текст не имеет начала и указания на авторство Беды; из-за утраты листов он обрывается на 25 июля, т. е. охватывает половину годового круга. Единственное дополнение, внесенное в текст после Беды,— поминовение св. *Бонифация,* «апостола Германии», и его сподвижников (5 июня); более поздним почерком под 8 июля добавлена память св. *Килиана.* Т. о., по мнению Кантена, все сохранившиеся версии М. Беды восходят к архетипу, в котором была указана память св. Бонифация, погибшего в 754 г. (*Quentin.* 1908. P. 18–19, 115–116). Для реконструкции авторской версии М. Кантен использовал также интерполированный текст в рукописи, которая ранее принадлежала соборному капитулу Зальцбурга (Monac. Clm 15818, 2-я четв. IX в.; в ней содержатся добавления из Иеронимова М. и др. источников; текст представлен как сочинение Беды: Incipit martyrum logus Bedae presbiteri de circulo anni), и М. Рабана Мавра, основанный на произведении Беды.

Все остальные рукописи М. Беды, изученные Кантеном, были отнесены им ко 2-й «семье» (*Quentin.* 1908. P. 46–47). Мн. манускрипты были созданы в эпоху Каролингов. Среди них — рукописи из аббатства Лорш (Vat. Palat. lat. 834. Fol. 1v — 25v, 1-я пол. IX в.; Vat. Palat. lat. 833. Fol. 1r — 25v, сер. IX в., вероятно, изготовлена в Вормсе). В рукописи из аббатства св. Марциала в Лиможе текст М. Беды дополнен именами святых, заимствованными из Иеронимова М. (Paris. lat. 5552, X в.); в рукописи из Реймса под «пустыми» днями помещены записи из Малого Римского М., а также из М. Адона Вьеннского и Узуарда (Montpellier. Bibl. Univ. Section Médecine. H 410, X в.). Т. о., в манускриптах 2-й «семьи» текст М. Беды содержит многочисленные вставки и дополнения.

Согласно Кантену, М. Беды начинался с 1 янв. В нем содержались 114 кратких сказаний (агиографических заметок) и 158 «простых» памятей. Большинство сказаний посвящено мученикам, пострадавшим гл. обр. в Риме. При составлении сказаний Беда использовал в основном агио-

графические сказания о мучениках; среди его источников были также «Церковная история» Евсевия Кесарийского в переводе Руфина Аквилейского, *Liber Pontificalis*, «Диалоги» свт. Григория I Великого, сочинения блж. Августина, блж. Иеронима и других авторов. Памяти мн. святых Беда заимствовал из Иеронимова М. (см. также: *Dubois.* 1978. P. 38–39; *Aigrain.* 2000. P. 51–54).

М. Лионского анонима, обнаруженный и опубликованный Кантеном, содержится в рукописи 1-й пол. или сер. IX в., где он представлен как «мартиролог пресвитера Беды» (Paris. lat. 3879. Fol. 67v — 96v; см.: *Quentin.* 1908. P. 136–137). М. был составлен не позднее 806 г. в Лионе (Ibid. P. 219–221). В основу текста была положена одна из интерполированных версий М. Беды, к к-рой добавлены 133 новые памяти; 17 записей Беды были переработаны и расширены. Среди дополнений — многочисленные заимствования из Иеронимова М., а также дни памяти святых, почитавшихся в Лионе, в Бургундии, в Юж. Франции и в Испании. Кроме агиографических сказаний Лионский аноним использовал «Церковную историю» Евсевия, «Диалоги» Григория Великого и Liber Pontificalis. Вероятно, М. Лионского анонима почти не получил распространения и вскоре был вытеснен более подробным М., составленным Флором Лионским. Однако он повлиял на М. из аббатства Фульда (Vat. Reg. Christin. lat. 441, кон. IX в.) и из кафедрального собора в Аосте, переписанный в нач. XIII в. (Aosta. Bibl. Capit. Col. 9; см.: *Amiet R.* Repertorium liturgicum Augustianum. Aosta, 1974. Vol. 1. P. 214–215) (см. также: *Dubois.* 1978. P. 39–40; *Aigrain.* 2000. P. 56).

О ***М. Флора Лионского*** известно благодаря упоминаниям в М. Вандальберта Прюмского, Адона Вьеннского и Узуарда, хотя ни в одном из М., представленных в рукописях, нет указаний на авторство диак. Флора. По мнению Кантена, Флор расширил и дополнил М. Лионского анонима. Его произведение сохранилось в нескольких версиях, которые, возможно, отражают различные этапы работы Флора над текстом. Кантен попытался восстановить М. Флора на основе 9 рукописей и выделил 2 основные редакции (см.: *Quentin.* 1908. P. 223–246). Ранняя редакция (Флор-М), созданная в 1-й трети IX в., представлена в М.-некрологе коллегиальной ц. св. Петра в Маконе (Paris. lat. 5254. Fol. 2r — 69v, XII в.; начало отсутствует из-за утраты листов, текст обрывается на 21 дек.). К заключительной стадии работы Флора относится 2-я редакция М. (Флор-ЕТ), к-рую Кантен датировал 2-й третью IX в. Текст этой редакции сохранился в составе М.-некролога аббатства Эхтернах (Paris. lat. 10158, XII в.; начало заимствовано из М. Адона Вьеннского) и в сборнике капитула кафедрального собора в Туле (Paris. lat. 10018, ок. 1300). Ж. Дюбуа предложил датировать редакцию Флор-М ок. 825 г., редакцию Флор-ЕТ — ок. 840 г. (*Dubois.* 1978. P. 40–42). В ранней редакции к М. Лионского анонима добавлена 321 запись и 123 записи в нем переработаны; в редакции Флор-ЕТ содержатся 336 новых записей и 151 переработанная. Как и его предшественники, Флор Лионский заимствовал сведения о святых в основном из агиографических произведений и прежде всего из сказаний о мучениках. Он использовал также «Церковную историю» Евсевия Кесарийского и «Трехчастную историю» Епифания и Кассиодора, сочинения «О знаменитых мужах» блж. Иеронима и Геннадия Массилийского (Марсельского), Liber Pontificalis, послания Киприана Карфагенского, сочинение Григория Турского «Слава мучеников», хроники Проспера Аквитанского и Беды Достопочтенного и др. источники. Мн. записи заимствованы из Иеронимова М. В редакции Флор-ЕТ использованы «История гонений в Африканской провинции» Виктора из Виты и «Деяния святых Нерея и Ахиллея» (BHL, N 6058–6066) (см.: *Quentin.* 1908. P. 222–408; *Dubois.* 1978. P. 40–42; *Aigrain.* 2000. P. 57–59).

М. Адона Вьеннского — один из самых подробных и пространных «исторических» М. эпохи Каролингов. В отличие от произведений Беды, Лионского анонима и Флора текст М. Адона сохранился в многочисленных рукописях с указанием имени автора и неоднократно издавался в XVI–XVII вв. (см.: Le Martyrologe d'Adon. 1984. P. IX–X). Согласно Кантену, первоначальная версия М. была составлена мон. Адоном в то время, когда он жил в Лионе (ок. 853 Адон переселился в Лион из аббатства Прюм; в 859 или 860 г. он был возведен на Вьеннскую архиепископскую кафедру). Вскоре после этого текст М. использовал мон. Узуард, к-рый ошибочно считал его автором Флора Лионского. Первая редакция М. Адона не сохранилась. По мнению Кантена, она была основана на М. Флора, к к-рому Адон добавил 197 сказаний и переработал 188 (для реконструкции 1-й редакции М. Адона Кантен сопоставил тексты 2-й редакции и 2-й «семьи» М. Адона с текстом М. Узуарда). Сказания, составленные Адоном, содержат много подробностей и фактически представляют собой эпитомы агиографических сказаний. Впосл. переписчики сокращали те заметки, к-рые казались им слишком пространными. М. Адона пользовался большой популярностью, т. к. отвечал требованиям своего времени и не содержал «пустых» дней. Адон использовал 89 сказаний о мучениках, «Церковную историю» Евсевия, сочинения блж. Иеронима, Григория Турского, Беды и др. авторов. В начале М. помещена «Книжица о праздниках святых апостолов», в которой собраны краткие сказания об апостолах, их учениках и мучениках I–II вв. Нередко Адон смешивал одноименных святых, приводил недостоверные и вымышленные сведения, отмечал под произвольными датами имена людей, упомянутых в НЗ и др. источниках и ранее не почитавшихся как святые. Современники указывали на недостатки М. Адона. С целью обосновать достоверность приведенных им сведений Адон составил т. н. ***Древний, или Малый Римский, М.,*** текст к-рого он якобы скопировал в Равенне. По словам Адона, это был древний М. Римской Церкви. Однако Кантен доказал, что Малый Римский М.— подделка, созданная между 1-й и 2-й редакциями М. Адона (*Quentin.* 1908. P. 649–672). В нем содержатся 595 записей, из к-рых 475 заимствованы из М. Флора Лионского; др. записи основаны на сказаниях о рим. мучениках и на др. источниках. Малый Римский М. сохранился в большом количестве манускриптов; Кантен в основном использовал рукопись из Санкт-Галлена (St. Gallen. Stiftsbibl. 454, кон. IX в.). Вторая редакция М. Адона, к-рая, по мнению Кантена, была составлена после 865 г., отличается от 1-й добавлением имен Римских пап с указаниями на церкви, построенные ими, согласно Liber Pontificalis. В 3-ю редакцию, вероятно также составленную Адоном,

включены имена многих святых, почитавшихся во Вьеннском архиепископстве. В X в. появились версии М. Адона, которые Кантен относил ко 2-й «семье»; их особенности — перемещение сказаний из «Книжицы о праздниках святых апостолов» в основной текст М., а также заимствования из М. Узуарда (см.: *Quentin.* 1908. P. 409–681; *Dubois.* 1978. P. 42–45; *Aigrain.* 2000. P. 59–62). Известны многочисленные сокращенные редакции М. Адона (см.: *Dubois.* 1978. P. 61–63).

М. Узуарда — своего рода заключительный этап в развитии средневек. «исторических» М. В дальнейшем он послужил основой для Римского М. Мон. Узуард († 877), живший в аббатстве Сен-Жермен-де-Пре в Париже, приступил к составлению М. ок. 850 г. по просьбе кор. *Карла Лысого.* Согласно авторскому предисловию, Узуард стремился собрать сведения из «мартирологов наших отцов и предшественников», устранить противоречия и установить единство в днях поминовения святых. Он завершил работу над текстом М. ок. 865 г., но вносил дополнения вплоть до своей кончины. Об этом свидетельствует манускрипт М., находившийся в распоряжении Узуарда и, возможно, переписанный им самим (Paris. lat. 13745. Fol. 3r–88v; кроме М. в рукописи содержатся устав св. Бенедикта и монастырский некролог; см.: Le martyrologe d'Usuard. 1965. P. 15–28, 137–139). В основу составленного им М. Узуард положил М. Флора Лионского и Адона Вьеннского; он использовал также Иеронимов М. и стихотворный М. Вандальберта Прюмского (Ibid. P. 38–56). Важнейшими источниками кратких сказаний о святых, составленных Узуардом, были агиографические произведения (см.: Ibid. P. 60–71). К 572 заметкам из М. Флора и Адона Узуард добавил 50 памятей из М. Вандальберта и заполнил «пустые» дни записями из Иеронимова М. (125 памятей). Он не только переработал тексты, заимствованные из более ранних М., но и составил 87 записей, основанных на Мученичествах и Житиях святых, и 59 записей, источниками к-рых послужили сочинения различных авторов. В М. были впервые внесены имена святых, сведения о к-рых Узуард почерпнул из устной традиции, в т. ч. во время путешествия в Испанию в 858 г. Сокращая пространные сказания Адона Вьеннского, Узуард проявил скептическое отношение к сведениям, которые содержались в этих записях. Так, он исключил из М. предания об апостольском происхождении ряда западнофранкских епископских кафедр (см.: *Dubois.* 1957. P. 44–47; Le martyrologe d'Usuard. 1965. P. 117–120). В средние века М. Узуарда получил широкое распространение и неоднократно дополнялся: в рукописях и ранних печатных изданиях М. содержатся многочисленные добавления (auctaria), собранные в публикации болландиста Ж.-Б. дю Солье (ActaSS. Iun. T. 6–7; PL. 123–124). Так, М. Узуарда был положен в основу цистерцианского М., составленного в 1173–1174 гг. (изд.: Le Martyrologe cistercien. 1976; см.: *Dubois.* 1978. P. 64–66). М. Узуарда был впервые напечатан в 1475 г. в Любеке; особую известность получило издание, подготовленное католич. богословом Яном Вермёленом (Иоанном Моланом) (*Usuardi* Martyrologium, quo Romana Ecclesia ac permultae aliae utuntur. Lovanii, 1568; о ранних изданиях М. см.: *Aigrain.* 2000. P. 64–65). Критическое издание М. Узуарда подготовил Дюбуа (Le martyrologe d'Usuard. 1965).

М. Рабана Мавра был составлен между 843 и 854 гг., когда Рабан возглавлял аббатство Фульда (с 822 по 847) и Майнцскую архиепископскую кафедру (с 847 по 856). Рабан посвятил свое сочинение Ратлейку, аббату Зелигенштадта, и Гримальду, аббату Санкт-Галлена. Он использовал в основном М. Беды Достопочтенного, но в отличие от своего предшественника более подробно пересказывал агиографические произведения и уделил больше внимания исповедникам (см.: *McCulloh.* 1978–1979; *Idem.* 1983. P. 126–131). М. Рабана Мавра почти не получил распространения и не оказал значительного влияния на др. «исторические» М. (*Dubois.* 1978. P. 56–57). Среди рукописей М. Рабана Мавра выделяется манускрипт, выполненный при жизни автора, вероятно, в качестве подарка санкт-галленскому аббату Гримальду (St. Gallen. Stiftsbibl. 457, 40-е гг. IX в., Майнц или Фульда).

М. Ноткера Заики. Основным источником М., составленного мон. *Ноткером Заикой* († 912) из аббатства Санкт-Галлен, была 2-я редакция М. Адона Вьеннского. Работая с М. Адона, Ноткер иногда полностью копировал текст, иногда сокращал его (*Quentin.* 1908. P. 679–680). Он использовал также М. Рабана Мавра и Жития святых, заимствовал памяти нек-рых святых из Иеронимова М. (*Dubois.* 1978. P. 57). М. Ноткера сохранился в единственной рукописи из Санкт-Галлена (St. Gallen. Stiftsbibl. 456, рубеж X и XI вв.; лакуны: с 12 по 18 июня, с 10 по 14 июля, с 19 по 27 авг., с 27 окт. по 31 дек.; изд.: Antiquae lectiones / Ed. H. Canisius. Ingolstadt, 1604. T. 6. P. 759–932; PL. 131. Col. 1025–1164). На М. Адона Вьеннского был основан также ***М. Вольфхарда,*** монаха из аббатства Херриден, составленный не позднее 895 г. Текст М. сохранился в рукописи нач. XI в. (Monac. Clm 18100; см.: *Dubois.* 1978. P. 57–58). М. Ноткера Заики был положен в основу ***М. Германа Расслабленного,*** одного из самых поздних «исторических» М. Мон. Герман († 1054), живший в аббатстве Райхенау, скопировал значительную часть записей из М. Ноткера, но некоторые заметки заменил текстами, заимствованными из М. Рабана Мавра и Адона Вьеннского, которые Ноткер существенно сократил (ркп. Stuttg. Württembergische Landesbibl. Theol. fol. 209. Fol. 1r — 109r, XII в.; см.: *Quentin.* 1908. P. 680–681; *Dubois.* 1978. P. 57).

Среди стихотворных М. выделяется краткий ***М. д'Ашери,*** впервые изданный мавристом Л. д'Ашери по копии с рукописи, хранившейся в аббатстве св. Ремигия в Реймсе (*Pitra.* Spicilegium. Vol. 10. P. 126–129; PL. 94. Col. 603–606). Кантен выполнил новое издание по 6 рукописям IX–XI вв. Вероятно, М. был составлен в сер. VIII в. в Сев. Англии, скорее всего в Йорке или в мон-ре Рипон (*Quentin.* 1908. P. 120–130). Стихотворный ***М. Вандальберта Прюмского,*** созданный в 40-х гг. IX в., посвящен кёльнскому клирику Отриху. Его основным источником был М. Флора Лионского (редакция Флор-М), текст которого мон. Вандальберт получил от самого автора (изд.: MGH. Poet. T. 2. P. 569–622; см.: *Quentin.* 1908. P. 396–401; *Dubois.* 1961; *Idem.* 1978. P. 59–60). Англосакс. метрические календари послужили образцом для ***М. Эрхемперта,*** монаха из аббатства Монте-Кассино (кон. IX в.). Этот М. представлен в рукописях как стихотворная версия М. Беды Достопочтенного (изд.: Spicilegium

Casinense. Monte Cassino, 1888. T. 1. P. 401–404; *Westerbergh.* 1957).

Средневековые М. на народных языках. На древнеирл. языке написан стихотворный М. Оэнгуса, основанный на М. из Тамлахты. Согласно более позднему преданию, автором М. был св. Оэнгус, сын Оэнгобы, принадлежавший к общине *Кели Де*. М. Оэнгуса обычно датируется ок. 800 г. (согласно О Риану, между 828 и 833 — *Ó Riain.* 2000–2001; см. также: *Follett W.* Céli Dé in Ireland: Monastic Writing and Identity in the Early Middle Ages. Woodbridge, 2006. P. 117–121). По мнению О Риана, более поздние М., написанные на ирл. языке, были основаны на М. Адона Вьеннского, текст которого был доставлен в Дублин ок. 1030 г. (*Ó Riain.* 2006). С XII в. в Ирландии использовались гл. обр. местные версии М. Адона и Узуарда, напр. М. собора Св. Троицы в Дублине (сер. XII в.). Ок. 1170 г. аббат Маэл Муре О Горман (Мариан Горман) составил стихотворный М. на среднеирл. языке (изд.: Félire Húi Gormáin. 1895; см.: *Dubois.* 1978. P. 68–70). В XVII в. традицию создания М. на ирл. языке продолжил францисканец-терциарий эрудит Михал О Клери, к-рый составил т. н. М. из Донегола, самый полный и подробный перечень ирл. святых (The Martyrology of Donegal: A Calendar of the Saints of Ireland / Ed. J. H. Todd, W. Reeves. Dublin, 1864).

Самый ранний «исторический» М., написанный на народном языке,— Древнеанглийский М. (IX в.). В него включены 238 кратких сказаний на мерсийском диалекте древнеангл. языка. Часть записей за февр. и дек. утрачена, т. к. ни в одной из 5 сохранившихся рукописей нет полного текста М. (самая ранняя ркп.— Brit. Lib. Add. 23211, посл. четв. IX в., Уэссекс). Составитель Древнеанглийского М. был знаком с лат. «историческими» М., составленными на континенте, а также, вероятно, с М. Беды, однако он не копировал лат. сказания, а самостоятельно сокращал и перерабатывал агиографические произведения и др. источники.

Римский М. Долгое время М. Узуарда широко использовался в Европе, в текст вносили многочисленные дополнения. Издатели часто представляли его как «мартиролог Римской Церкви». Со временем возникла необходимость создания официального календаря католич. Церкви. В 1582 г. папа *Григорий XIII* провел реформу церковного календаря (булла от 14 февр. 1582), созвав комиссию во главе с кард. Г. Сирлето († 1585), куда входил и буд. кард. Цезарь Бароний. Задачей комиссии было подготовить исправленное издание М. Узуарда. Предварительное издание Римского М. появилось в 1582 г. (в него вошли записи за 15 окт.— 31 дек.). В 1583 г. был опубликован Римский М., куда вошли все месяцы года, но он не получил одобрения папы из-за имевшихся в нем неточностей. Этот М. был основан на М. Беды, Флора и Адона, также туда были включены имена святых, упомянутых в «Диалогах» свт. Григория Великого, в греч. минологиях в переводе Сирлето и в местных календарях, особенно в Италии. После внесения исправлений текст Римского М. был опубликован 14 янв. 1584 г. как офиц. М. для всей католической Церкви. В 1586 г., при папе Сиксте V, Римский М. был переиздан с комментариями и предисловием, составленными кард. Ц. Баронием, в которых объяснялось, из каких источников были заимствованы сведения о святых и церковных праздниках. При работе над Римским М. кард. Ц. Бароний использовал М. Узуарда и греч. минологий в переводе Сирлето.

Впосл. Римский М. неоднократно редактировался и дополнялся. Так, в 1630 г. по указанию папы Урбана VIII была создана новая комиссия для пересмотра текста М. Благодаря литургисту Б. Гаванти († 1638) особое внимание при работе над новой редакцией уделялось заметкам о святых, к-рые должны были читаться во время богослужений в течение всего года. Также в Римский М. были внесены имена новых канонизированных святых и сделаны уточнения исторического характера. Добавления были подготовлены по распоряжению папы Климента X († 1676) и опубликованы при его преемнике Иннокентии XI, в 1681 г. Новое издание Римского М. было опубликовано в 1748 г., при папе Бенедикте XIV, к-рый уделял особое внимание канонизации святых и установил строгие правила внесения их в М. В 1913 г. вышло новое издание Римского М. (т. н. Editio Typica), которое является переработкой издания, осуществленного при папе Бенедикте XIV, с внесением в текст имен святых, канонизированных до 1913 г. В 1922 г., при папе Бенедикте XIV, была подготовлена новая редакция Римского М., получившая название «Prima post tipicam». Эта редакция была опубликована при папе Пии XI, в 1924 г. Издание имело нек-рые отличия от редакции 1913 г., особенно в выборе дат, и было подвергнуто критике Кантеном (*Quentin H.* La correction du Martyrologe Romain // AnBoll. 1924. T. 42. P. 387–406). После II Ватиканского Собора было принято решение о ревизии Римского М., но работа затянулась; пересмотренное издание М. было опубликовано лишь в 2001 г.

В XVI–XVII вв. получили распространение «национальные» и орденские М., как правило не имевшие офиц. статуса в католич. Церкви. Так, итал. сервит Ф. Феррари составил «Общий перечень святых, отсутствующих в Римском Мартирологе» (*Ferrarius F.* Catalogus generalis Sanctorum qui in Martyrologio Romano non sunt. Venetiis, 1625). Сведения о святых, почитавшихся во Франции, были собраны еп. Андре дю Соссе в «Галликанском Мартирологе» (*Saussay A., du.* Martyrologium Gallicanum. P., 1637). В «Испанском Мартирологе» Х. Тамайо де Саласара приведены вымышленные сведения о святых, якобы подвизавшихся в Испании, заимствованные из подложных источников (*Tamayo Salazar I.* Anamnesis sive Commemoratio Sanctorum Hispanorum. Lugduni, 1651–1659. 6 t.).

Богослужебное использование М. могло быть связано с обычаем поминать апостолов и мучеников во время анафоры (рим. *канон мессы,* разделы «Communicantes» и «Nobis quoque»). Однако литургическая функция ранних М., прежде всего Иеронимова М., остается под вопросом. Согласно гипотезе Ф. Лифшиц, создание Иеронимова М. было связано с «культом имен святых», который франк. монахи противопоставляли почитанию икон и реликвий. По мнению исследовательницы, обычай поминать святых во время евхаристического богослужения оказал влияние на появление литаний с именами святых в посл. четв. VIII в. (*Lifshitz.* 2006. P. 23–28, 108–109). Тем не менее нет надежных свидетельств о чтении М. во время богослужения до эпохи Каролингов. В *Геласия Сакраментарии* (VII–VIII вв.) засвидетельствован обычай зачитывать народу имена святых, память которых совершалась в день богослужения (см.: *Gaiffier.* 1961. P. 46–48).

Согласно «Ordo Romanus XVII», составленному в кон. VIII в. в королевстве франков, в монастырях во время воскресной мессы, перед причащением мирян, диакон объявлял имена святых, поминовение к-рых совершалось на следующей неделе, «в соответствии с мартирологом» (qualis euenit secundum martirilogium – Les «Ordines Romani» du haut Moyen Âge / Éd. M. Andrieu. Louvain, 1951. Vol. 3. P. 183). Впосл. сложился монастырский обычай объявлять имена святых во время службы 1-го часа. В постановлении Ахенского Собора (10 июля 817) упоминается о чтении М. на капитуле перед чтением устава или гомилии (ad capitulum primitus martyrologium legatur – CCM. T. 1. P. 480) (см.: *Gaiffier.* 1961. P. 55; *Dubois.* 1978. P. 14–15; *Lifshitz.* 2006. P. 118). В предисловии к М. Рабана Мавра говорится о ежедневном чтении кратких сведений о святых, поминавшихся во время богослужения (MGH. Epp. T. 3. P. 502–503). Каноники кафедрального собора в Меце приспособили для литургического использования бернскую рукопись Иеронимова М. (*Lifshitz.* 2006. P. 115–116). В настоящее время Римский М. читается в конце службы laudes, хотя при необходимости можно читать его во время к.-л. др. службы суточного круга. В монастырях и коллегиальных церквах М. читается на капитуле или во время трапезы (MartRom. (Vat.). P. 25–27; см. также: *Dubois.* 1978. P. 14–15; *Palazzo E.* History of Liturgical Books from the Beginning to the 13th Century. Collegeville (Minn.), 1998. P. 165–167).

Изд.: *Notkeri Balbuli* Martyrologium // PL. 131. Col. 1025–1164; Martyrologium Hieronymianum / Ed. G. B. De Rossi, L. Duchesne // ActaSS. Nov. Antverpiae, 1894. T. 2. Pars 1. P. 1–199 = MartHieron.; Félire húi Gormáin: The Martyrology of Gorman / Ed. W. Stokes. L., 1895; Die drei ältesten Martyrologien / Hrsg. H. Lietzmann. Bonn, 1903; Chronographus anni CCCLIIII / Ed. Th. Mommsen // MGH. AA. T. 9. P. 13–148; Félire Óengusso Céli Dé = The Martyrology of Oengus the Culdee / Ed. W. Stokes. L., 1905; Martyrologium Romanum scholiis historicis instructum / Ed. H. Delehaye // Propylaeum ad ActaSS. Dec. Brux., 1940 = MartRom.; Le martyrologe d'Usuard: Texte et comment. / Éd. J. Dubois. Brux., 1965. (SH; 40) = MartUsuard; *Dubois J., Renaud G.* Édition pratique des martyrologes de Bède, de l'Anonyme Lyonnais et de Florus. P., 1976; Le Martyrologe cistercien de 1173–1174 d'après le manuscrit Dijon 114 (82) / Éd. H. Rochais. Rochefort, 1976. 2 vol.; *Rabani Mauri* Martyrologium. De computo / Ed. J. McCulloh. Turnholti, 1979. (CCCM; 44) = MartRaban; Das altenglische Martyrologium / Hrsg. G. Kotzor. Münch., 1981. 2 Bde.; Le Martyrologe d'Adon: Ses deux familles, ses trois recensions: Texte et comment. / Éd. J. Dubois, G. Renaud. P., 1984; Martyrologium Romanum ex decreto sacrosancti oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatum. Vat., 2001 = MartRom (Vat.); Der karolingische Reichskalender und seine Überlieferung bis ins 12. Jh. / Hrsg. A. Borst. Hannover, 2001. 3 Bde. (MGH. Libri memoriales; 2); Four Irish Martyrologies: Drummond, Turin, Cashel, York / Ed. P. Ó Riain. L., 2002; *Rauer C.* The Old English Martyrology: Ed., Transl. and Comment. Camb., 2013; Das Kalenderhandbuch von 354: Der Chronograph des Filocalus / Hrsg. J. Divjak, W. Wischmeyer. W., 2014. 2 Bde.

Лит.: *Wright W.* An Ancient Syriac Martyrology // J. of Sacred Literature and Biblical Record. N. S. 1865. Vol. 8. N 15. P. 45–56; 1866. N 16. P. 423–432; *Lämmer H.* De Martyrologio Romano. Regensburg, 1878; *Duchesne L.* Les sources du Martyrologe Hieronymien // MArHist. 1885. Vol. 5. P. 120–160; *idem.* À propos du martyrologe hiéronymien // AnBoll. 1898. T. 17. P. 421–447; *idem.* Un dernier mot sur le martyrologe hiéronymien // Ibid. 1901. T. 20. P. 241–245; *Dümmler E.* Das Martyrologium Notkers und seine Verwandten // Forschungen zur deutschen Geschichte. 1885. Bd. 25. S. 197–220; *Krusch B.* Zum Martyrologium Hieronymianum // NA. 1895. Bd. 20. S. 437–440; *idem.* Zur Afralegende und zum Martyrologium Hieronymianum // Ibid. 1899. Bd. 24. S. 289–337; *Manteyer G., de.* Les légendes saintes de Provence et le martyrologe d'Arles-Toulon (vers 1120) // MArHist. 1897. Vol. 17. P. 467–489; *Morin G.* Un martyrologe d'Arles antérieur à la «Tradition de Provence» // RHLR. 1898. Vol. 3. P. 10–24; *Urbain A.* Ein Martyrologium der christlichen Gemeinde zu Rom am Anfang des V. Jh. Lpz., 1901. (TU; 21); *Chapman J.* À propos des martyrologes // RBen. 1903. Vol. 20. P. 285–313; *Delehaye H.* Le témoignage des martyrologes // AnBoll. 1907. T. 26. P. 78–99; *idem.* Cinq leçons sur la méthode hagiographique. Brux., 1934. P. 42–74; *Quentin H.* Les martyrologes historiques du Moyen Âge. P., 1908; *Kirsch J. P.* Der stadtrömische christliche Festkalender im Altertum. Münster, 1924; MartHieron. Comment; *Stern H.* Le Calendrier de 354: Étude sur son texte et ses illustrations. P., 1953; *Gaiffier B., de.* Les notices hispaniques dans le martyrologe d'Usuard // AnBoll. 1937. T. 55. P. 269–283; *idem.* De l'usage et de la lecture du martyrologe: Témoignages antérieurs au XIe siècle // Ibid. 1961. T. 79. P. 40–60; *Hennig J.* Studies in the Literary Tradition of the «Martyrologium Poeticum» // Proc. of the Royal Irish Academy. Sect. C. Dublin, 1953–1954. Vol. 56. P. 197–226; *idem.* Kalendar und Martyrologium als Literaturformen // AfLW. 1961. Bd. 7. S. 1–44; *idem.* Martyrologium und Kalendarium // StPatr. 1962. Vol. 80. P. 69–82; *idem.* Studies in the Latin Texts of the «Martyrology of Tallaght», of «Félire Oengusso» and of «Félire Húi Gormain» // Proc. of the Royal Irish Academy. Sect. C. 1970. Vol. 69. P. 45–112; *Dubois J.* Un témoin de la vie intellectuelle à Saint-Germain-des-Prés au IXe siècle: Le martyrologe d'Usuard // RHEF. 1957. T. 43. N 140. P. 35–48; *idem.* Le martyrologe métrique de Wandelbert: Ses sources, son originalité, son influence sur Usuard // AnBoll. 1961. T. 69. P. 257–293; *idem.* Les martyrologes du Moyen Âge latin. Turnhout, 1978. (TSMAO; 26); *idem.* Introduction à la revision du Martyrologe romain // Notitiae. Vat., 1985. Vol. 21. P. 90–100; *Westerbergh U.* The So-called Martyrologium Erchemperti // Studia Latina Stockholmiensia. Stockholm, [1957]. Vol. 4. P. 75–87; *McCulloh J. M.* Hrabanus Maurus' Martyrology: The Method of Composition // Sacris Erudiri. 1978–1979. Vol. 23. P. 417–461; *idem.* Historical Martyrologies in the Benedictine Cultural Tradition // Benedictine Culture, 750–1050 / Ed. W. Lourdaux, D. Verhelst. Leuven, 1983. P. 114–131; *idem.* Martyrology // DMA. Vol. 7. P. 161–162; *Cross J. E.* Saints' Lives in Old English: Latin Manuscripts and Vernacular Accounts: The Old English Martyrology // Peritia. 1982. Vol. 1. P. 38–62; *Kotzor G.* Anglo-Saxon Martyrologists at Work: Narrative Pattern and Prose Style in Bede and the Old English Martyrology // Leeds Studies in English. 1985. N. S. Vol. 16. P. 152–173; *idem.* The Latin Tradition of Martyrologies and the «Old English Martyrology» // Studies in Earlier Old English Prose / Ed. P. E. Szarmach. Albany (N. Y.), 1986. P. 301–333; *Saxer V.* Baronio e il Martirologio romano: Antichità paleocristiane e altomedievali del Sorano. Sora, 1985. P. 115–126; *Overgaauw E. A.* Les deux recensions de la lettre-préface d'Usuard à Charles le Chauve et les trois recensions de son martyrologe // Archivum Latinitatis Medii Aevi. 1988–1989. Vol. 48–49. P. 85–101; *idem.* Martyrologes manuscrits des anciens diocèses d'Utrecht et de Liège: Étude sur le développement et la diffusion du Martyrologe d'Usuard. Hilversum, 1993; *Ó Riain P.* The Tallaght Martyrologies, Redated // Cambridge Medieval Celtic Studies. 1990. N 20. P. 21–38; *idem.* The Martyrology of Óengus: The Transmission of the Text // Studia Hibernica. 2000–2001. N 31. P. 221–242; *idem.* A Northumbrian Phase in the Formation of the Hieronymian Martyrology // AnBoll. 2002. T. 120. P. 311–363; *idem.* Feastdays of the Saints: A History of Irish Martyrologies. Brux., 2006. (SH; 86); *Salzman M. R.* On Roman Time: The Codex-Calendar of 354 and the Rhythms of Urban Life in Late Antiquity. Berkeley, 1990; *Dubois J., Lemaître J.-L.* Sources et méthodes de l'hagiographie. P., 1993; *Aigrain R.* L'hagiographie: Ses sources, ses méthodes, son histoire. Brux., 2000r; *Meyvaert P.* Discovering the Calendar (Annalis libellus) Attached to the Bede's Own Copy of the «De temporum ratione» // AnBoll. 2002. T. 120. P. 5–64; *Bullough D. A.* York, Bede's Calendar and a Pre-Bedan English Martyrology // AnBoll. 2003. T. 121. P. 329–355; *Le Brun J.* Martyrologies // NCE. 2003. Vol. 9. P. 232–234; *Rauer C.* The Sources of the Old English Martyrology // Anglo-Saxon England. 2003. Vol. 32. P. 89–109; *Lifshitz F.* The Name of the Saint: The Martyrology of Jerome and Access to the Sacred in Francia, 627–827. Notre Dame (Ind.), 2006; *Joassart B.* Éditer les martyrologes: Henri Quentin et les Bollandistes: Correspondance, présentation, édition et commentaire. Brux., 2009; *Andersen M. G.* The Second Recension of the Martyrology of Usuardus // RBen. 2011. Vol. 121. N 2. P. 382–392; *Burgess R. W.* The Chronograph of 354: Its Manuscripts, Contents, and History // Journal of Late Antiquity, 2012. Vol. 5. N 2. P. 345–396.

А. А. Королёв, А. Н. Крюкова

MARTYROLOGIUM HIERONYMIANUM – см. в ст. *Мартиролог.*

МАРТИРО́ПОЛЬСКИЕ МУ́ЧЕНИКИ [греч. Μάρτυρες οἱ ἐν Μαρτυρουπόλει] (пам. греч. 16 февр.), по-

страдали в Персии во время гонения шаханшаха *Шапура II* (с 340 по 379). Их мощи перенес из Ирана свт. *Маруф,* еп. Мартиропольский (Майферкатский), убедивший шаханшаха *Йездигерда I* выдать ему святыню. Свт. Маруф доставил мощи в свою епархию в г. Майферкат, который с тех пор стал называться Мартирополь — Город мучеников. Память М. м. совершалась в К-поле в соборе Св. Софии 16 февр. (также день памяти свт. Маруфа), в визант. Синаксарях есть память М. м. под 17 февр. (также совместно с памятью свт. Маруфа).

Ист.: SynCP. Col. 469.

Лит.: *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 308.

МАРТКО́ПИ, Всех груз. святых мон-рь — см. в ст. *Мцхетско-Тбилисская епархия.*

МАРТКО́ПИ [груз. მარტყოფი; Гвтаеба — Спасский], муж. мон-рь во имя Спасителя *Мцхетско-Тбилисской епархии* Грузинской Православной Церкви (ГПЦ), один из древнейших в Грузии. Расположен недалеко от с. Марткопи, приблизительно в 30 км к юго-востоку от Тбилиси, на склоне хребта Ялно (основной комплекс на высоте 1200 м, столп прп. Антония Марткопского — 1389 м).

История. Согласно сведениям источника нач. XVIII в. «Гуджари (грамота) церкви Гвтаеба», церковь была основана царем Картли св. *Вахтангом Горгасали* во 2-й пол. V в.: в ней царь «посадил инока епископом», к-рый после основания г. Бостан-Калаки (ныне г. Рустави) стал именоваться епископом Руставским (ПГП. 1965. Т. 2. С. 352–353). В VI в. прп. *Антоний Марткопский,* один из 12 сир. отцов, проповедовавших в Грузии под предводительством прп. *Иоанна Зедазнийского,* поселился на горе Акриани и подвизался на столпе близ церкви. Его прозвали Мартомкопели (მარტომყოფელი — «пребывающий в одиночестве»), откуда произошло название горы и мон-ря (*Матиашвили.* 1963. С. 3; ПГП. 1965. Т. 2. С. 368–369; *Вахушти Багратиони.* 1973. С. 537–538). Вскоре М. стал крупным монастырским комплексом и известным центром христианства в Грузии.

По причине выгодного географического положения М. в случае необходимости исполнял функции крепости или адм. центра. Особую известность М. получил благодаря животворящему образу-керамиону Спасителя, к-рый прп. Антоний принес из Эдессы и в руках с к-рым часто изображается на иконах. По преданию, керамион — современник Нерукотворного образа Спасителя, который Христос отправил царю *Авгарю.* Когда плат с Нерукотворным образом Спасителя положили на

Монастырь Марткопи

глиняную поверхность (предмет посуды, табличку), он чудесным образом отразился на керамике. Керамион был помещен в кафоликоне М. и привлекал внимание множества паломников. В 1394 г., во время 3-го похода монг. завоевателя Тамерлана (в груз. источниках — Темурленг) на Грузию, М. был разорен. Еп. Марткопский Георгий спрятал икону, но был убит, и местонахождение образа осталось неизвестным (*Матиашвили.* 1998. Т. 1. С. 124, 144; *Гоциладзе.* 2002. С. 172). В М. сохранилась копия керамиона, к-рая также считалась нерукотворной. В делах московского посольства в Кахети в 1589 г. описаны кафоликон М. и его святыни: «Архиепископия Мартукопская за горами. Церковь Преображение Христово, камена в верх. А в ней образ Нерукотворенной Господа нашего Ис Христа, обложен золотом, венец с дорогим каменьем, перед ним свеча поставная; да образ Пречистые Богородицы, обложен серебром, позолочен, и иные образы многие обложены серебром, позолочены... в церкве лежит преподобный Антоней Пустынник» (*Белокуров.* 1889. С. CXXII). В 1752 г. копию привезли в Тбилиси и поместили в специально устроенной часовне. При иконе постоянно находился иеромонах для совершения богослужений и треб. Она была поновлена греч. худож. Ксантопуло (*Иоселиани.* 2009. С. 102–103). В 1818 г. по распоряжению экзарха Грузии архиеп. *Феофилакта (Русанова)* икона была перенесена в тифлисский кафедральный собор Сиони (Монастырь Марткопи. 1890. С. 9; *Матиашвили.* 1998. Т. 1. С. 144; *Иоселиани.* 2009. С. 102–103). В XIII в. католикос-патриарх всей Грузии *Арсений IV (Булмаисимисдзе)* (1241/42–1249/50) составил гимнографические произведения в честь Марткопской Нерукотворной иконы (НЦРГ. А 85. Л. 278 об.– 284 об.; ПДГАЛ. 1968. Т. 4. С. 219). XVII–XVIII вв. датируется Синаксарь «иконы Марткопской и святого отца Антония Марткопели» (16 авг.), где сказано: «И оставил (прп. Антоний.– *Авт.*) нам образ тот Господень, и доныне он невидим, а чудотворения его зримы; легче сосчитать песок в море, чем чудеса, образом сим Господним творимые» (ПДГАЛ. 1968. Т. 4. С. 393–398).

Прп. Антоний Марткопский. Литография М. Сабинина, Тбилиси. 1882 г.

М. пользовался особым покровительством царей Картли (св. Вахтанга Горгасали, мч. *Арчила* († 744 или 766)) и единой Грузии (св. *Давида IV Строителя* и царицы св. *Тамары*): они возобновляли и перестраивали обитель, щедро одаривали М. поместьями и крестьянами (ПГП. 1965. Т. 2. С. 368; *Матиашвили.* 1998. Т. 3. С. 712–713). Одним из ранних пожертвований монастырю, наряду с с. Марткопи, считается с. Ахмета, где в нач. 2-й пол. VI в. была воздвигнута церковь Гвтаеба (Спасителя), ставшая подворьем М. (*Чубинашвили.* 1959. С. 78–79). После 1265 г., когда золотоордынский хан Берке разрушил г. Рустави и епископская

кафедра была перенесена в М., началось расширение М. (*Вахушти Багратиони.* 1973. С. 538; *Матиашвили.* 1998. Т. 1. С. 149–150). В 1477 г. в Грузию вторгся персид. правитель Узун-Гасан и «опустошил Харки, Сагурамо, Марткопи и Тианети» (*Вахушти Багратиони.* 1973. С. 568; Монастырь Марткопи. 2009. С. 17).

В XV в., после распада единой Грузии, царь Кахети Георгий I (1466–1476) упразднил эриставства и разделил Кахети на садрошо (военные округа), во главе которых были поставлены не эриставы, а епископы. Главой 2-го садрошо и командующим левым флангом груз. армии стал епископ Руставский, резиденция которого находилась в М. Здесь же хранилось боевое знамя садрошо, на одной его стороне был изображен Нерукотворный образ Спасителя, а на другой — вмч. Георгий (*Матиашвили.* 1998. Т. 1. С. 158–159). В 10-х гг. XVII в. М. и его окрестности разорил персид. шах Аббас I. В нач. XVIII в. из тур. плена бежал царь Кахети Константин (Махмадкули-хан); он скрывался сначала в М., затем в Телави. В 1723 г. турки разорили М.: взяли в плен насельников и жителей села, разбили иконы и кресты, ограбили собор, сожгли и опустошили село и окрестности и возвратились в Тбилиси (Ассирийские отцы. 2013. С. 132). В окт. 1735 г. в сопровождении царя Кахети Теймураза II и царя Картли *Ираклия II* с 3-тысячным отрядом персов в М. прибыл персид. правитель Надир-шах. Он пожертвовал мон-рю 2 тыс. р. серебром и 200 драгоценных «восточных» камней. По его приказу на крыше маленькой ц. во имя вмч. Георгия (кон. XVII в., датируется на основании использования в кладке красного кирпича) установили символ ислама — полумесяц, который был виден со всех сторон (*Матиашвили.* 1998. Т. 3. С. 720).

С течением времени М. разрастался, на его территории появлялись новые строения. Сторожевая башня с колокольней была выстроена в 1699 г. в вост. части комплекса, напротив столпа прп. Антония. На ее сев. и юж. фасадах сохранились 2 надписи (одна сильно повреждена) с именами заказчика работ сына кизикского моурави (князя) Руставского еп. Захарии (Андроникашвили) и известного каменщика того времени Ахверды (*Барнавели.* 1961. С. 112–113; *Матиашвили.* 1998. Т. 3. С. 713–714). М. сохранял статус кафедрального центра до нач. XIX в., хотя с 1752 г. жизнь в мон-ре заглохла. Одно из последних упоминаний М. относится к 1803 г. В своем письме кн. А. Орбелиани (10 июля 1803) царица Мария просила князя передать ее матери, чтобы она сделала различные пожертвования в груз. церкви, в т. ч. послала священникам М. средств «на 40 обедень» (АКавАК. 1868. Т. 2. С. 122). Постоянные нашествия лезгинских племен вынудили последнего епископа Руставского и Марткопского переехать в с. Марткопи. В 1810–1825 гг. в центре села на пожертвования каймакам-паши Египта (представитель османского султана) Ибрагим-бея (грузин по происхождению, Авраам Шинджикашвили) был выстроен новый кафедральный собор в честь Нерукотворного образа Спасителя.

Со дня основания М. являлся крупным духовно-просветительским центром. Известны подвизавшиеся и работавшие здесь поэт, литургист и проповедник митр. Николай (Черкезишвили) (XVII–XVIII вв.), архиепископы Руставские библиофилы XVIII в. Иоанн (Кобулашвили) и Стефан (Джорджадзе). До 1752 г. в М. действовало 2-классное приходское уч-ще (позже школа), при котором находилось богатое книгохранилище (духовная лит-ра, церковные документы, в т. ч. грамоты, дарованные М. груз. царями; большинство было уничтожено во время набега персов в 1795). Сохранилась только грамота «Гмртаебис гуджари» (4 авг. 1722), составленная царем Кахети Давидом II (Имам-кули-ханом) (1702–1723) (до 37-го листа); продолжение (37–99 листы) было собрано его сестрой царицей Мариам. Документ является уникальным образцом груз. дипломатии: текст делится на 5 глав, интересных с т. зр. космогонии, теологии, философии, истории; здесь содержатся книги пожертвований М., дана история строительства кафоликона и монастыря со времен царя св. Вахтанга Горгасали (ПГП. 1965. Т. 2. С. 337–384; *Менабде.* 1992. С. 56; *Матиашвили.* 1998. Т. 1. С. 149).

В 1823 г. из-за землетрясения М. был сильно поврежден, обрушился купол кафоликона. В 40-х гг. XIX в. храм посетил и описал груз. историк П. И. *Иоселиани.* По его сведениям, с правой стороны алтаря кафоликона находилась ниша для жертвенника, слева была устроена малая часовня тех же размеров во имя прп. Антония. Стоа у входа была расписана, в стенах храма были помещены глиняные горшки-голосники, среди рельефных украшений фасада внимание ученого привлекли 2 креста (на сев. и зап. фасадах, возле окон), отличавшиеся изысканностью. Роспись кафоликона Иоселиани классифицировал как «византийскую с греческими надписями». Также он отметил, что часть изображений имеет рус. надписи,— по его сведениям, эта роспись была создана «во времена царствования Феодора Иоанновича, когда в 1586 г. в Грузии находились русские послы». На 2 столбах кафоликона были изображены в рост цари Грузии святые Вахтанг Горгасали и Давид IV Строитель (утрачены в 1865). На паперти церкви, у входа в храм, Иоселиани отметил «необыкновенные фризы на фронтоне, на котором изображена Нерукотворная икона Спасителя» — по его наблюдению, портал был украшен резным рельефом. По описанию Иоселиани, выше кафоликона находились здание трапезной, еще один храм и «помещение с каменными сводами для хранения церковной утвари. Эти помещения устроены под арками специально разрозненных, секретных подвалов, где некогда хранились сокровища храма и все богатство мон-ря. Узкий вход, ведущий туда, указывает на эпоху гонений христианской Грузии и трудных временах, но из-за отсутствия надписей трудно определить эпоху» (*Иоселиани.* 1847. С. 13–17).

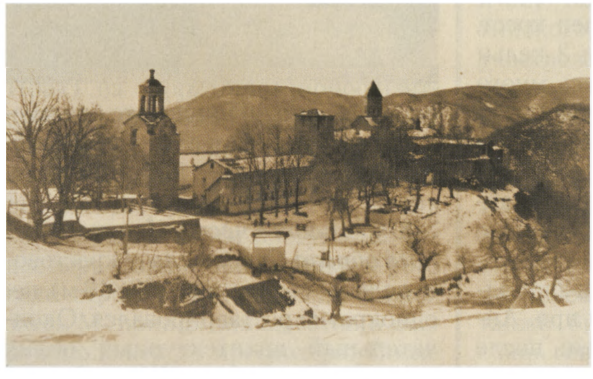
Иоселиани разместил описание М. в «Закавказском вестнике». Публикация вызвала широкий резонанс среди груз. общественности, разрушенной святыней заинтересовался обер-прокурор Грузино-Имеретинской синодальной конторы Ф. Ф. *Исмайлов,* был открыт сбор пожертвований на возобновление храма. Значительные изменения произошли в М. после посещения обители в нояб. 1846 г. экзархом Грузии архиеп. *Исидором (Никольским),* по благословению к-рого 25 нояб. началось восстановление купола на пожертвования (ок. 2,5 тыс. р. серебром), собранные приходом. Также была возобновлена малая церковь во имя прп. Антония Марткопского, 15 авг. 1847 г. ее освятил еп. Горийский Никифор (Джорджадзе). Тогда же в мон-рь торжест-

венным крестным ходом из Тифлиса вернули хранившуюся в Тифлисском Сиони копию Нерукотворного образа Спасителя (утрачена) (*Иоселиани.* 1847. С. 37; *Матиашвили.* 1998. Т. 3. С. 713).

М. стал летней резиденцией экзархов Грузии. В 1856 г. по проекту архит. Белова близ М. был выстроен архиерейский дом. Под кафоликоном М. находилась крипта, где хоронили братию мон-ря; через тоннель в крипте кафоликон был связан с жилыми помещениями мон-ря, в т. ч. с архиерейским домом. В том же году кафоликон расписал М. Трощинский, что привело к уничтожению ранних фресок (*Иоселиани.* 1847. С. 15–17). Новая роспись довольно быстро пришла в негодность, в окт. 1887 г. кафоликон был расписан заново архит. Л. Лонго (*Матиашвили.* 1963. С. 6–5; *Он же.* 1998. Т. 3. С. 712, 714–716). В 1857 г. были выстроены дополнительные помещения для насельников (10 келий). В 1894 г. в марткопской резиденции жил экзарх Грузии сщмч. *Владимир (Богоявленский),* к-рого насельник тифлисского Преображенского мон-ря иером. Иоанн (Хосрошвили) обучал грузинскому языку, так что вскоре экзарх смог проводить богослужения по-грузински (Монастырь св. Антония // ДВГЭ. 1894. № 18. С. 17–18; То же // Кавказ. Тифлис, 1894. № 229. С. 1). В 80-х гг. XIX в. и в нач. XX в. в М. вновь проводились ремонтные работы: были возобновлены столбы кафоликона, перекрытие и колокольня малой церкви, дом экзарха. В доме хранились писанные маслом портреты царя Грузии св. Давида IV Строителя, католикоса-патриарха Вост. Грузии *Антония II (Багратиони)* (1788–1811), архиереев 1-й пол. XIX в. экзарха Грузии митр. *Варлаама (Эристави)* (1811–1817), архиеп. Рустависко-Ниноцминдского Стефана (Джорджадзе), митр. Бодбийско-Сигнахского *Иоанна (Макашвили)* и архиеп. Астраханского и Кавказского *Гаия (Такаова)* (все в ГМИГ) (Иверия. 1888. 27 июля; *Матиашвили.* 1998. Т. 3. С. 717). В 1909 г. неск. строений мон-ря отремонтировал настоятель М. иером. Герман (Иашвили), израсходовав 2 тыс. р. В этот же период во дворе М. был сделан резервуар для питьевой воды (*Матиашвили.* 1998. Т. 3. С. 716–717). 31 мая 1902 г., во время вечернего богослужения, 10 грабителей вторглись на территорию М., начали стрелять, избили монахов, взяли деньги и церковные ценности (Цнобис пурцели (Новостной листок). Тифлис, 1902. № 1829. С. 2).

Столп прп. Антония Марткопского. Фотография. 1895 г. (Национальная парламентская б-ка Грузии, Тбилиси)

Известны имена настоятелей М. кон. XIX — нач. XX в. (ЦГИАГ. Ф. 489. Оп. 1. Д. 57648, 64347; Ф. 500. Оп. 4. Д. 11). В М. более 40 лет служил иеродиак. Иосиф (Харазишвили). В кон. XIX в. он оборудовал дорогу к столпу прп. Антония, прежде неприступному. Основываясь на древнем предании о том, что в лесу близ М. была церковь, рядом с к-рой под деревянным крестом погребены мощи 12 убитых братьев-монахов, иеродиак. Иосиф раскопал находившийся рядом с крестом холм и в 1911 г. нашел развалины старой церкви (высота стен чуть больше метра, сохр. черепица зеленого цвета). Под одиночным крупным камнем он обнаружил большую комнату, выстроенную из камня и извести, с выступами в нижней части стены, где в сидячем положении находились скелеты 12 чел. с отрубленными головами (Сахалхо газети (Народная газета). Тифлис, 1912. № 7. С. 2).



Монастырь Марткопи. Фотография. 1957 г. (Национальная парламентская б-ка Грузии, Тбилиси)

27 июня 1918 г. в М. был убит первый после восстановления автокефалии ГПЦ католикос-патриарх Грузии сщмч. *Кирион III (II) (Садзаглишвили)* (1917–1918). С установлением в Грузии советской власти (1921) на Церковь начались гонения. Благодаря письмам, посланным католикосу-патриарху Грузии исп. *Амвросию (Хелая)* (1921–1927) настоятелем М. архим. Германом (Иашвили) (12 и 20 апр. 1923), известно, что члены Марткопско-Норийского исполнительного комитета на Благовещение описали имущество мон-ря, но «народ не давал им арбы и сопротивлялся разорению монастыря». 19 апр. братию М., состоявшую из 12 насельников, разогнали, в М. разрешили жить только «слепым, хромым и старикам»: остались архим. Герман, иером. Харалампий (Хомасуридзе), иеродиак. Айтала (Дзамашвили), слепой мон. Иосиф (Меладзе) (Монастырь Марткопи. 2009. С. 18). 19 июля 1926 г. жители с. Марткопи обратились к председателю ЦИК Грузии с просьбой открыть церковь в М. (ЦГАНИГ. Ф. 284. Оп. 1. Д. 149. С. 44). Был открыт не только кафоликон, но и сам мон-рь. 9 авг. 1932 г. по благословению католикоса-патриарха всей Грузии *Каллистрата (Цинцадзе)* (1932–1952) еп. Урбнисско-Мацкверский Ефрем (Сидамонидзе; впосл. католикос-патриарх *Ефрем II*) провел службу в кафоликоне и рукоположил иеродиак. Иоакима (Рамазашвили) во иерея, мон. Андрея (Коблишвили) — во диакона. В письме от 30 дек. 1935 г. архим. Герман просил католикоса-патриарха Каллистрата выдать иером. Иоакиму «специальную справку», чтобы тот мог совершать богослужения и требы в дер. Качрети (Архив Груз. Патриархии. Д. 2054. Л. 11, 14). В кон. 30-х гг. XX в. М. был вновь разорен, архим. Герман и братия перебрались в съемный дом в верхней части села. На них напали, избили, отобрали у них деньги и облачения, одному из монахов сбрили полбороды. В 1941 г. игум. Харалампий

(Хомасуридзе) переселился в дер. Норио, а после кончины архим. Германа (1946/47), уже будучи архимандритом, ушел в затвор в М. в келье на столпе (Архим. Харлампий (Хомасуридзе). 2013. С. 18–20). В 1947–1951 гг. настоятелем М. был архим. Евагрий (Диасамидзе) (*Мачуришвили, Тогонидзе*. 2012. С. 357–359). 19 авг. 1952 г. Совет министров Республики Грузии взял М. под гос. защиту вместе с другими историческими архитектурными памятниками, но о благоустройстве мон-ря никто не заботился (*Матиашвили*. 1998. Т. 3. С. 721). В 1960 г. скончался архим. Харалампий, и в М. остался один насельник, иером. Айтала (Дзамашвили) († дек. 1972). В 50–60-х гг. XX в. в М. находился приют для сирот, позднее — дом отдыха для работников 31-го авиационного завода. В 1985 г. М. был возвращен ГПЦ, в 1989 г. здесь был возобновлен муж. мон-рь, ставший резиденцией католикоса-патриарха всей Грузии. После окончания грузино-абх. войны (27 сент. 1993) духовенство Сухумско-Абхазской епархии ГПЦ было вынуждено покинуть Абхазию, и по благословению Католикоса-Патриарха всей Грузии *Илии II (Гудушаури-Шиолашвили)* часть из них (в основном иеромонахи) поселилась в М. 22 дек. 2010 г. была основана Гардабанско-Марткопская епархия, кафедрой к-рой стал М. Настоятель — архим. Вениамин (Белкания), в мон-ре (по состоянию на февр. 2016) подвизается 15 монахов, 20 рясофорных послушников, 5 послушников, трудники.

В 10-х гг. XXI в. в М. были произведены реставрационные работы, в ходе которых столп прп. Антония был практически возведен заново (высота ок. 15 м), поставлен крест, устроены малая церковь и 2 кельи для отшельников; появилось много строений бытового назначения; на прилегающей к М. территории отремонтированы и обновлены зальные церкви разных периодов, а также построены новые, включенные в архитектурный ансамбль.

В М. с древности отмечали 2 праздника: 19 янв., день памяти прп. Антония, и 16 авг. (на 2-й день после Успения Пресв. Богородицы), престольный праздник, день Гвтаеба (Бога), который продолжался 3 дня и в котором принимало участие значительное число людей, что, по словам неизвестного паломника, «походило на великое переселение народов» (Кавказ. Тифлис, 1856. № 67).

Настоятели М.: иером. Мартирий (Цулукидзе) (18 июля 1873 — 28 сент. 1879), иером. Герасим (Габуния) (1887 — июнь 1894), иером. (позже архим.) Герман (Иашвили) (8 мая 1900 — 18 дек. 1912, 1918–1946/47), иером. Климентий (Пухашвили) (18 дек. 1912 — 31 мая 1915), архим. Евагрий (Диасамидзе) (1947–1951), игум. Иов (Акиашвили; ныне митрополит Руисско-Урбнисский) (22 июня 1988 — окт. 1989, нояб. 1990 — май 1992), иером. Георгий (Баришвили) (окт. 1989 — нояб. 1990), игум. Иосиф (Киквадзе; ныне митрополит Шемокмедский) (май 1992 — март 1993), мон. Михаил (Габричидзе) (окт. 1993 — 30 мая 1994), иером. Исаия (Чантурия; ныне митрополит Никозский и Цхинвальский) (11 июля 1994 — 5 апр. 1995), иером. Вениамин (Белкания) (23 апр. 1995 — 23 мая 1997), игум. Савва (Кучава) (23 мая — 3 сент. 1997), архим. Вениамин (Белкания) (с 3 сент. 1997).

Г. Мачуришвили, М. Сахлтхуцишвили

Архитектурный ансамбль М. состоит из 11 церквей, столпа прп. Антония, колокольни, ограды, келий и подсобных помещений. Монастырский комплекс был окружен оградой длиной до 1400 м с проемами (высота сохранившихся фрагментов до 8 м, ширина — почти 2 м). Уцелела паперть, включенная в ограду; Иоселиани пишет, что она имела фронтон (значительно видоизменена) (*Матиашвили*. 1963. С. 6; *Иоселиани*. 2009. С. 106).

Кафоликон в честь Нерукотворного образа Спасителя. Фотография. Кон. XIX — нач. XX в. (Национальная парламентская б-ка Грузии, Тбилиси)

Кафоликон в честь Нерукотворного образа Спасителя — крестово-купольное сооружение (20×13 м), неоднократно реставрировался. Окончательный архитектурный облик храм получил в сер. XIX в. Здание выстроено из тесаного камня, входы с запада и с юга. Барабан имеет 12 окон, на фасадах — 8 (*Матиашвили*. 1963. С. 5–6). Алтарь 3-частный, с запада над основным входом сооружены хоры. В сев. части храма находится главная святыня монастыря — могила прп. Антония, над которой был установлен белый мраморный камень с грузино-русской билингвой: «Преподобный отче, молись за нас» (Там же. С. 50). В кон. XX в. (очевидно, в 1989) камень был заменен аналогичным с орнаментальной каймой и груз. надписью: «Святой Антоний Марткопский».

Оформление фасадов соответствует стилистике груз. архитектуры 2-й пол. XIX в. Все фасады венчают фронтоны. Вост. фасад 4 низкими пилястрами делится на 3 плоскости. На средней плоскости вырезано окно с округлым верхом, которое опоясано двойной орнаментальной рамкой. Над окном, на малом пьедестале, помещен крест с медальоном посередине, рукава завершены трифолиями. К средней части сев. фасада пристроена малая часовня с независимым перекрытием (венчается отдельным небольшим фронтоном), в интерьере это помещение является продолжением сев. рукава. Пристройка имеет большое окно с округлым верхом в профилированной рамке. Над окном помещен небольшой крест с округлыми рукавами; его обрамление соединяется с наличником окна. Над крестом расположено небольшое округлое окно. По бокам от пристройки находятся 2 окна, обрамленные крупным орнаментом, сохранились следы рельефов. Зап. фасад делится пилястрами на 3 плоскости. Посередине расположен главный вход, над к-рым помещено рельефное изображение головы ангела, выше — удлиненное окно, над ним — равноконечный крест в медальоне. Аналогично устроен юж. фасад: над входом помещены рельефное изображение головы ангела и окно. По бокам от входа находятся 2 крупных окна, на наличниках видны поврежденные рельефные изображения голов ангелов. Очевидно, такие же изображения были и на окнах сев. фасада.

Фасады также украшены малыми рельефными изображениями виноградной лозы, крестов и звезд. Искусствоведческое исследование храма не проводилось.

Другие строения. Церкви: в честь Рождества Пресв. Богородицы (1527, построена еп. Руставским Иларионом на престоле более древней церкви); во имя вмч. Георгия (кон. XVII в.); в честь Успения Пресв. Богородицы

Рельеф кафоликона. Фотография. Нач. XXI в.

(дата неизв.; возможно, XIX в.). В нач. XXI в. в М. были построены и возведены на фундаментах древних храмов еще несколько церквей: в 2005–2006 гг.— во имя св. Иоанна Предтечи, в 2015 г.— во имя прп. Антония Марткопского и во имя св. Иоанна Предтечи (обе на столпе прп. Антония), во имя вмч. Георгия (на древнем фундаменте), во имя вмц. Варвары, во имя свт. Николая, еп. Мирликийского. Строится ц. во имя св. Иоанна Предтечи на вершине Швиндадзе.

Столп прп. Антония находится на горе к востоку от М. По преданию, святой построил его, скрепляя камни оленьим молоком и яичным желтком. Строение выдержало множество переделок. Среди исторических зданий мон-ря выделяется 4-этажная колокольня (в вост. части комплекса), выстроенная из известкового камня и кирпича. Внешне она похожа на колокольни мон-ря *Никорцминда* и тбилисского храма *Анчисхати*, оформлена ромбами, крестами и стрельчатыми арками, выполненными кирпичной кладкой, характерной для позднесредневек. груз. архитектуры.

М. Сахлтхуцишвили

Ист.: *Белокуров С. А.* Сношения России с Кавказом. М., 1889. Т. 1: 1578–1613 гг.; *Иоселиани П.* Описание Марткопского мон-ря, составленное надворным советником и кавалером П. Иоселианом. Тифлис, 1847; *он же.* То же / Сост., пер. с рус. яз.: Х. Марушашвили. Тб., 2009 (на груз. яз.); *Brosset M.* Rapports sur un voyage archéologique dans la Géorgie et dans l'Arménie en 1847–1848. St.-Pt., 1850. Vol. 2; *Бакрадзе Д.* Кавказ в древних памятниках христианства. Тифлис, 1875. (ЗОЛКА; Кн. 1); Мон-рь Марткопи и его состояние // Дроеба (Времена). Тифлис, 1883. № 165. 21 авг. С. 1–2 (на груз. яз.); Монастырь Марткопи // Мцкемси (Пастырь). Тифлис, 1890. № 11. С. 9–10 (на груз. яз.); *Какабадзе С.* Исторический сб. Тифлис, 1913. Т. 1 (на груз. яз.); *Барнавели Т.* Надписи ист. памятников Кахети. Тб., 1961 (на груз. яз.).

Лит.: *Арджеванидзе И.* От Тбилиси до Алазанской долины. Тб., 1958. С. 69–70 (на груз. яз.); *Матиашвили А.* Марткопский мон-рь Гвтаеба. Тб., 1963 (на груз. яз.); *он же.* Акриани-Мартомкопи-Марткопи-4500: Природа, прошлое, быт. Тб., 1998. 3 т. (на груз. яз.); *Вахушти Багратиони.* История царства Грузинского. Тб., 1973. (КЦ; Т. 4) (на груз. яз.); *Менабде Л.* Древнегрузинские культурные очаги. Тб., 1992 (на груз. яз.); *Гоциладзе В.* Родина ассирийских отцов и Грузия. Тб., 2002 (на груз. яз.); *Мерквиладзе Д.* Ассирийские отцы. Тб., 2006. Т. 1 (на груз. яз.); Монастырь Марткопи // Сапатриаркос уцкебани (Ведомости Патриархии). Тб., 2009. № 8. 5–11 марта. С. 17–20 (на груз. яз.); *Мачуришвили Г., Тогонидзе Л.* Жизнь и деятельность духовных лиц XVIII–XX вв. Тб., 2012. Т. 1 (на груз. яз.); Архим. Харлампий (Хомасуридзе), 1874–1960 // Сапатриаркос уцкебани. 2013. № 4. 24–30 янв. С. 18–20 (на груз. яз.); Ассирийские отцы: Сб. Тб., 2013 (на груз. яз.).

МАРУ́ТА, еп. Майферкатский — см. *Маруф,* свт. (пам. 16 февр.; пам. зап. 4 дек.).

МАРУ́ТА [сир. ܡܪܘܬܐ] († 2.05. 649), митр. Тагрита (ныне Тикрит, Ирак), 1-й *мафриан* — глава монофизитской иерархии в Персии, наместник патриарха *Сирийской яковитской Церкви.* Основным источником сведений о деятельности М. является жизнеописание, составленное его учеником и преемником Денхой I (649/50–659/60) (изд.: Histoire de Marouta. 1905). Некоторые сведения о М. сообщает *Михаил Сириец,* на к-рого в значительной степени опирался *Григорий* Бар Эвройо.

М. род. во 2-й пол. VI в. в дер. Шурзак близ г. Балад (ныне Эски-Мосул, Ирак) на территории монофизитской епархии Бет-Нухадра. Был отдан родителями в мон-рь Мар Самуила Турайи, расположенный на левом берегу р. Тигр, для получения образования. Затем поступил в монастырь Нардос, насельники к-рого вели строгую аскетическую жизнь; здесь М. принял монашество и был рукоположен во пресвитера. После длительных занятий и чтения книг он был назначен в обители «наставником, учителем и толкователем Священного Писания» (Histoire de Marouta. 1905. P. 69), а затем стал помощником Мар Закхея, еп. Бет-Нухадры, кафедра к-рого находилась в мон-ре. С целью продолжения образования М. совершил путешествие в Византийскую империю. Первоначально он жил в мон-ре Мар Закхея близ г. Каллиник. Григорий Бар Эвройо сообщает о 20 годах, проведенных М. в обители (*Greg. bar Hebr.* Chron. eccl. Vol. 3. Col. 111), однако, по всей видимости, этот срок составил 10 лет (Histoire de Marouta. 1905. P. 70; в лит-ре указывается период примерно между 593 и 603 гг.— см.: *Vööbus.* 1988. T. 3. P. 255), после чего М. поселился в келье близ Эдессы. Здесь он стал учеником некоего монаха, обучившего его искусству каллиграфии. Последним пунктом пребывания М. в Византии стал монастырь Бет-Рекум, в к-ром он провел неск. лет. Ок. 605 г. М. вернулся в Персию и поступил в мон-рь Мар Матфея (Мар-Маттай близ Мосула), в к-ром преподавал богословие и, возможно, ввел устав.

Период правления *Хосрова II* Парвиза (590–628) стал временем роста монофизитского населения, хотя традиционно считающаяся несторианской *Церковь Востока* по-прежнему оставалась наиболее многочисленной христ. конфессией на территории Персии. Монофизитами были самая влиятельная из жен Хосрова, Ширин, к-рая инициировала строительство мон-ря близ дворца шаха в Ктесифоне (ок. 598), а также главный придворный врач (друстбед) Гаврил Шигарский. Однако после смерти последнего придворные мон-ри яковитов были разрушены, и М. был вынужден переехать в Куфу, где поселился в мон-ре Раббан-Шабур. Положение монофизитов на территории Персии вновь укрепилось лишь к 627–628 гг., когда войска византийского имп. *Ираклия* (610–641), участвовавшие в его большом Восточном походе против персов, оккупировали верховья р. Тигр вплоть до Тагрита, что открыло им дорогу ко всей персидской Месопотамии. Имп. Ираклий стремился к консолидации всех противостоящих христологических групп, в т. ч. для более успешной борьбы с Персией, он также был инициатором диалога с сир. севирианами, целью которого должно было стать заключение унии между халкидонитами и монофизитами. В ходе дворцового переворота (24–25 февр. 628), организованного полководцем Шахрбаразом, Хосров II был свергнут и вскоре убит,

а новым шаханшахом стал его старший сын Кавад II (Широе) (25 февр.– 15 сент. 628). После заключения византийцами мирного договора с послами Кавада II (июнь 628), к-рый в 629 г. был подтвержден Шахрбаразом, патриарх Сирийской яковитской Церкви Афанасий I Гаммала утвердил М. в должности своего наместника в Персии (мафриана).

Активная деятельность М. в качестве мафриана проявилась в делах благотворительности, а также в основании новых мон-рей, в частности муж. мон-ря Мар Саргиса и жен. мон-ря Бет-Эвре, посвященного Пресв. Богородице. Из лит. наследия М. сохранились его проповедь на освящение воды в день Богоявления (изд.: *Brock.* 1982), фрагменты библейских толкований в составе *катен* и письмо (вошло в «Хронику» Михаила Сирийца: *Mich. Syr.* Chron. Vol. 2. P. 435–440) к яковитскому патриарху Иоанну II (631–648), в к-ром он по просьбе патриарха рассказывает о преследованиях персид. монофизитов при *Бар Сауме*, митр. Нисибинском († 492/5). Приписываемая иногда М. проповедь на «Новое воскресенье» (Фомину неделю) в действительности принадлежит свт. Маруте, еп. Майферкатскому (Мартирополькому; см. *Маруф*). М. также атрибутируется текст анафоры (изд.: *Renaudot E.* Liturgiarum orientalium collectio. P., 1716. T. 2. P. 260–268), к-рая вошла в т. ч. в состав Миссала *Маронитской католической Церкви* (*kṯōḇō d-qurbōnō*), изданного в Риме в 1592–1594 гг., однако данная атрибуция является сомнительной.

Соч.: *Brock S. P.* The Homily by Marutha of Tagrit on the Blessing of the Waters at Epiphany // Oriens Chr. 1982. Bd. 66. S. 51–74.

Ист.: Histoire de Marouta, métropolitain de Tagrit et de tout l'Orient (VIe–VIIe siècle), écrite par son successeur Denḥa // Histoires d'Ahoudemmeh et de Marouta, métropolitains jacobites de Tagrit et de l'Orient: (VIe et VIIe siècles), suivies du traité d'Ahoudemmeh sur l'homme / Éd., trad. F. Nau. P., 1909. P. 52–96. (PO; T. 3. Fasc. 1); *Greg. bar Hebr.* Chron. eccl. Vol. 3. Col. 111, 119–127; *Mich. Syr.* Chron. Vol. 2. P. 414–417, 433–440.

Лит.: *Assemani.* BO. T. 2. P. 416, 418–420; *Райт.* Очерк. С. 94–95; *Baumstark.* Geschichte. S. 245; *Пигулевская Н. В.* Византия и Иран на рубеже VI и VII вв. М.; Л., 1946; *она же.* Культура сирийцев в Средние века. М., 1979; *Ortiz de Urbina.* PS. 1958. P. 163–164; *Gero S.* Barsauma of Nisibis and Persian Christianity in the 5th Cent. Louvain, 1981. (CSCO; 426. Subs.; 63); *Vööbus A.* History of Asceticism in the Syrian Orient. Louvain, 1988. T. 3. P. 254–259. (CSCO; 500. Subs.; 81); *Fiey J.-M.* Syriaques occidentaux du «Pays des Perses»: Ré-union avec Antioche et «Grand métropolitat» de Takrit en 628/629? // PdO. 1992. T. 17. P. 113–126; *Brock S. P.* Marutha of Tagrit // GEDSH. P. 273–274; *Payne R. E.* A State of Mixture: Christians, Zoroastrians, and Iranian Political Culture in Late Antiquity. Oakland, [2015].

Е. А. Заболотный

МАРУ́Ф [Марута; сир. ܡܪܘܬܐ; греч. Μαρουθᾶς] († после 410), свт. (пам. 16 февр.; пам. зап. 4 дек.), еп. Майферката (греч. Мартирополь; араб. Майафарикин; ныне Сильван, Турция). Сведения о М. сохранились в составе сирийских («Восточный синодик», «История» *Григория* Бар Эвройо), греческих (церковные истории *Сократа Схоластика* и *Созомена*), арабских («Хроника Сеерта», «Книга башни») источников. Кроме того, известны 2 греч. агиографических текста, посвященных М.: «Повествование» (Διήγησις) из Минология за февраль (X в.; BHG, N 2265) и основанное на нем Житие, вошедшее в состав *Императорского Минология* (BHG, N 2266; *Latyšev.* Menol. T. 1. P. 154–158; изд. и франц. пер. обоих текстов: *Noret.* 1973. P. 80–90); арм. Житие М., переведенное с сир. языка (BHO, N 720; см.: *Marcus.* 1932 [англ. пер.]; *Calzolari.* 2012), и небольшой отрывок оригинального сир. текста Жития (изд.: *Brock.* 2010). Содержащий анахронизмы рассказ о М. в связи с историей Майафарикина приводит арабо-мусульм. историк Ибн аль-Азрак аль-Фарики (XII в.) с опорой на сир. сказание, хранившееся в церкви Майафарикина и переведенное для него на араб. язык неким христианином; в XIII в. эту версию с небольшими отличиями пересказывали Якут и Закария аль-Казвини (см.: *Fiey.* Maruta de Martyropolis. 1976; *Munt.* 2010).

Жизнь. М. род. в сер. IV в. в семье правителя пров. Софена, столицей к-рой являлась Амида (ныне Диярбакыр, Турция). На родине М. изучал медицину, затем был рукоположен во епископа Майферката. После смерти отца к М. перешла светская власть в Софене. Григорий Бар Эвройо сообщает о широкой известности М., ставя его в один ряд со свт. *Епифанием Кипрским* (*Greg. bar Hebr.* Chron. eccl. Vol. 1. Col. 121). После заключения мира с персами визант. имп. *Аркадий* направил к шаханшаху *Йездигерду I* посольство (399 или 400), к-рое возглавил М. (*Socr. Schol.* Hist. eccl. VII 8; *Greg. bar Hebr.* Chron. eccl. Vol. 3. Col. 46–52). Результатом этого посольства стало улучшение положения христиан на территории сасанидского Ирана. Согласно Сократу Схоластику, почтительное отношение шаханшаха к М. было вызвано в частности тем, что последний излечил его от головной боли, а посетив Иран во 2-й раз, избавил его сына от демона. Йездигерд I позволил М. собрать мощи персид. мучеников (см. ст. *Мартирополькие мученики*). М. доставил их в свой город, к-рый в связи с этим получил название Мартирополь (греч. «город мучеников»; о дальнейшей судьбе города см.: *Fiey.* Martyropolis syriaque. 1976). Арм. традиция (BHO, N 159) приписывает М. также перенесение в Мартирополь мощей ап. *Варфоломея* (см.: *Calzolari.* 2012. P. 160–163). Ряд исследователей (*Ortiz de Urbina.* PS. P. 48–49; *Пигулевская.* 1979. С. 197) относят 1-е посольство М. ко времени правления шаханшаха Шапура II (309–379), жестоко преследовавшего христиан (см. ст. *Гонения на христиан в доисламском Иране*), что противоречит данным «Истории» Григория Бар Эвройо. Свт. *Иоанн Златоуст* в письме к диакониссе св. *Олимпиаде,* которое датируется кон. 404 г. (*Ioan. Chrysost.* Ep. 9. 5), упоминает о М. и о посланных к нему 2 письмах. Свт. Иоанн намеревался узнать о состоянии миссии в Иране, результаты которой очень волновали его (высказывалось мнение, что он был одним из инициаторов этой миссии, см.: *Stevenson.* 2010). При этом свт. Иоанн Златоуст писал о необходимости извлечь М. «из западни», что может служить указанием на сложности в их отношениях, причиной к-рых было участие М. в Соборе «при Дубе» (403), к-рый осудил свт. Иоанна.

Во время 2-го посольства в Иран М. доставил местным епископам письмо от «западных отцов», в котором говорилось о необходимости созыва Собора Церкви Востока и нормализации церковной жизни после окончания гонений, в т. ч. путем рецепции постановлений *Вселенского I Собора.* В февр. 410 г. с разрешения Йездигерда I в Селевкии-Ктесифоне был созван Собор, принявший под рук. католикоса-патриарха *Исаака* более 20 канонов, а также *Никейский Символ веры* (изд.: *Chabot.* Synod. orient. P. 17–36). В «Восточном синодике» сообщается, что каноны I Вселенского Собора перевел на сир. язык М. Этот перевод, как и другие тексты, приписываемые М., в т. ч. по-

слание к католикосу Исааку, издал А. *Выбус* (сир. текст и англ. пер.: The Canons. 1982); едва ли возможно атрибутировать все эти тексты М. (см. также: *Brock*. 2011. P. 273). В актах Собора 410 г. предстоятель Церкви Востока Исаак назван «католикосом и главой епископов всего Востока» (*Chabot*. Synod. orient. P. 18, 256), его подпись стоит первой, а подпись М.— второй. Т. о., М. как представитель визант. Церкви подтвердил независимость (автокефалию) Церкви Востока. В научной лит-ре кончина М. обычно датируется временем до 420 г., поскольку в деяниях очередного Собора Церкви Востока, проходившего в этом году в Селевкии-Ктесифоне, упоминания о М. отсутствуют.

Сочинения. Сохранились неск. несомненно подлинных произведений М. «Трактат о ересях» (изд.: Documenta de antiquis haeresibus. 1909. P. 98–103; лат. пер.: Ibid. P. 76–80; нем. пер.: *Braun*. 1898. S. 27–28, 46–50) содержит перечень основных лжеучений, в т. ч. ересей *Симона Волхва, Монтана, Маркиона, Бардесана, Павла Самосатского, Ария, Евномия, Македония I,* а также учения Мани (см. ст. *Манихейство*); каждой ереси дана краткая характеристика. Соч. «Разъяснение слов» (нем. пер.: *Braun*. 1898. S. 39–40, 56–58) представляет собой толкование греч. христ. терминов, среди которых понятия, связанные с духовенством: τάξις (чин), κληρικός (клирик), ἐπίσκοπος (епископ), χωρεπίσκοπος (хорепископ), διάκονος (диакон), а также слов ἐκκλησία (Церковь), ὀρθόδοξος (православный), αἵρεσις (ересь) и др. Проповедь М. на Антипасху (изд. сир. текста и нем. пер.: *Kmosko*. 1903) ранее ошибочно приписывалась *Маруте,* еп. Тагрита (см., напр.: *Райт*. Очерк. С. 33). В этой проповеди М. цитирует евангельский текст по *Диатессарону.*

Кроме того, М. традиционно атрибутируются Акты сир. мучеников (изд.: ActaSS Orient. T. 1. P. 1–215; *Bedjan*. Acta. T. 2. P. 57–396). Бóльшая часть данного собрания была переведена на арм. язык *Авраамом Зенакским* в 454–463 гг.; перевод некоторых разделов был выполнен позднее др. лицами (подробнее см.: *Тер-Петросян*. 1974; *Он же*. 1976; *Idem (Ter-Petrossian)*. 1979). Вполне вероятно, что М. также дополнил Сирийский мартиролог, содержащий имена как западных, так и вост. святых, списком персид. мучеников (изд. сир. текста и франц. пер.: PO. T. 10. Fasc. 1. P. 11–26). Данный мартиролог входит в состав рукописи, созданной в Эдессе в нояб. 411 г. (Brit. Lib. Add. 12150. Fol. 251v — 254r), и представляет собой перевод на сир. язык греч. текста, составленного не позднее 360 г. Если основная часть Сирийского мартиролога — это календарь с именами мучеников с дек. по нояб., то в дополнении последовательно перечислены т. н. первые мученики, епископы, священники и диаконы (см. ст. *Мартиролог*).

Почитание. Первоначально М. был погребен в Майферкате. Впосл. его мощи были перенесены в мон-рь Дейр-эс-Суриан (Вади-эн-Натрун, Египет), где раку с ними видел французский путешественник Ш. С. Соннини в 1778 г. (*Sonnini C. S.* Travels in Upper and Lower Egypt, undertaken by Order of the Old Government of France. L., 1800. P. 365). Имя М. достаточно редко встречается в сир. календарях. Одним из немногих исключений является поздний яковитский календарь из Алеппо (не ранее XIII в.), в к-ром его память помещена под 3 окт. (PO. T. 10. Fasc. 1. P. 63); встречается также память под 17 февр. (*Fiey J.-M.* Saints syriaques. Princeton (N. J.), 2004. P. 137). В византийских Синаксарях М. упоминается под 16 и 17 февр. (SynCP. Col. 469–470); под 16 февр.— в копто-арабском (22 амшира; SynAlex. Vol. 3. P. 841–842) и армянском (10 мехекана; PO. T. 21. Fasc. 1. P. 57–58) Синаксарях. В «Повествовании» в качестве даты памяти М. указано 17 февр., в Житии из Императорского Минология — 28 февр. (*Noret*. 1973. P. 80). В средневек. лат. мартирологах имя М. не встречается. Лишь в Римском Мартирологе (1584), подготовленном кард. Цезарем *Бароние́м,* М. упомянут под 4 дек. (MartRom. Comment. P. 564–565).

Соч.: Documenta de antiquis haeresibus / Ed. Ignatius Ephraem II Rahmani. Monte Libano, 1909. P. 76–80, 98–103. (Studia Syriaca; 4); *Braun O.* De Sancta Nicaena Synodo: Syrische Texte des Maruta von Maipherkat hach einer Handschrift der Propaganda zu Rom übers. Münster, 1898. (Kirchenges-chichtlicheStudien; 4/3); *Harnak A.* Der Ketzer-Katalog des Bischofs Maruta von Maipherkat. Lpz., 1899. (TU. N. F.; 4/1b); *Kmosko M., ed.* Analecta Syriaca e codibus Musei Britanici excerpta. III. Homilia in «Dominicam novam» Mârûθae adscripta // Oriens Chr. 1903. Bd. 3. S. 384–405; ActaSS Orient. T. 1. P. 1–215; *Bedjan*. Acta. T. 2. P. 57–396; The Canons Ascribed to Maruta of Maipherqat and Related Sources / Ed., transl. A. Vööbus. Lovanii, 1982. 2 vol. (CSCO; 439–440; Syr. 191–192).

Ист.: *Noret J.* La vie grecque ancienne de S. Marūtā de Mayferqaṭ // AnBoll. 1973. Vol. 91. P. 77–103; *Brock S. P.* A Fragment from a Syriac Life of Martha of Martyropolis // Ibid. 2010. Vol. 128. N 2. P. 306–311; *Assemani*. BO. T. 1. P. 73–74; *Socr. Schol.* Hist. eccl. VI 15; VII 8; *Greg. bar Hebr.* Chron. eccl. Vol. 1. Col. 121; Vol. 3. Col. 46–52; Concilium Seleuciae et Ctesiphonti habitum anno 410 / Ed. T. J. Lamy. Lovanii, 1868.

Лит.: *Райт*. Очерк. С. 32–33; *Labourt*. Christianisme dans l'empire perse. P. 87–99; *Tisserant E.* Marouta de Maypherkat // DTC. T. 10. Col. 142–149; *Baumstark*. Geschichte. S. 53–54; *Marcus R.* The Armenian Life of Marouta of Maipherkat // HarvTR. 1932. Vol. 25. P. 47–71; *Vosté J. M.* Marouta de Maïpherqat et le «Liber ad baptizandos» de Théodore de Mopsueste // OCP. 1946. Vol. 12. P. 201–205; *Ortiz de Urbina*. PS. P. 48–51; *Sauget J.-M.* Maruta // BiblSS. 1966. Vol. 8. Col. 1305–1309; *Тер-Петросян Л. А.* Два сирийских агиогр. памятника, известных по арм. переводу // ППС. 1974. Вып. 25(88). С. 144–151; *он же*. О значении предисловия к сборнику Маруты Майферкатского // Древний Восток. Ер., 1976. Вып. 2. С. 238–250; *idem (Ter-Petrossian L.)*. L'attribution du recueil des Passions des martyrs perses à Maroutha de Maypherqat // AnBoll. 1979. Vol. 97. N 1/2. P. 129–130; *Fiey J.-M.* Martyropolis syriaque: Après Mārūṯā // Le Muséon. 1976. Vol. 89. N 1/2. P. 5–38; *idem*. Maruta de Martyropolis d'après Ibn al-Azraq (1181) // AnBoll. 1976. Vol. 94. P. 35–45; *Sanspeur C. L.* La préhistorie de la plus ancienne vie grecque de S. Marouthas // OLP. 1978. Vol. 9. P. 159–165; *Пигулевская Н. В.* Культура сирийцев в ср. века. М., 1979. С. 197–198; *Drijvers J. W.* Martha of Maipherqat on Helena Augusta, Jerusalem and the Council of Nicaea // StPatr. 2001. Vol. 34. P. 51–64; *Dupont V. L.* À propos de l'hémine de vin: une source inexplorée?: Les canons de Maruta // Collectanea Cisterciensia. Chimay, 2005. Vol. 67. N 4. P. 322–325; *Смелова Н. С.* Правила Первого Вселенского Никейского собора по ркп. Сир. 34 из собр. ИВР РАН /// Письменные памятники Востока. СПб., 2009. Вып. 2(11). С. 42–65; *Munt H.* Ibn al-Azraq, Saint Martha, and the Foundation of Mayyafariqin (Martyropolis) // Writing «True Stories»: Historians and Hagiographers in the Late Antique and Medieval Near East / Ed. A. Papaconstantinou et al. Turnhout, 2010. P. 149–174; *Stevenson W.* John Chrysostom, Maruthas and Christian Evangelism in Sasanian Iran // StPatr. 2010. Vol. 47. P. 301–306; *Brock S.* Martha of Maypherqaṭ // GEDSH. 2011. P. 273; *Calzolari V.* Figures de l'hagiographie syriaque dans la tradition arménienne ancienne (Šalita, Jacques de Nisibe, Maruta de Mayperqaṭ) // L'hagiographie syriaque / Éd. A. Binggeli. P., 2012. P. 141–170. (Études syr.; 9).

Е. А. Заболотный

Славяно-русское почитание. В славяно-русской традиции переводы пространных Житий М. неизвестны. Для нестишного Пролога был сделан перевод Жития под заглавием «Събрание и память, иже в Мартирополии, мощи святых мученик, и Маруфа епископа» (РНБ. Соф. № 1324. Л. 150а–в, рубеж XII и XIII вв.), который соответствует по содержанию Житию из греч. Синаксаря

Vat. gr. 2046, XII в., Fol. 172c — 173a, а текстам Минология имп. Василия II (PG. 117. Col. 316–317) и Синаксаря К-польской ц. (SynCP. Col. 469–470) — лишь частично.

Упоминания М. нет в Лобковском Прологе 1262 или 1282 г. и Псковском Прологе 1313 г. Память и Житие М. отсутствуют и в пространной редакции нестишного Пролога. Однако в XIV в. краткое Житие М. и двустишие этому святому были переведены из греч. Синаксаря семейства М (по классификации И. Делеэ) и внесены в слав. стишные Прологи (*Петков, Спасова.* Стиш. Пролог. 2011. Т. 6. С. 40). Из стишных Прологов это Житие было включено в ВМЧ (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 483 (1-я паг.)). Свт. Димитрий Ростовский дает краткую житийную заметку о М. (Книга житий святых. К., 1764. Кн. 2. Л. 522 об.), издатели нач. XX в. соч. «Жития святых, на русском языке изложенные по руководству Четьих Миней свт. Димитрия Ростовского» приводят более полный текст (ЖСв. Февр. С. 305–306).

Кроме того, в обиходе сложилась благочестивая традиция молиться М. при бессоннице и во избавление людей и животных от злых духов.

Ист.: Славяно-русский Пролог по древнейшим спискам: Синаксарь (житийная часть Пролога кр. ред.) за сент.—февр. / Изд. подгот.: Л. В. Прокопенко и др. М., 2010. Т. 1: Текст и коммент. С. 764–765.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 45; *Прокопенко Л. В.* Состав и источники Пролога за сентябрьскую половину года по спискам XII — нач. XV вв. // Лингвист. источниковедение и история рус. языка: 2006–2009. М., 2010. С. 297.

О. В. Л.

Иконография. Одно из ранних изображений М. представлено на миниатюре в Минологии имп. Василия II (Vat. gr. 1610. P. 405, 1-я четв. XI в.). Епископ показан на фоне сложного архитектурного строения совершающим каждение у саркофага Мартиропольских мучеников, рядом — 3 разновозрастных клирика со свечами в руках. М. седовлас, у него недлинная, немного сужающаяся книзу борода; облачен в фелонь, с омофором, голова не покрыта. Его фронтальный образ в крещатой фелони, с разведенными в стороны руками (правой благословляет, в левой держит Евангелие) помещен в росписи ц. свт. Николая Чудотворца в мон-ре Ставроникита на Афоне (1546, мастер Феофан Критский). Тем не менее изображение М. не получило распространения в восточнохрист. искусстве, а также, несмотря на наличие образа в афонском мон-ре, не нашло отражения в греч. Ерминии (ок. 1770–1773) иеромонаха-афонита Дионисия Фурноаграфиота.

В рус. изобразительной традиции образ М. стал известен и востребован в связи с тем, что этот святой почитался в народе как заступник, способный защитить человека от бесов. В рус. иконописные подлинники кон. XVI в. описание М. не включено; впервые встречается в подлиннике сводной редакции XVIII в. по списку Г. Д. Филимонова (под 16 февр.): «...подобием надсед, власы с ушей кратки, брада подоле Тихона чудотворца (свт. Тихона Амафунтского.— *Э. Ш.*), ризы святительския, и омофор, в руках Евангелие, епитрахиль»; важно отметить, что здесь же упомянута и специфическая защитительная функция святого: «...имать дар от Бога прогоняти духи нечистые» (*Филимонов.* Иконописный подлинник. С. 273). В «Руководстве к писанию икон» (1910), составленном акад. В. Д. Фартусовым, характеристика внешности М. дополнена обобщенными сведениями, почерпнутыми из его Жития: «...типом сириец, волосы просты, недлинны, борода более средней величины, с проседью; очень умный и выдержанный; в фелони и омофоре».

Образ М. в XIX в. появляется в составе святых на иконах-«лечебниках». К 20–30-м гг. XIX в. относятся гравированные листы с подобной композицией (отмечается в кон. XVIII в.; см.: *Снегирев И. М.* Лубочные картинки рус. народа в моск. мире. М., 1861. С. 38), которая легла в основу иконных изображений, гл. обр. старообрядческого происхождения (см.: *Ровинский.* Народные картинки. Т. 3. № 1034. С. 418–420). Образ М., как правило, помещали в паре с образом свт. Нифонта, еп. Кипрского (часто представлен как преподобный), рядом с их фигурами имелось указание о том, что к этим святым надлежит молитвенно обращаться во время нападения нечистых духов. К памятникам такого рода относятся следующие иконы: «Сказание, каким святым каковые благодати-исцеления даны» 2-й пол. XIX в. (ГМИР; см.: *Тарасов О. Ю.* Икона и благочестие: Очерки иконного дела в имп. России. М., 1995. Цв. табл. [40]) — М. и свт. Нифонт изображены фронтально в рост, М.— в белой крещатой фелони и красном подризнике, с омофором, правой рукой благословляет, в левой перед грудью держит Евангелие, у него длинная клиновидная борода, голова не покрыта; «Киим святым каковые благодати исцеления от Бога даны» (2-я пол. XIX в., частное собрание; см.: Святые образы: Рус. иконы XV–XX вв. из частных собр. / Авт.-сост.: И. В. Тарноградский. М., 2006. С. 216–217, 401. № 138) — так же. Вместе со свт. Нифонтом, еп. Кипрским (представлен как преподобный), М. изображен на переносном (походном) иконостасе (XIX в., Урал (?), ГРМ) в 3-м ряду; указан день памяти и помещен текст о «функции» этих святых, к-рым надлежит молиться о «прогнании лукавых духов от человек и скотов» (см.: Образы и символы. 2008. Кат. С. 252–253). На ветковском «лечебнике» оригинальной иконографии 28 отдельных клейм группируются в 6 рядов вокруг центрального образа Господа Вседержителя на престоле; М. помещен в 1-м клейме 5-го ряда, вместе со свт. Нифонтом, с надписью: «О сохранении от злого очарования» (XIX в., Ветковский музей старообрядчества и белорусских традиций им. Ф. Г. Шклярова; см.: *Нечаева Г. Г.* Ветковская икона. Минск, 2002. С. 215–218).

К типу «лечебников» с избранными святыми, куда входит и образ М., относятся немногочисленные иконы, написание к-рых было обусловлено нуждами заказчика, в т. ч. желанием иметь образ соименного святого. Напр., на иконе «Богородица «О Всепетая Мати», святые Маруф Мартиропольский, Нифонт Кипрский и Парфений» (XIX в., частное собрание, Украина) полуфигура М. помещена на левом поле, над ростовым изображением свт. Нифонта (в монашеских одеждах), на М.— крещатая риза, омофор, на голове митра; фигуры обращены к центру; на правом поле, очевидно, небесный патрон заказчика блж. Парфений Суздальский. М. изображен в рост на правом поле Черниговской иконы Божией Матери гуслицкого письма (кон. XIX в., собрание свящ. Михаила Егорова; см.: Гуслицкая икона из собр. о. Михаила Егорова (в печати)). У него длинная, слегка раздвоенная на конце борода, волосы спадают отдельными прядями-«космочками»; одежды святительские, в правой руке закрытое Евангелие. Ниже находится ростовое изображение свт. Нифонта в монашеских одеждах, на левом поле — ангел-хранитель и прп. Моисей (Угрин?).

Нет достаточных оснований для того, чтобы рассматривать изображение святого, представленного на иконе «Арх. Михаил, побивающий трясовиц, сщмч. Синий и прп. Маруф, с мученичеством Синия» (1831, Тверь (?), собрание В. М. Федотова; см.: Коллекция иконописи В. Федотова. М., 2013. [Кн. 1]: Иконографические и художественные редкости. С. 160–161. Кат. 60), как образ М., поскольку, несмотря на надписание имени («Пр(д): Маруфъ»), святой, стоящий за сщмч. Синием, еп. Кизическим, облачен в одежды преподобного, а не святителя. Иными словами, на иконе вполне может быть изображен прп. Марон, часто встречающийся в этой композиции. Необходимо отметить сходство «функций» М. и прп. Марона — как помощников в борьбе с бесами. Поскольку «дополнительные» святые в композиции побивания архангелом трясовиц (лихо-

радок) и взирающего на это действие сщмч. Сисиния могли меняться, то вероятность того, что иконописец намеревался изобразить М., сохраняется, несмотря на тип одежды (ср., напр., упомянутый вариант изображения как преподобного свт. Нифонта, еп. Кипрского; в этом контексте следует привести формулировку в подлиннике по списку Филимонова, предваряющую описание облика М.: «...преподобного отца нашего Маруфа, епископа»).

Лит.: *Фартусов.* Руководство к писанию икон. С. 187; Образы и символы старой веры: Памятники старообр. культуры из собр. Рус. музея / ГРМ; сост.: Н. В. Пивоварова. СПб., 2008.

Э. В. Шевченко

МА́РФА (Апарина Марфа Петровна, в схиме Маргарита; ок. 1740, г. Саранск Пензенской пров. Казанской губ.— 1.09.1800, Тамбов), прп. (пам. 1 сент., 18 июня и 28 июля — в Соборе Тамбовских святых), схим., основательница *кирсановского в честь Тихвинской иконы Божией Матери женского монастыря.* Немногочисленные сведения о жизни М. собрал и в 1861 г. опубликовал прот. И. М. Сладкопевцев, преподаватель Тамбовской ДС.

М. родилась в дворянской семье. В 1780 г., после смерти отца, вместе с матерью М. Г. Апариной, братьями Иваном и Сергеем и сестрой Пелагеей переехала в г. Кирсанов, Сергей позднее жил в г. Тамбове. По свидетельству И. Апарина, М., старшая из сестер, с раннего возраста стремилась к подвижнической жизни, не вкушала скоромную пищу, даже рыбу, молилась по ночам втайне от матери и родных, исполняла обязанности слуг. В юности М. безуспешно уговаривала мать благословить ее на монашеский постриг. После смерти матери ок. 1783 г. М. устроила при своем доме общину для девиц и вдов, поручив хозяйственное руководство младшей сестре Пелагее Петровне Апариной († 20 авг. 1819). Духовниками М. и сестер были свящ. Гавриил, служивший в Михаило-Архангельской ц. Тамбова, и старец *Саровской в честь Успения Пресвятой Богородицы пустыни* иером. *Исаия I (Зубков).* Подвижница часто ездила по св. местам, в т. ч. в Тихвин к чудотворной иконе Божией Матери, в Саровскую пуст. Игум. *Назарий (Кондратьев),* впосл. настоятель *Спасо-Преображенского Валаамского монастыря,* вспоминал сияющее лицо М., «казалось, что от нее исходила какая-то неведомая сила». По преданию, в Киеве

Прп. Марфа (Апарина) Тамбовская. Икона. 2005 г. (ц. иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» Вознесенского мон-ря в Тамбове)

М. тайно приняла постриг в схиму с именем Маргарита.

Ок. 1800 г., перед кончиной, М. благословила Татьяну Пахомову, происходившую из государственных крестьян пригородной слободы Кирсанова, возглавить общину. Однако административно-хозяйственными делами обители продолжала заведовать сестра подвижницы П. Апарина, «строгая до чрезмерности». М. завещала насельницам соблюдать устав общежительной Саровской пуст., что было крайне важно, поскольку единственный в епархии жен. *тамбовский в честь Вознесения Господня монастырь* был особножительный.

В авг. 1800 г., проживая в Тамбове, в доме брата Сергея, М. заболела и в присутствии Пахомовой и сестер Вознесенской обители скончалась, причастившись Св. Таин. После кончины на теле М. были обнаружены железные вериги с крестом, ключ от замка к-рых так и не нашли. Отпевание М. состоялось в Вознесенском мон-ре, погребение — на Воздвиженском кладбище г. Тамбова, по левую сторону от алтаря деревянной кладбищенской церкви. Перед смертью старица указала место захоронения, рядом с могилой ее духовника свящ. Гавриила, клирика Михаило-Архангельской ц.

По инициативе насельниц Кирсановского мон-ря на могиле М. был воздвигнут памятник из черного мрамора в виде небольшой часовни. На памятнике было написано, что это дар кирсановских сестер первоначальнице обители, «лежащей от них далеко, но всегда близкой им духом». По молитвам к М. на ее могиле совершались исцеления паломников. После 1917 г. верующие продолжали посещать могилу подвижницы.

В 1988 г. М. была включена в Собор Тамбовских святых как местночтимая подвижница Тамбовского края. 22 сент. 2005 г. еп. Тамбовский и Мичуринский *Феодосий (Васнев)* отслужил молебен преподобной на месте ее захоронения на Воздвиженском кладбище. В этот день были демонтированы памятник и могильный камень, перевезенные в тамбовский Вознесенский мон-рь. 23 сент. еп. Феодосий с членами комиссии по канонизации святых обрели мощи М., и 24 сент. того же года их перенесли в Вознесенский жен. мон-рь. 1 июля 2006 г. по благословению Святейшего патриарха Московского и всея Руси Алексия II в Вознесенской обители состоялись торжества в честь обретения св. мощей преподобной.

К 2016 г. мощи М. находятся в юж. приделе храма в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» Вознесенского мон-ря. Рядом в стеклянном ковчеге хранятся железные вериги и четки, обретенные вместе с мощами. Над местом захоронения М. на Воздвиженском кладбище поставлена металлическая часовня (2002).

Во имя М. освящены домовая церковь в сестринском корпусе *Мамонтова во имя святителя Николая Чудотворца монастыря* и кирпичный храм в дер. Лавровке Мордовского

Обретение мощей прп. Марфы (Апариной). Фотография. 2005 г.

р-на Тамбовской обл. Частицы мощей М. хранятся в *одесском в честь Иверской иконы Божией Матери монастыре,* в храмах вмч. Димитрия Солунского в пос. Восточном г. Москвы,

Патриарх Московский и всея Руси Кирилл у раки с мощами прп. Марфы (Апариной). Фотография. 2014 г.

тения ее мощей и находятся у раки М. в юж. приделе ц. в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость». На зап. стене этой же церкви выполнен образ М. в рост в стиле академической живописи XIX в. (кон. 90-х гг. XX в.; Прп. Марфа, старица Кирсановская // Вестник Православия. Тамбов, 2001. № 9 (71). Прилож. 3). М. стоит на зеленом поземе на фоне Скорбященского храма со склоненной в задумчивости головой, правая рука в молении прижата к груди, в левой — четки. Изображение М. также включено в состав местных подвижников на иконе «Собор Тамбовских святых».

А. А. Климкова

МА́РФА (Милюкова (Мелюкова) Мария Семеновна; 10.02.1810, дер. Комодеево (Погиблово) Ардатовского у. Нижегородской губ.— 21.08. 1829, с. Дивеево, там же), прп. Дивеевская (пам. 21 авг. и 14 июня в Соборе Дивеевских святых), схим. Основным источником сведений о М. является ее жизнеописание (*Кондратьев.* 1906) и «Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря», составленная архим. *Серафимом (Чичаговым).*

Прп. Марфа (Милюкова) Дивеевская. Икона. Нач. XXI в. (Серафимо-Дивеевский мон-рь)

М. род. в семье удельных крестьян. Отец — Семен Дмитриевич Милюков; старший брат Иван († 23 авг. 1882) был насельником *Саровской в честь Успения Пресвятой Богородицы пустыни,* нес послушание привратника; старшая сестра Прасковья по благословению прп. *Серафима* Саровского поступила в Дивеевскую общину, а в 1834–1837 гг. являлась начальницей т. н. Мельничной общины (см. *Серафимов Дивеевский во имя Святой Троицы монастырь*).

М. была крещена 13 февр. 1810 г. С детства любила богослужения, молилась в приходском храме с. Хохлова Ардатовского у. Во время Великого поста 1823 г., на обратном пути из церкви, при переходе через р. Иржу М. провалилась в полынью и спасение от гибели восприняла как чудо. Вскоре за сестрой Прасковьей она «увязалась» в Саровскую пуст. к прп. Серафиму, который благословил отроковицу не возвращаться домой, а идти в Дивеево (*Серафим (Чичагов).* 1903. С. 172). 21 нояб. 1823 г., в день праздника Введения во храм Пресв. Богородицы, 13-летняя Мария поступила в жен. Казанскую общину при приходской ц. в честь Казанской иконы Божией Матери с. Дивеева, основанную прп. *Александрой Дивеевской* (Мельгуновой).

М. вела подвижнический образ жизни, стремилась к непрестанной молитве, уклонялась от бесед с сестрами, с кротостью отвечала только на необходимые вопросы. Стала одной из преданнейших учениц прп. Серафима. Согласно «Летописи Серафимо-Дивеевского монастыря», «скорее отроковица Мария Семеновна и Михаил Васильевич Мантуров слышали о бывших о. Серафиму откровениях и даваемых ему поручениях Божией Матерью, чем саровские иноки». Считается, что прп. Серафим именно ей рассказал о будущей славе Дивеевской обители, но заповедал не говорить об этом «до времени» насельницам и родным. После бесед со старцем Мария «сияла неземною радостию» (Там же).

Прп. Серафим благословил М. причащаться Св. Таин каждый двунадесятый праздник и во время всех 4 постов. По свидетельству старицы Евдокии Ефремовны (мон. Евпраксии), преподобный сказал: «Как Господь избрал Екатерину мученицу себе в невесты, так и я из 12 дев избрал себе в невесты в будущем – Марию. И там она над вами будет старшею! Теперь я избираю вас в сестры себе, а которые будут после меня поступать в обитель, те — доч-

Владимирской иконы Божией Матери в г. Твери, Воскресения Христова в пос. Алексеевское Республики Татарстан и др.

Лит.: *Сладкопевцев И. М., свящ.* Сказание о жизни и кончине Марфы Петровны Апариной, первоначальницы жен. мон-ря в г. Кирсанове // Странник. 1861. Дек. Отд. 1. С. 199–209; *Архангельский В., свящ.* Тихвино-Богородицкий общежительный жен. мон-рь в г. Кирсанове: Ист. очерк. Тамбов, 1907; Жизнеописание прп. Марфы Тамбовской / Сост.: А. Л. Гирич. Тамбов, 2007; Прп. Марфа Тамбовская: Акафист, молитва, служба, жизнеописание. Тамбов, 2007; Обретение св. мощей прп. Марфы Тамбовской // ЖМП. 2007. № 3. С. 61–65; *Позднякова И.* Обитель прп. Марфы Тамбовской: Кирсановский Тихвино-Богородицкий мон-рь // Тамбовские ЕВ. 2011. № 3. С. 28–33; *Левин О. Ю., Просветов Р. Ю.* Кирсанов православный. Тамбов, 2012².

Д. Б. Кочетов

Иконография. Сохранилась фотография с портрета XIX в. (*Левин О. Ю., Просветов Р. Ю.* Кирсанов православный. Тамбов, 2012². С. 118), который находился в кирсановском Тихвинском мон-ре и, согласно монастырскому преданию, изображал основательницу обители «монахиню Палладию». На нем монахиня преклонных лет в рясе и остроконечном клобуке, в руках держит четки. У нее правильные и строгие черты лица: прямой нос, дугообразные брови, глубоко посаженные выразительные глаза. Несмотря на то, что основательницей Тихвинского монастыря считается М., на портрете, что более вероятно, представлена не она, а ее младшая сестра П. П. Апарина, управлявшая после М. кирсановской общиной и, возможно, принявшая постриг с именем Палладия. Тем не менее изображение может иметь черты портретного сходства с реальным обликом святой.

На совр. иконах М. одета в традиц. облачение преподобной: она в охристой рясе, темно-красной мантии, синих схиме и куколе. Ее правая рука поднята перед грудью в молении, в левой — модель ц. в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» тамбовского Вознесенского мон-ря. Первые единоличные иконы святой (поясная и ростовая) были написаны в 2005 г. к торжеству обре-

ки мои» (Там же. С. 234). Современники рассказывали о кротости и безусловном послушании М. преподобному. Однажды в ответ на упоминание родной сестры Прасковьи о некоем саровском монахе она спросила: «А какие видом-то монахи, Параша, на батюшку, что ли, похожи?» Удивленная вопросом сестры, Прасковья ответила: «Ведь ты так часто ходишь в Саров, разве не видала, что спрашиваешь?» «Ведь я ничего не вижу и не знаю,— призналась Мария,— батюшка Серафим мне приказывал никогда не глядеть на них, и я так повязываю платок на глаза, чтобы только видеть у себя под ногами дорогу» (Там же. С. 266).

В «Летописи Дивеевского монастыря» записаны слова прп. Серафима, сказанные Ксении Васильевне Путковой: мощи М. и прп. *Елены (Мантуровой)* будут «почивать открыто в обители, ибо обе они так угодили Господу, что удостоились нетления!» При этом преподобный отмечал, что М., несмотря на то, что взяла на себя обет молчания, «преступила заповедь мою и рассказала малое, а все же за то при вскрытии мощей ее в будущем предадутся тлению одни только уста ее!» По свидетельству уставщицы правого клироса Устинии Ивановны Кузнецовой (мон. Иларии), однажды М. поведала ей «чудные, утешительные» предсказания прп. Серафима о будущем устройстве обители, освящении престолов храмов, внешнем «изобилии во всем, но тогда уже будет всему конец». Также М. пересказала пророчество прп. Серафима о перенесении его мощей в Дивеево (Там же. С. 235–236).

По благословению прп. Серафима в Дивеево для обустройства св. канавки (тропы), по к-рой, по словам преподобного, каждую ночь проходила Божия Матерь, рядом с Казанской общиной устраивалась новая Мельничная община, и М. вместе с девицей Прасковьей Степановной Шаблыгиной (мон. Пелагеей) принимали в этом непосредственное участие. 9 дек. 1825 г., в праздник Зачатия Пресв. Богородицы, прп. Серафим, вышедший из затвора, посетил Дальнюю пустынь Саровской обители. Здесь преподобный с Шаблыгиной и М. более часа молился перед Распятием с зажженными свечами. Считается, что эта совместная молитва положила начало созданию Мельничной общины. Шаблыгина

Прп. Марфа (Милюкова) Дивеевская. Акварель. 2000 г. (Серафимо-Дивеевский мон-рь)

стала 1-й старшей сестрой в общине, а М., по словам о. Серафима,— «начальницею над дивеевскими сиротами в Царствии Небесном». Земли, предназначенные для устроения Мельничной общины, принадлежали заводчикам Баташёвым. Шаблыгина вспоминала, что за 3 года до кончины прп. Серафим «благословил зарывать канавку, рыли мы ее три года и зимою и летом. Так мы жили на чужой земле». По поручению преподобного М. с Прасковьей ходили пешком (ок. 15 км в одну сторону) на Илевский чугунолитейный и железоделательный завод к А. Стребулаеву, приказчику Баташёвых, «но милости нам он никакой не сделал». Только когда в Саров приехала генеральша В. А. Посникова (урожд. Баташёва) и пообещала прп. Серафиму оформить эту землю, как свою долю наследства, в кон. апр. 1828 г. необходимые бумаги на землю Дивеевской обители были получены (Там же. С. 185–186).

В течение 4 лет М. трудилась, помогая прп. Серафиму в устроении Мельничной общины. Преподобный рассказывал мон. Мелитине, что при строительстве Рождественских храмов (1829–1830) в Дивеево «девушки сами носили камушки, кто по два и по три», а М. «наберет пять или шесть и с молитвою на устах молча, возносила свой дух горящий любовию к Господу, вскоре с больным животиком преставилась к Богу». По письменным свидетельствам дивеевских сестер, прп. Серафим постриг Марию в великую схиму с именем Марфа, вероятно за год до ее кончины.

М. была высокого роста, с продолговатым «белым и свежим лицом», светло-русыми густыми волосами и голубыми глазами. В рассказах дивеевских стариц упоминается, что у М. «перед смертию опухли ноги и живот. Была же в памяти во все время своей болезни, даже посылала к б[атюшке] о. Серафиму спросить, можно ли ей пить воду холодную. Старец ответил: «Она уже скончалась, а вы идите на погребение ее, и волосы расчешите, и припадите к ее гробу, как Мария Магдалина припала ко гробу Матери Божией. Она не Мария, а схимонахиня Марфа»». Предузнав час кончины М., прп. Серафим со скорбью признался о. Павлу, соседу по келии: «А ведь Мария-то отошла, и так мне ее жаль, так жаль, что, видишь, все плачу!»

По благословению прп. Серафима тело М. положили в присланный им дубовый круглый выдолбленный гроб «в 2-х свитках [рубашках], подряснике бумажном, подпоясанную покромкой черной шерстяной, потом схима черная с белыми крестами, а сверху мантия длинная — на головке шапочка бархатная зеленая вышитая золотом, сверх ее камилавка черная. А сверх всего была повязана большим драдедамовым темно-синим платком с кисточками. Покров черный суконный, чулки нитяные, башмачки козловые и четки кожаные. Все это описанное платье сам батюшка отец Серафим дал ей самой в руки и приказал ей приобщаться в нем». Когда сестра Прасковья Семеновна и Акулина Васильевна приехали в Саров за гробом, прп. Серафим рассказал: «...я ее посхимил, у нее все есть — схима, и мантия, и камилавочка моя, во всем этом положите ее». Старец велел Прасковье не унывать, т. к. душа М. «в Царствии Небесном и близ Святыя Троицы у Престола Божия, и весь род ваш по ней спасен будет» (Там же. С. 267).

Старец также пожаловал деньги на поминальные обеды. Всех, приходивших к нему, он посылал в Дивеево на похороны М. Так, сестрам, работавшим на берегу на р. Сатис и не знавшим о кончине подвижницы, преподобный повелел: «Скорее, скорее грядите в Дивеев; там отошла ко Господу великая раба Божия Мария!» Также Екатерину Егоровну и Анну Алексеевну, собиравших ягоды

в Саровском лесу, и других девиц он посылал домой, говоря, что присутствующие при погребении М. получат отпущение грехов. Даже саровских монахов и множество мирян, шедших к нему, старец Серафим посылал на погребение, а мирским девицам и сестрам приказал приодеться, расчесать волосы и припасть ко гробу усопшей.

Во время отпевания Прасковья Семеновна увидела в царских дверях стоявших на воздухе Пресв. Богородицу и М. Когда старица Акулина Васильевна рассказала о. Серафиму о случившемся, он объяснил, что Господь и Божия Матерь прославили М. Преподобный заповедал тем, кто посещают Дивеево, молиться у ее могилы: «Госпоже и мати наша Марфо, помяни нас у престола Божия во Царствии Небесном!» (Там же. С. 268–269). Погребение М. было совершено 23 авг. «на отведенном кладбище», у храма в честь Казанской иконы Божией Матери, рядом с захоронением прп. Александры. После закрытия в 1927 г. Дивеевского мон-ря часовни над могилами М., преподобных Александры и Елены были уничтожены. В 1940–1960 гг. на их месте находилась автобусная станция. В результате раскопок в июле 1991 г. были выявлены места захоронений М., преподобных Александры, Елены и Н. А. *Мотовилова;* восстановлены могильные насыпи и поставлены кресты.

25–27 сент. 2000 г. в результате археологических работ останки М. были обнаружены и перенесены в монастырскую церковь Рождества Христова. К 2016 г. мощи М. и др. дивеевских подвижниц находятся в ц. Рождества Пресв. Богородицы Серафимова Дивеевского мон-ря. 22 дек. 2000 г. М. вместе с другими подвижницами была причислена к лику местночтимых святых Нижегородской епархии, Архиерейским Собором РПЦ 2004 г. прославлена к общецерковному почитанию.

Арх: ЦАНО. Ф. 570. Оп. 556. 1828 г. Д. 201. Л.19 об. (Дело об увольнительных грамотах, необходимых для поступления в жен. Ардатовский мон-рь трех крестьянских девушек дер. Вертьяновской Ардатовского у.); Оп. 557. 1837 г. Д. 4 (Дело по указу Синода о доставлении сведений о монастырских общинах Арзамасскаго и Ардатовскаго уездов); Оп. 559-а. Д. 950 (Исповедная книга Казанской церкви с. Дивеева за 1825 г.); Д. 966 (То же, за 1826 г.); Д. 982 (То же, за 1827 г.); Д. 999 (То же, за 1828 г.); Д. 1014 (То же, за 1829 г.); Оп. 559-б. Д. 594 (Метрическая книга Троицкой ц. с. Хохлово Нижегородской губ. за 1810 г.); Д. 931. Л. 19 (Метрическая книга Казанской ц. с. Дивеево Ардатовского у. Нижегородской губ. за 1829 г.

Лит.: *Серафим (Чичагов), архим.* Летопись Серафимо-Дивеевского мон-ря. СПб., 1903²; 1996ᵖ С.171–173, 185–186, 190, 233–236, 266–271, 425, 469, 634; *Кондратьев И. К.* Великая раба Божия, отроковица Мария, в схиме Марфа. М., 1906; Жития преподобных Александры, Марфы и Елены Дивеевских. [Дивеево], 2001; Рассказы об отце основателе нашем старце священноиереом. Серафиме. Дивеево, 2009. С. 109, 131, 175, 225–226, 229, 235, 247, 257–261, 343–347, 357–359, 605; То же, 2015. С. 463–467; Прп. Серафим Саровский и Дивеевская обитель. М., 2011. С. 329, 339–341, 345, 346, 353.

Свящ. Георгий Павлович

МА́РФА Степановна Коврова (1887, дер. Галыгино Егорьевского у. Рязанской губ.— 16.03.1938, полигон Бутово Московской обл.), прмц. (пам. 3 марта, в Соборе новомучеников, в Бутове пострадавших, и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), послушница. Из крестьянской семьи. Образование получила в сельской школе. В 1913 г. поступила послушницей в *Александро-Мариинский женский монастырь* близ г. Егорьевска Рязанской губ. и подвизалась там 8 лет, до закрытия обители. В 1921 г. М. поселилась в с. Ильмяни Егорьевского у. и стала помощницей при Покровской ц.

Весной 1931 г. М. была арестована вместе с монахинями и послушницами Александро-Мариинского мон-ря, проживавшими в том же селе, и заключена в рязанскую тюрьму.

Рака с мощами прп. Марфы (Милюковой) (ц. Рождества Богородицы Серафимо-Дивеевского мон-ря). Фотография. 2015 г.

В антиколхозной агитации виновной себя не признала, утверждая, что с крестьянами она в разговоры о колхозах не вступала и посещала только сестру. 10 июня 1931 г. Особая тройка при Полномочном представительстве ОГПУ в Московской обл. постановила выслать М. в Казахстан на 5 лет.

Прмц. Марфа (Коврова). Икона. Нач. XXI в. Иконописная мастерская Е. Б. Ильинской

В 1936 г. М. вернулась из ссылки в с. Ильмяни и работала сторожем при храме, помогая священнику. 28 февр. 1938 г., вскоре после ареста священника, М. была также заключена в егорьевскую тюрьму. Отвечая на вопросы следователя, она сказала, что недовольна мероприятиями советской власти, связанными с арестами священников и гонениями на Церковь, но с антисоветскими разговорами она по деревням не ходила, «разговоры если и вели, то только в церковной сторожке».

9 марта 1938 г. Особой тройкой при УНКВД по Московской обл. М. была приговорена к расстрелу и перевезена в Таганскую тюрьму в Москве. Расстреляна 16 марта 1938 г. и погребена в безвестной общей могиле на полигоне Бутово под Москвой. Имя М. включено в Собор новомучеников и исповедников Церкви Русской определением Свящ. Синода РПЦ от 17 июля 2006 г.

Арх.: ГАРФ. Ф. 10035. Д. П–75770; Д. 23171.
Лит.: Мартиролог «Бутово». С. 160.

Игум. Дамаскин (Орловский)

МА́РФА (Марфа Тимофеевна Тестова; 1883, дер. Арга Темниковского у. Тамбовской губ.– 26.04.1941, Спасское отд-ние Карлага), прмц. (пам. 13 апр., в Соборе Нижегородских святых, в Соборе Дивеевских святых и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), мон. Из крестьянской семьи. В 1914 г. поступила в *Серафимов Дивеевский во имя Святой Троицы женский монастырь* Нижегородской губ., где подвизалась ее родная сестра прмц. *Пелагия (Тестова)*. Приняла постриг с сохранением мирского имени.

Прмц. Марфа (Тестова) Дивеевская. Икона. Нач. XXI в. (Серафимо-Дивеевский мон-рь)

С 1918 г. мон-рь существовал как трудовая артель. В 1919 г. М. была арестована и приговорена к 3 годам лишения свободы за отказ от назначенных властями полевых работ, однако в том же году приговор был отменен. В 1927 г. сестры вынуждены были покинуть обитель и переселиться в окрестные деревни. М. вместе с одной из монахинь жила в с. Развилье Семёновского у. Нижегородской губ. и трудилась при храме. 18 нояб. 1937 г. она была арестована и заключена в нижегородскую тюрьму. М. обвинили в «систематической контрреволюционной агитации, направленной на дискредитацию советского правительства и коммунистической партии». Виновной себя не признала. 13 дек. 1937 г. Особая тройка НКВД по Горьковской обл. приговорила М. к 8 годам ИТЛ. 3 мая 1938 г. она прибыла в одно из отд-ний Карлага и была отправлена на общие работы. Лагерные условия и тяжелая работа оказались для нее непосильными, медицинская комиссия признала ее инвалидом, и она была отправлена в больницу при Спасском отд-нии Карлага. 26 апр. 1941 г. М. скончалась в лагерной больнице и в тот же день была погребена на местном кладбище. Имя М. включено в Собор новомучеников и исповедников Церкви Русской определением Свящ. Синода РПЦ от 7 окт. 2002 г.

Арх.: ГАНО. Ф. 2209. Оп. 3. Д. 3998; Арх. Центра правовой статистики и информации при прокуратуре Карагандинской обл. респ. Казахстан. Д. 165355.
Лит.: ЖНИР. Апр. С. 148–149.

Игум. Дамаскин (Орловский)

МА́РФА, мц. (пам. копт. 22 апр.) — см. в ст. *Виктор,* мч. (пам. копт. 22 апр.).

МА́РФА, мц. (пам. 6 июля) — см. в ст. *Марин (Марий), Марфа, Авдифакс и Аввакум,* мученики.

МА́РФА, мц. (пам. греч. 26 сент., 9 июня) — см. в ст. *Фекла, Мариамна, Мария, Марфа, Еннафа,* мученицы Персидские.

МА́РФА Ивановна Дударенко (1885, Зеньковский у. Полтавской губ.– 1942, Акмолинское отд-ние Карагандинского ИТЛ (Карлага)), мц. (пам. в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской). Из крестьянской семьи. Арестована в 1939 г. по обвинению в антисоветской агитации и приговорена к 3 годам ИТЛ. Была отправлена в Акмолинское отделение Карлага НКВД в Казахстане. В апр. 1942 г. была арестована в лагере вместе с группой заключенных. Все они были обвинены в том, что, «будучи враждебно настроенными к советской власти на протяжении всего времени, начиная с июня 1941 г., проводили контрреволюционную деятельность среди заключенных, направленную против советского строя, были организаторами в проведении антисоветской агитации; прикрываясь религиозными убеждениями... умышленно в контрреволюционных целях не выходили на работу». М. виновной себя не признала. 20 апр. 1942 г. Судебной коллегией по уголовным делам Карагандинского облсуда в Акмолинском отделении Карлага приговорена к расстрелу вместе с прмц. мон. *Евдокией (Андриановой),* мученицами *Наталией Копытиной, Наталией Карих, Акилиной Дубовской, Александрой Смоляковой, Анной Водолановой, Ириной Гуменюк, Ксенией Радунь, Домной Васильковой, Татианой Кушнир.* Расстреляна и погребена в безвестной общей могиле. М. прославлена Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: Архив Центра Правовой Статистики и Информации при Обл. Прокуратуре г. Караганды. Д. 152481.
Лит.: ЖНИР: Янв. С. 507–518.

МА́РФА [греч. Μάρθα] († 551), прав. (пам. 4 июля; пам. визант. и древнерус. 5 июля, 23, 24, 25 мая), мать прп. *Симеона Столпника (Младшего) Дивногорца.* Почитание М. сложилось не под влиянием святости ее сына, а стало результатом ее собственной духовной жизни. При этом в описании благочестивой жизни М. в миру нет никаких аскетических крайностей, хотя она искренне стремилась угодить Богу. Особую роль в жизни М. сыграло покровительство св. Иоанна Предтечи, неоднократно являвшегося ей в видениях. Житие М. (BHG, N 1174) лишь бегло касается раннего этапа ее жизни и посвящено гл. обр. событиям, предшествующим ее кончине, затем описаны перенесение ее мощей из Антиохии на Дивную гору и чудеса при гробе святой. Поскольку Житие М. было написано немного позже Жития прп. Симеона (BHG, N 1689), то, возможно, это было сделано преднамеренно, т. к. сведения о происхождении М., ее вступлении в брак, чудесном предвозвещении о рождении сына и его воспитании уже были подробно изложены в Житии прп. Симеона. Считается, что автором Жития М. был один из учеников прп. Симеона.

М. происходила из Антиохии, из благочестивой христ. семьи. Ее родители захотели выдать дочь замуж за юношу Иоанна из Эдессы, но она, желая вести девственную жизнь, не соглашалась вступать в брак. М. пошла в ц. св. Иоанна Предтечи в пригороде Антиохии и горячо молилась Господу, прося устроить все так, как было бы спасительнее для нее. М. было видение, в к-ром ей велено было подчиниться родителям и вступить в брак. Выйдя замуж, М. стала образцовой супругой. Она часто приходила в ц. св. Иоанна Предтечи и молилась о рождении сына, которого хотела посвятить служению Богу. Однажды во сне М. явился св. Иоанн

Предтеча и сказал, что ее молитва услышана и она родит великого подвижника Симеона. В знак благоволения Божия св. Иоанн Предтеча дал М. кадило с благовонием. Проснувшись, она увидела в руке кадило, от к-рого исходило «неизреченное благоухание».

Рожденный М. младенец вкушал молоко лишь из правой груди матери, а в те дни, когда М. ела мясную пищу или пила вино, вовсе отказывался от молока. М. с большим вниманием воспитывала сына, «как священный сосуд, предназначенный для служения Богу». Когда Симеону шел 6-й год, во время сильного землетрясения в Антиохии (526) погиб его отец. Вскоре М. имела видение о будущем сына: во сне ей показалось, что она получила крылья и поднялась на высоту, вознося отрока в дар Господу.

Когда Симеон удалился в мон-рь, М. посвятила свою жизнь Господу: посещала церковные службы, причащалась, постилась и усердно молилась дома. Она раздавала милостыню, помогала больным, жертвовала погребальные и крещальные одежды, к-рые сама шила. М. была кротка, смиренна и незлобива, никто никогда не видел ее гневающейся, спорящей или печальной. Она избегала празднословия и любила молчание, т. к. оно приучает ум к богомыслию. Была миротворицей, увещательницей грешников и являлась примером праведной жизни (ActaSS. Mai. T. 5. P. 405).

Когда прп. Симеон подвизался на столпе на Дивной горе, М. приходила навестить сына. Нередко она просила его оказать заступничество страждущему народу Антиохии (во время эпидемии чумы в 542 г., во время землетрясения 551 г.). Видя при столпе прп. Симеона исцеления больных, М. не превозносилась, а молила Господа, чтобы враг рода человеческого не уловил ее сына в сети гордыни и просила прп. Симеона воздавать хвалу Богу, совершающему чудеса через своего немощного раба.

Грядущая кончина М. была открыта в видениях прп. Симеону, одному из его учеников, и ей самой. За 3 месяца и за неск. дней до смерти М. навестила сына и рассказала ему о Божественных откровениях, бывших ей в течение жизни, а также о своих трудах и подвигах, тайно соделанных для прославления имени Божия. Ночь с субботы на воскресенье она провела в мон-ре; во сне М. была восхищена на небеса, где Богоматерь показала ей дивную пресветлую палату, приготовленную для нее прп. Симеоном. Когда наступило утро, М. причастилась. Весь воскресный день и последовавшую за ним ночь она вела богодухновенные беседы с сыном или в слезах молилась Богу. В понедельник, дав благословение прп. Симеону и его ученикам, она отправилась в обратный путь и через несколько дней, 5 июля, скончалась (ActaSS. Mai. T. 5. P. 413). М. завещала, чтобы ее похоронили вместе со странниками и нищими, но прп. Симеон велел перенести тело матери на Дивную гору. Жители Антиохии устроили М. торжественные проводы. Молодой человек по имени Сергий, сын почетного гражданина Антония, посмеявшийся над усердием антиохийцев, желавших нести ковчег с телом М. на плечах и прикоснуться к нему, тотчас тяжело заболел. Он раскаялся, родители отвезли его на Дивную гору, и там, помолившись при гробе М., Сергий исцелился.

После принесения тела М. в обитель прп. Симеона святая до ее погребения явилась в светлой одежде и с сияющим лицом 2 ученикам. Она сказала, что Господь сопричислил ее не к мертвым, а к живым и она пришла помогать им бороться с диаволом, чтобы, победив его, они получили жизнь вечную. В субботу на погребение М. собрались народ и священнослужители из окрестных деревень и селений. Они заметили, что тело святой не имело никаких признаков разложения.

Прп. Симеон велел похоронить тело М. справа от церкви, рядом со столпом. На следующий день после похорон церковному чтецу Иоанну явилась во сне М., с сиянием на лице восходившая по лестнице на столп к прп. Симеону, а над ее гробом он увидел херувимскую колесницу, запряженную шестикрылыми животными.

После погребения М. братия возжигала над ее гробницей лампаду, но спустя нек-рое время стали забывать об этом. Прп. Симеон не напоминал им о лампаде, чтобы ученики не упрекали его в безмерном почитании матери. В то время эконом обители заболел дизентерией и находился почти при смерти. Ему явилась М. и сказала, что не нуждается в светильнике, но братия возжигает его для собственного спасения, побуждая ее к ходатайству за них перед Господом. Святая коснулась эконома частицей животворящего Тела Христова, к-рую держала в правой руке, и тот сразу же выздоровел. В благодарность эконом устроил так, чтобы перед гробницей М. горел неугасимый светильник (ActaSS. Mai. T. 5. P. 418). При гробе святой совершалось множество исцелений. Она явилась прп. Симеону и велела перезахоронить ее в юж. приделе церкви. Позднее здесь был погребен и прп. Симеон.

Согласно Житию, М. преставилась 5 июля, однако во мн. календарях ее память указана под 4 июля. В ряде рукописей память М. отмечается 23, 24 мая или 25 мая, в день преставления ее сына — прп. Симеона Дивногорца.

Краткое Житие М. содержится в визант. Синаксарях (SynCP. Col. 797–800) и в Минологии Василия II (PG. 117. Col. 524) под 5 июля, тогда как в стишных Синаксарях под этой датой приводятся только память М. и посвященное этой святой двустишие (Paris. Coislin. 223, 1301 г.— SynCP. Col. 799–800). Только в стишных Синаксарях Житие помещено под 25 мая (Paris. Coislin. 223, 1301 г.— SynCP. Col. 707–709). Под 4 июля Житие М. включено в «Синаксарист» прп. Никодима Святогорца (*Νικόδημος.* Συναξαριστής. 1998[4]. Т. 6. Σ. 27–28).

На славянский язык Житие М. (BHG, N 1174) переведено не было, в нестишной Пролог краткое Житие было включено под 5 июля (*Павлова Р., Желязкова В.* Станиславов (Лесновски) Пролог от 1330 г. Велико Търново, 1999. С. 280–281), а в стишные Прологи — под 25 мая (*Петков, Спасова.* Стиш. Пролог. 2013. Т. 9. С. 63–64). В ВМЧ вошли оба Жития: под 4 июля из стишного Пролога, под 5 июля — из нестишного (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 297, 298 (2-я паг.)). Свт. *Димитрий Ростовский* перевел для своих Четьих-Миней греческое Житие М. (BHG, N 1174) и поместил его под 4 июля (*Димитрий (Туптало), свт.* Книга житий святых. К., 1764. Кн. 4. Л. 239 об.— 242 об.). Его пересказ содержится в «Житиях святых, на русском языке изложенных по руководству Четьих Миней свт. Димитрия Ростовского» (ЖСв. Июль. С. 72–82).

Ист.: ActaSS. Mai. T. 5. P. 403–431; *Ven P., van den.* La Vie ancienne de S. Syméon stylite le jeune. Brux., 1962. Vol. 1. P. 1–224; 1970. Vol. 2. P. 255–316. (SH; 32).
Лит.: ActaSS. Mai. T. 5. P. 402–403; *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 154–156, 200–201; Т. 3. С. 253; *Janin R.* Marta, madre di s. Simeone stilita il Giovane, santa // BiblSS. Vol. 8. P. 1202; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 294; *Μακάρ. Σιμων.* Νέος Συναξ. 2008. Т. 11. Σ. 46–47.

О. В. Л.

Иконография. К древнейшим памятникам с изображением М. следует отнести паломнические евлогии (в лит-ре называются образками-энколпионами или жетонами) из мон-ря св. Симеона Младшего Дивногорца, которые изготавливались, по-видимому, в Антиохии. Мать святого и воскрешенный им ученик Конон изображены в длинных одеждах, в молении; они молятся по сторонам столпа прп. Симеона. В X–XI вв. композиция включала также фигуры парящих ангелов и развернутую надпись-легенду (экземпляры из свинца в ГЭ, в Гос. музеях Берлина, в Музее искусств в Кливленде); известен железный перстень с таким же сюжетом (X–XI вв., ГЭ).

В визант. искусстве образ М. встречается в минейных циклах под 5 июля. Как М. может быть атрибутирован поясной портрет женщины в лиловом платье и мафории рядом с прп. Лампадом Иринопольским в правом нижнем из клейм 4-частной миниатюры из лицевого Минология деспота Димитрия Палеолога (Bodl. gr. theol. f. 1. Fol. 46 r, 1322–1341 гг.); в росписи ц. вмч. Георгия в Старо-Нагоричино (1317–1318) в центральном нефе на юж. стене она представлена в виде полуфигуры рядом со святыми, чья память отмечается в тот же день: свт. Феодором, Киринейским еп., и мц. Киприллой, прп. Лампадом Иринопольским. М. облачена в длинный плащ с застежкой на груди, ее голова повязана длинным платом наподобие араб. чалмы, в руке крест. В росписи притвора церкви в Печской Патриархии (1561) ее изображение сопровождает подпись, в которой она названа матерью св. Симеона Столпника Дивногорца.

Внимание к М. проявили составители и иллюстраторы древнерус. лицевой рукописи Жития прп. Сергия Радонежского (РГБ. Ф. 304 III № 21 (8663). Л. 32, кон. XVI в.). Ей посвящены 3 эпизода, комментирующие текст о рождении прп. Симеона «по обещанию» и демонстрирующие отказ святого во младенчестве от материнского молока в постные дни. М. облачена в платье с длинными рукавами (дважды — розовое, один раз — синее), зеленый плащ и белый плат; ее изображение напоминает о таких иконографических изводах, как Зачатие и Рождество Пресв. Богородицы.

В Строгановском иконописном подлиннике образ святой соответствует типу жены преклонных лет: она в закрытом платье, плаще, на голове убор в виде плата, повязанного поверх камилавки; он напоминает изображение на минейной июльской иконе (нач. XVII в., ЦАК МДА): на М. желтое платье, коричневый плащ, зеленый плат на голове. В сводном подлиннике она названа преподобной, как и прп. Евдокия, цвет рясы — зеленый «дичь», молитвенно сложены руки. В предписаниях В. Д. Фартусова сказано, что она «старица типа сирийского, очень худа, скромна», ее одежду составляют туника, епанча, головное покрывало. На иконе «Ап. Филипп, прп. Марфа и вмц. Екатерина» из ц. Св. Троицы на Пятницком кладбище в Москве (ок. 1835) М. в центре, на ней фиолетовое одеяние и темный, почти черный мафорий; она может быть облачена в черные монашеские одежды, как, напр., на иконе с прп. Петром Афонским (нач. XX в.).

Лит.: *Мијовић.* Менолог. С. 281, 373. Ил. 106; *Залесская В. Н.* Свинцовый медальон с изображением Симеона Столпника // Сообщения ГЭ. Л., 1972. Вып. 34. С. 15–17; *Verdier Ph.* A Medallion of Saint Simeon the Yonger // Bulletin of The Cleveland Museum of Art. 1980. Vol. 67. N 1. P. 171; *Vikan G.* Byzantine Pilgrimage Art. Wash., 1982. P. 30, 31, 34, 37, 40; *Красилин М. М.* Памятники искусства XVII–XX в. в немузейных собраниях Москвы: Троицкая ц. на Пятницком кладбище: Кат.-2 // Художественное наследие: Хранение, исследование, реставрация: Сб. ст. М., 1990. С. 134. Кат. 10; BiblSS. Vol. 8. Col. 1202; LCI. Bd. 7. Col. 568; Христиане на Востоке: искусство мелькитов и инославных христиан: Кат. выст. СПб., 1998. С. 15, 46. Кат. 54–55; *Большаков.* Подлинник иконописный. С. 4; *Фартусов.* Руководство к писанию икон. С. 334; Glory of Byzantium.: Cat. of Exhib. N. Y., 1997. Cat. 255. P. 385–386.

М. А. М.

МА́РФА, св. Каппадокийская (пам. 1 сент.) — см. в ст. *Симеон Столпник (Старший),* прп. Антиохийский.

МА́РФА (в миру Романова Ксения Иоанновна; † 26.01.1631), царица-инокиня, мать царя Михаила Федоровича — см. в ст. *Михаил Федорович.*

МА́РФА И МАРИ́Я [греч. Μάρθα καὶ Μαρία; лат.: Martha et Maria], праведные, сестры прав. *Лазаря* из Вифании, ученицы Господа Иисуса Христа (пам. в *Жен-мироносиц Неделю;* пам. греч. 4 июня; пам. зап. 29 июля).

В Евангелиях сестры представлены через отсылки друг к другу (Лк 10. 38–39; Ин 11. 1). По всей видимости, они были достаточно известны как читателям Евангелий, так и членам раннехрист. общины, и не было необходимости идентифицировать их, указывая на их брата Лазаря (*Бокэм.* 2015. С. 266–267). Очевидно, Марфа была старшей в семье: в Лк 10. 38 говорится о доме М. (букв.: ὑπεδέξατο αὐτόν — «владела им»), она упоминается раньше сестры (так же, как и в Ин 11. 19, 12. 2–3). Скорее всего М. и М. относились к числу состоятельных женщин, которые поддерживали своими средствами раннехрист. общину. Их дом был поблизости от Иерусалима, и они могли дать приют Спасителю и Его ученикам. Сестры стали любимыми ученицами Господа (Ин 11. 5).

Праведные Марфа и Мария. Икона. 1909 г. Худож. М. В. Нестеров (Покровский собор Марфо-Мариинской обители)

Впервые о пребывании Спасителя в доме сестер говорится в Лк 10. 38–42, где их история помещена между притчей о добром самарянине (Лк 10. 25–37) и молитвой Господней (Лк 11. 1–4), что позволяет рассматривать этот текст как рассказ, обладающий учительным характером (*Witherington.* 1987. P. 100). Согласно Евангелию от Луки, Иисус Христос после беседы с апостолами от 70 пришел в некое селение, где Марфа, у к-рой была сестра по имени Мария, приняла Его в своем доме. В синодальном переводе Лк 10. 40 сказано, что Марфа заботилась о «большом угощении» (περὶ πολλὴν διακονίαν — букв.:

«большом служении»; ср. в Вульгате: frequens ministerium). Глагол «служить» (διακονεῖν) в этом стихе, исходя из контекста его употребления и однокоренных слов в тексте евангелиста Луки (см., напр.: Лк 4. 39; 17. 8; 22. 27; Деян 6. 1–2), означает различную домашнюю работу, включая приготовление еды и устроение трапез (*Nolland.* 2002. P. 603). Марфа, заботясь об угощении для Господа, пожаловалась, что сестра оставила ее одну служить, а сама села у ног Иисуса. Господь в ответ мягко укоряет хозяйку дома, говоря ей: «Ты заботишься и суетишься о многом, а одно только нужно; Мария же избрала благую часть, которая не отнимется от нее» (Лк 10. 42).

Стих Лк 10. 42 содержит многочисленные текстуальные трудности. Так, фраза «одно только нужно» представлена в греческом тексте в 6 различных комбинациях, из которых можно выделить 2 основные. Краткий вариант является самым распространенным и представлен в большинстве переводов этого стиха: ἑνὸς δέ ἐστιν χρεία (букв.— «одно только необходимо»), он считается более древним, оригинальным чтением (встречается в древнейшем папирусе $\mathfrak{P}^{45}$); пространный вариант представлен в ряде важных рукописей и звучит как ὀλίγων δέ χρεία ἐστιν ἢ ἑνὸς (букв.: «необходимое есть в немногом или одном» — *Nestle-Aland.* NTG. S. 194; *Witherington.* 1987. P. 100). Такое же различие присутствует и в лат. переводах (pauca autem necessaria sunt aut unum / unum est necessarium). Греческое выражение «благую часть» (τὴν ἀγαθὴν μερίδα) в первоначальной форме не содержит сравнительных характеристик; букв. перевод греч. оригинала на лат. язык bonum partem присутствует только в отдельных рукописях Вульгаты VIII–IX вв. (Novum Testamentum Domini Nostri Iesu Christi Latine. Oxonii, 1889. Pars. 1: Quattuor Euangelia. P. 383) и в большинстве рукописей старолат. перевода Евангелия (Itala: Das Neue Testament in Altlateinischer Überlieferung nach den Handschriften / Hrsg. A. Julicher. B.; N. Y., 1976². Bd. 3. S. 126). В основной, нормативной версии перевода блж. Иероним Стридонский использует форму в превосходной степени: optimam partem — «лучшую часть». Фразы из этого отрывка («лучшая часть», слав.: «единое на потребу») через переводы и толкования христ.

Воскрешение Лазаря. Фрагмент эпистилия. 2-я пол. XII в. (мон-рь вмц. Екатерины на Синае)

авторов стали расхожими выражениями во мн. европ. языках (*Constable.* 1998. P. 5).

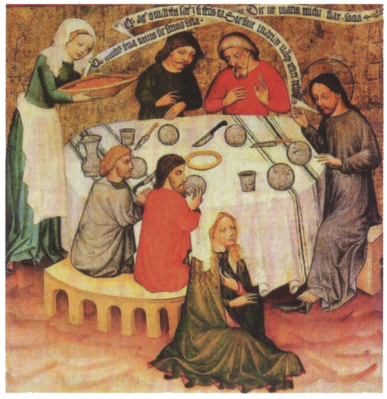
В этом рассказе Марфа играет традиц. роль, присущую женщинам того времени, чьи основные обязанности были связаны с оказанием гостеприимства приходившим в дом; поведение же Марии выходит за общепринятые рамки и получает особенное одобрение со стороны Господа. Поведение Марфы не осуждается: она полна добрых намерений и заботится о благополучии Господа, а не о своем собственном благе. Господь в Своих словах определил иерархию поведения сестер: служение Марфы обладает меньшей значимостью по сравнению с действиями Марии, которая решила внимать словам Господа, тем самым являя собой высший пример преданности Его настоящей ученицы. И хотя рассказ не является притчей, этому тексту наиболее близка притча о сеятеле: семя, упав, «на добрую землю и, взойдя, принесло плод сторичный» (Лк 8. 8). Избрание лучшей части напоминает о необходимости совершать правильный выбор, как это показано в притчах из Евангелия от Луки (Лк 15. 8; 16. 13; 18. 19–22). Слово «часть» находится в широком контексте библейского богословия, напоминая о понятии «удел» в преданиях о распределении земли обетованной (Нав 11. 23), что также может быть аллюзией на эсхатологическую награду, которая ожидает последовавших за Спасителем Его верных учеников (ср.: 1 Петр 2. 9 — *Bovon.* 1999. S. 108).

Иначе описаны 2 сцены посещения Иисусом М. и М. в Евангелии от Иоанна, при этом добавляется неск. важных подробностей. Так, напр., селение, где жили сестры, названо Вифанией. Кроме того, хотя Мария в этом Евангелии упоминается более часто (она упоминается первой, как та женщина, «которая помазала Господа миром» (Ин 11. 1–2)), однако роль Марфы, верной ученицы Спасителя, не менее значима (Ин 11. 20–27). В 1-й сцене М. и М. предстают перед Христом во время воскрешения Лазаря. Получив от сестер весть о болезни их брата, Спаситель спустя нек-рое время пришел в Вифанию. К тому времени Лазарь уже умер, и мн. иудеи приходили утешать сестер в их скорби (Ин 11. 19). Навстречу Господу первой поспешила скорбящая Марфа со словами: «Господи! если бы Ты был здесь, не умер бы брат мой» (Ин 11. 21). Марфа уже верила, согласно распространенным представлениям того времени (ср.: Иов 19. 25; Иез 37. 1–14), что ее брат Лазарь будет участвовать в воскресении мертвых в последний день (Ин 11. 24 — *Barrett.* 1978. P. 395; *Witherington.* 1987. P. 105), но она никак не ожидала, что Господь способен вернуть к жизни ее брата прямо сейчас. После диалога со Спасителем и Его повторного вопроса, призванного пробудить в ней веру, Марфа первой исповедует Спасителя Сыном Божиим — как Того, в чьей власти находятся воскресение и жизнь (Ин 11. 25–27). Это исповедание веры Марфой оказывается более полным по своей форме («Ты Христос, Сын Божий, грядущий в мир»), нежели исповедание ап. Петра («Ты Христос, Сын Бога живого» — Ин 6. 69), тем самым показана возможность женщинам познать тайны веры и стать подлинными носителями благой вести (ср.: Ин 4. 21–26). В отличие от текста Евангелия от Луки в рассказе ап. Иоанна Марфа становится главным участником вероучительного разговора с Господом, в то время как Мария остается дома. Прежде молчаливая Марфа вступает в диалог с Господом, а внимающая Его Слову Мария, как видно из дальнейшего повествования, теперь проявляет попечение о Его теле (Ин 12. 2–7). Это временное смешение ролей сестер как бы уравновешивает их уже известное ранее различие и представляет загадку для исследователей, возможно демонстрируя тем самым свободу и взаимозаменяемость различных форм христ. служения (*Witherington.* 1987. P. 112; *Beasley-Murray.* 1999. P. 185).

Марфа «пошла и тайно позвала Марию», называя Спасителя Учителем (Ин 11. 28; ср.: Ин 20. 16); ее сестра также подошла к Иисусу вся в слезах и, упав к Его ногам, произнесла те же слова: «Господи, если бы Ты был здесь, не умер бы брат мой» (Ин 11. 32). Мария проявляет большее благоговение, чем ее сестра, но повтор тех же слов, очевидно, призван подчеркнуть схожесть веры в божественную силу Спасителя и преданность Ему обеих женщин (*Barrett.* 1978. P. 398). Видя родных и близких Лазаря плачущими, Иисус Сам восскорбел духом и прослезился (Ин 11. 33–35). Когда Спаситель и сестры подошли к гробу, Марфа вновь засомневалась в возможности Его воскресить брата и обратилась к Иисусу: «Господи! уже смердит; ибо четыре дня, как он во гробе!» (Ин 11. 39). В ответ Господь вновь призывает ее верить и на глазах сестер воскрешает их умершего брата, тем самым являя Свою власть над жизнью и смертью (Ин 11. 40 сл.).

Другое посещение дома сестер произошло за 6 дней до праздника иудейской пасхи, когда Господь вновь пришел в Вифанию, чтобы принять участие в трапезе, приготовленной для Него в доме Симона прокаженного, «и Лазарь был одним из возлежавших с Ним» (Ин 12. 1–2 сл.). Описание вечери несколько напоминает рассказ о сестрах в Евангелии от Луки: Марфа так же прислуживает за трапезой (Ин 12. 2), Мария, сидя у ног Христа, взяла «фунт нардового чистого драгоценного мира, помазала ноги Иисуса и отерла волосами своими ноги Его; и дом наполнился благоуханием от мира» (Ин 12. 3). Действия Марии служат выражением любви и преданности Иисусу и вызваны предчувствием Его смертного часа. Поступок Марии возмутил Иуду Искариота, который предлагал вместо трат на дорогое миро раздать эти деньги нищим. На это Господь, зная подлинную мотивацию предателя и оправдывая Марию, придает ее действию значение пророческого предзнаменования Его смерти и погребения: «...оставьте ее; она сберегла это на день погребения Моего. Ибо нищих всегда имеете с собою, а Меня не всегда» (Ин 12. 7–8).

Рассказ Евангелия от Иоанна (Ин 12. 3–8) имеет параллели во всех синоптических Евангелиях (Мф 26. 6–13; Мк 14. 3–9; Лк 7. 37–50), где также говорится о помазании Иисуса миром за трапезой. Общим в этих рассказах является то, что помазание изображено как акт преданности и любви к Спасителю. В рассказе евангелистов Матфея и Марка также указано место действия, где происходит событие — дом Симона прокаженного, но помазание совершает не названная по имени женщина, к-рая возлила миро на голову Иисуса (Мф 26. 7; Мк 14. 3), а не на Его ноги, как в Евангелии от Иоанна (Ин 12. 3). Упоминание о Лазаре, присутствующем при помазании, встречается только в Ин 12. 2. Упрек со стороны Иуды есть только в тексте Иоанна, в Евангелии от Марка он вложен в уста негодующих «некоторых» (Мк 14. 4), в Евангелии от Матфея — в уста «учеников» (Мф 26. 8). Во всех текстах Иисус Христос подчеркивает особенный, сакральный характер действия этого помазания (Мф 26. 13; Мк 14. 9; Ин 12. 7). Существует неск. т. зр. по поводу этих расхождений. Считается, что в рассказе из Евангелия от Иоанна используются повествования Матфея и Марка (*Barrett.* 1978. P. 408–411) или он представляет собой независимую от синоптиков традицию (*Witherington.* 1987. P. 112). Несмотря на отличия в деталях, евангелисты Матфей, Марк и Иоанн в целом более или менее единодушны в своих версиях, так что, судя по контексту, речь идет об одном и том же событии, т. е. о помазании Христа Марией. Несколько особняком в традиции историй о помазании стоит рассказ из Евангелия от Луки: в отличие от остальных Евангелий его действие происходит не в Вифании, а в доме фарисея Симона в Галилее и отнесено к раннему периоду служения Иисуса (когда св. Иоанн Креститель был еще заключен в темницу — Лк 7. 22). Только евангелист Лука именует грешницей эту безымянную женщину, к-рая плача помазала ноги Иисусу миром и отерла их своими волосами и целовала их (Лк 7. 37). Лишь 2 детали из этого рассказа: имя хозяина дома Симон и помазание ног Спасителя — дают основание для отождествления этой женщины с Марией. Тем не менее, учитывая распространенность имени Симон в НЗ, ничто не мешает рассматривать имя хозяина дома как совпадение, а образ Марии, представленный в др. стихах Евангелия от Луки, весьма сложно соотнести с грешницей. Кроме того, основная цель этого события состоит в научении фарисея Симона величию силы прощения (Лк 7. 47), что противоречит содержанию других рассказов (*Witherington.* 1987. P. 110). Именно поэтому большинство комментаторов считают, что у евангелиста Луки представлено др. событие, тем самым допуская, что было 2 случая помазания Иисуса в Его земной жизни: одно было совершено раскаявшейся грешницей из Галилеи, а 2-е — Марией из Вифании (*Beasley-Murray.* 1999. P. 205; *Nolland.* 2002. P. 354; *Bovon.* 1989. S. 399; *Witherington.* 1987. P. 111).



Иисус Христос в доме Марфы и Марии. Фрагмент триптиха. Ок. 1430 г. (Национальный музей, Варшава)

По поводу согласования этих рассказов не было единого мнения и у раннехрист. экзегетов. Так, именование «грешница» в Лк 7. 37 позволило отдельным средневековым западным толкователям отождествить всех женщин в этих рассказах с *Марией Магдалиной.* Свт. *Григорий I Великий* называет грешницу, после многих прегрешений припавшую к ногам Спасителя, Марией Магдалиной (*Greg. Magn.* In Ezech. 1. 8. 2 // CCSL. Vol. 142. P. 102; Ibid. 2. 8. 21 // Ibid. P. 352) и отождествляет ее с Марией, сестрой Лазаря (*Idem.* In Evang. 33. 1; ср.: Ibid. 25. 10). Это же отождествление есть у Беды Достопочтенного (*Beda.* In Cant. Cantic. III 4. 10 // CCSL. Vol. 119b. P. 259; *Idem.* In Luc. 7. 36–39 // CCSL. Vol. 120. P. 166–167). Блж. Августин, с одной стороны, говорит, что во всех сообщениях евангелистов о помазании Спасителя в Вифании речь идет об одной и той же женщине — Марии, сестре Лазаря; помазание же неизвестной женщиной в доме Симона представляет собой др. событие.

Он также не видит противоречий в том, что «Матфей и Марк говорят, что миром была помазана глава Господа, а Иоанн — ноги Его» (*Aug.* De cons. evang. 79. 154–156). Но в др. своем толковании он отождествляет Марию, сестру Лазаря, с анонимной грешницей (*Idem.* In Ioan. 49. 3. 4). С др. стороны, уже Ориген полагал, что умащение Спасителя миром Марией и безымянной грешницей — это 2 разных события с 2 персонажами (*Orig.* Cant. Cantic. 1. 4; 2. 2). Такое же различение характерно и для свт. Иоанна Златоуста (*Ioan. Chrysost.* In Ioan. 62. 1).

В экзегезе древней Церкви. Основные направления раннехристианской интерпретации были связа-

Праведные Мария и Марфа. Витраж ц. ап. Фомы в Киллингхолле, Великобритания. Нач. XX в.

ны с попыткой рассмотреть евангельский рассказ о М. и М. как иносказательную притчу, содержащую основы для формирования учения о 2 формах духовной жизни. Для древних комментаторов за всеми поступками и словами М. и М. был сокрыт глубокий смысл; объясняя суть образов сестер, они подчеркивали в их поведении некие актуальные для духовной жизни истины. Их образы стали указывать на 2 способа молитвы, 2 периода истории, 2 типа служения, в то же время предупреждая против крайних форм основных типов благочестия — чрезмерной озабоченности материальными вещами и созерцания, превращающегося в праздное времяпрепровождение.

Первая попытка интерпретации образа сестер как 2 подходов к духовной жизни встречается среди представителей александрийской богословской традиции. Уже Климент Александрийский, опираясь на историю М. и М., истолковывал др. евангельский текст — о призвании богатого юноши (Мф 19. 16–26). Юноше не хватило сил, чтобы обратить свою волю к достижению того совершенства, которое было показано Христом в обращенных к Марии словах о «благой части» (Лк 10. 42). Он оказался слабым и не смог усовершенствовать свою жизнь, рассеяв, подобно Марфе, силы своей души в многочисленных хлопотах и заботах о мирском (*Clem. Alex.* Quis div. salv. 10).

Ориген в одном из сохранившихся фрагментов «Гомилий на Евангелие от Луки» первым отождествил Марфу с действием (πρᾶξις) и практической жизнью, а Марию — с созерцанием (θεωρία) и умозрительной жизнью. По его мнению, Марфа воспринимала Слово Господа больше плотским способом (σωματικώτερον), Мария же, находясь у ног Спасителя, слушала Его и постигала Его слова духовным образом (πνευματικῶς). При этом Ориген не обособлял и не противопоставлял друг другу эти формы духовной жизни, он утверждал, что созерцание должно следовать за научением и нравственным увещеванием, заключая в итоге, что «действие и созерцание не существуют друг без друга». Он также рассматривает Марфу в качестве прообраза обращенных из иудеев, которые приняли Христа на своей земле и которые совершают свое служение, руководствуясь буквой закона, а Марию — в качестве символа Церкви из язычников, которые, будучи отделены от иудеев, избрали сразу благую часть духовного закона (*Orig.* Fragm. in Luc. 39 [72] // *Origenes* Werke. Bd. 9. S. 251–252).

Представленный в комментарии Оригена экзегетический принцип истолкования М. и. М. оказал существенное влияние на всю патристическую традицию интерпретации образа двух св. сестер. Особое влияние этот пример истолкования оказал на монашескую традицию, где наглядно проявились 2 тенденции понимания образов М. и М. С одной стороны, среди аскетических трудов можно встретить тенденцию (временами ригористическую), противопоставляющую пути М. и М., с др. стороны, в трудах отдельных авторов ставится акцент на истолковании их образов как взаимодополняющих. В анонимном сир. аскетическом трактате IV–V вв. Liber graduum (Книга ступеней), содержащем черты *манихейства* и мессалианства (см. ст. *Мессалиане*), Мария отождествлялась с совершенной, обладающей большим даром святой, к-рая проводила жизнь в бедности и целомудрии, а Марфа – с праведной, получившей меньший дар, живущей по заповедям в миру (Liber Graduum. 3. 13 // PS. Vol. 3. Col. 71–75). Евагрий Понтийский усматривает в истории М. и М. средство для достижения «трофеев безмолвия» (τροπαία τῆς ἡσυχίας): обращенный Господом к Марфе укор (Лк 10. 41) служит примером того, что подвижник должен отсекать любые помыслы об изысканных яствах, даже при необходимости совершать дела страннолюбия, поскольку по примеру Марии ему прежде всего надо сосредоточиться на самом главном — слушании Слова Божия (*Evagr.* Rer. monach. rat. 3 // PG. 40. Col. 1253). Сходным образом и прп. Нил Синайский рассматривал историю М. и М. как повеление следовать представленному в образе Марии стремлению к благочестию, доставляющему пользу душе, и избегать плотского служения, приводящего к напрасному беспокойству, символизируемому Марфой (*Nil.* De monachorum praestantia. 16 // PG. 79. Col. 1080). Западносир. богослов еп. Филоксен Иерапольский (VI в.) полагал, что служение М. и М. символически указывает на 2 образа служения апостолов: телесный, когда они присоединились к Христу, и духовный, когда они, отвергнув этот мир, научились служить через исповедание благой вести (*Philoxene de Mabboug.* Homelies. 8. P. 235–236 // SC. Vol. 44. P. 230–231). С другой стороны, прп. Иоанн Кассиан Римлянин утверждал, что в лице М. и М. показано, что «главное... и неизменное назначение сердца должно состоять в том, чтобы дух всегда прилеплялся к божественным предметам и к Богу, а все прочее, не имеющее отношения к этому, хотя бы и казалось великим, следует считать вторым или низшим, или даже вредным» (*Ioan. Cassian.* Collat. I 8) и что «главное благо Господь устанавливает в одном божественном созерцании» (Ibidem). Кассиан отвергал радикальную дихотомию и противопоставление этих путей, он определил их иерархию, показывая не-

обходимость совершения благочестивых деяний в аскетическом труде. Отмечая святость служения Марфы, занимающейся благочестивым делом, он также полагал, что ее добродетель является второстепенной, поскольку добродетель гостеприимства занимает более низкую ступень по сравнению с избранным Марией созерцанием Бога, которое есть совершенное блаженство. Господь не укорил Марфу, но, хваля Марию, показал, что считает служение младшей сестры ниже призвания старшей. Телесное служение, символизируемое Марфой, не может постоянно пребывать с человеком, а служение Марии никогда не закончится. По его мнению, «все заслуги святости, хотя не только для настоящей жизни хороши и полезны, но и вечное блаженство приобретают, однако если сравнить их с заслугами божественного созерцания, то они окажутся маловажными» (Ibid. XXIII 3). Кроме того, в сказаниях о жизни егип. монахов, в т. н. Apophthegmata Patrum (IV–VI вв.), основное содержание евангельского сказания о М. и М. применительно к повседневной жизни отцов-пустынников приобретает ироничный оттенок. К старцу Силуану, подвизавшемуся на Синайской горе, приходит некий брат, который, взыскуя монашеского подвига, не работает вместе с остальными братьями, но, цитируя Лк 10. 42, остается в келье для духовного совершенствования и чтения. В назначенный час трапезы брат, не получив на нее приглашения, с удивлением спрашивает об этом старца, к-рый ему отвечает: «...мы, как плотские люди, хотим есть. А ты человек духовный... избрал благую часть и не хочешь вкушать плотской пищи». Пристыженный Силуаном брат получает от него следующее назидательное истолкование: «Безусловно, Мария имеет нужду в Марфе, ибо и Мария похваляется (ἐγκωμιάζεται) из-за Марфы» (Apopht. Patr. (Guy). X 99. 1 // SC. Vol. 474. P. 78). Многочисленными аллюзиями на образы М. и М. пронизано творчество отцов Церкви. Так, прп. Роман Сладкопевец в VI в. прославлял монахов, как тех, кто избрали благую часть (τοὺς καλὴν ἐπιλεξαμένους μερίδα) для того, «чтобы любить Христа и пребывать с Ним» (*Romanus Melodus*. Hymnes de Circonstance // SC. Vol. 283. P. 414).

Иисус Христос в доме Марфы и Марии. 70-е гг. XVI в. Худож. Тинторетто (Старая пинакотека, Мюнхен)

Тем не менее отдельные авторы игнорируют распространенную типологию образов М. и М., делая основной акцент на нравственном аспекте этой истории, напр., свт. Василий Великий видит в ней призыв не заботиться усиленно о пропитании странников, избегая излишеств и вкушения изысканных кушаний, поскольку требование простоты и однообразия в пище — основная черта монашеской жизни (*Basil. Magn.* Asceticon (fus.). 20). Прп. Ефрем Сирин, восхваляя действия Марии, утверждал, что любовь Марфы к Господу была сильнее, нежели у ее сестры, поскольку еще до того, как Спаситель пришел к Ним, она уже была готова услужить Ему (*Ephraem Syr.* In Diatess. VIII 15 // SC. Vol. 121. P. 167). Свт. Иоанн Златоуст, очевидно в контексте полемики с мессалианством, обличал тех людей, к-рые, неверно истолковывая слова Ин 6. 26–27, отвергают трудолюбие и тем самым порочат христианство, пребывая в созерцательной праздности. Он ясно разделял попечение, превращающееся в привязанность к земным вещам, и праведный труд, чьи плоды позволяют христианину надлежащим образом заботиться о ближнем. В этом контексте слова упрека, обращенные Иисусом к Марфе, не относятся к занятию делом, а учат правильной организации духовной жизни: чтобы время, отведенное для слушания Слова Божия, не употреблять на плотские дела (*Ioan. Chrysost.* In Ioan. 44. 1). Также свт. Кирилл Александрийский утверждал, что эта евангельская история не должна препятствовать совершению добрых дел в заботе о странниках и нуждающихся. Он специально подчеркивал, что ни в коем случае нельзя считать, что Христос Своими словами осудил Марфу в ее служении, Он лишь упрекнул ее в излишнем попечении о вещах, к-рые не являются необходимыми. Сказанное Христом Марфе имеет отношение и к нам, чтобы мы могли ставить необходимые рамки гостеприимству, к-рое может мешать в познании божественного учения (*Cyr. Alex.* In Luc. 69 // CSCO. Vol. 140. Syr. 70. P. 188–190). В др. толковании свт. Кирилл, согласно оригеновской традиции толкования, считал Марию символом верующих от язычников, а Марфу — от иудеев. При этом слова Спасителя об одном, «что только нужно» (Лк 10. 42), он понимал так: «Для спасения нужны не многие заповеди по букве закона, но немногие по закону любви» (ср.: Мф 22. 40 — *Cyr. Alex.* In Ioan. 11. 6). В др. месте этого комментария свт. Кирилл, ссылаясь на мнение толкователей, говорил о том, что Марфа символизирует деятельную добродетель, а Мария — духовное созерцание. При этом он приводил толкование, согласно к-рому Марфа отождествляется с ветхозаветным Писанием, чьи образы, рассматриваемые в истории духовным способом, украшают трапезу Спасителя. Мария же являет собой евангельское учение, умащающее, как миро ноги Господа, символизирующие Его Божественное домостроительство. Как благовоние, возливаемое Марией, наполнило дом запахом мира, так и учение Христово наполнило всю землю благовонием знания (*Cyr. Alex.* In Ioan. 12. 3). Марфа служит воплощением мн. библейских добродетелей, уподобляясь библейским святым: она «гостеприимна, как авраамитянка, нищелюбива, как Иов, и христолюбива, как Петр». И даже за свое исповедание веры она именуется 2-м ап. Петром. Прообразом Марии, возливающей миро на Спасителя, является в ВЗ патриарх Иаков, помазавший жертвенник в Вефиле (Быт 28. 18). Своими действиями Мария, обретя блаженную пристань спокойствия у ног Спасителя, исполнила сказанное пророками (*Eust. Antioch.* Homilia christologica in Lazarum, Mariam et Martham. 11–12, 18–19 [Sp.]). Сестры, обладая одинаковым чувством преданности Господу,

символизируют душу и плоть, к-рые верующему следует «подружить со Христом», принося Ему в дар свои мысли и дела (*Andr. Caes.* Or. in Lazarum quatriduanum // PG. 97. Col. 985).

Представленная у Оригена интерпретация получила дальнейшее развитие в трудах лат. авторов. Блж. Иероним в письме к Евстохии, посвященном теме хранения девства, замечая, что Марфа «прилежным служением гостеприимства приготовляла угощение Господу и ученикам Его», все же напоминал, что «пусть сестры твои суетятся и ищут, как им принять гостя Христа», и советовал своей собеседнице «стать Марией и предпочитать яствам — учение» (*Hieron.* Ep. 22. 24). Свт. Амвросий Медиоланский в «Комментарии на Луку» стремился преуменьшить различие между образами сестер, рассматривая их как пример того, что «добродетель не принимает только один вид» (*Ambros. Mediol.* In Luc. 7. 85 // CCSL. Vol. 14. P. 241), и утверждал, что «ревностное внимание преизобиловало в одной, деятельное служение — в другой, но рвение к добродетели присутствовало в каждой из них» (*Idem.* 1. 9 // Ibid. P. 11). Об этом говорит и использование им при пересказе Лк 10. 42 прилагательного в сравнительной степени melior вместо optima в превосходной: Мария должна предпочитаться, поскольку она избрала лучшую (meliorem) часть для себя, Марфа же при этом не должна порицаться в своем благом служении (*Ambros. Mediol.* In Luc. 7. 86 // CCSL. Vol. 14. P. 242).

Блж. Августин, обращаясь к толкованию образов М. и М., прежде всего замечает, что обе сестры служили Господу единым сердцем. Определяя разницу между ними, он отмечал, напр., что Марфа стремилась накормить Господа, Мария же была сама питаема Им, слушая Его слово. Христиане должны стремиться к одному идеалу: обращенные к Марии слова «одно только нужно» (Лк 10. 42) он истолковывал в свете апостольского призыва быть едиными в исповедании веры (1 Кор 1. 10; Флп 2. 2). Служение Марфы благословенно и важно, но определяется необходимостью совершения дел по плоти, которые носят преходящий характер. Доля Марии лучше, поскольку она проистекает из любви, к-рая вечна. Говоря об участи Марии, он также использовал чтение melior в Лк 10. 42: то, что она избрала всего лишь лучшую по сравнению с Марфой часть, не означает, что выбор последней плохой (*Aug.* Serm. 103. 2, 3–54; 255. 2). По его мнению, в обращенных к сестрам словах Господь подчеркнул различие между их служениями, не осуждая выбора Марфы, решившей послужить Христу, заботясь о том, чтобы достойно встретить Его. Но в основе дел милосердия, символизируемых Марфой, должно быть служение Христу, предуказанное в образе Марии. Августин определил символически представленные в сестрах 2 образа жизни, употребив термины, ставшие актуальными для всех последующих христ. писателей: настоящая и будущая, временная и вечная жизнь и т. д. Марфа обозначает существующее сейчас, Мария — в будущем. «То, что Марфа сделала,— это мы есть, а то что Мария — является тем, на что мы уповаем». Сама оппозиция между этими 2 формами жизни носит временный характер, обретая свое полное исполнение во Христе (Ibid. 104. 3–4). Характеризуя Марию, он соотносит ее образ, исполненный духовной жажды к питанию небесным хлебом (ср.: Ин 6. 51), со словами из Нагорной проповеди: «Блаженны алчущие и жаждущие правды, ибо они насытятся» (Мф 5. 6 — *Aug.* Serm. 179. 5). Др. прообразами двух путей: деятельной временной жизни и созерцательной надежды на вечную жизнь — для блж. Августина в ВЗ становятся соответственно Лия и Рахиль (*Aug.* Contr. Faust. XXII 52), а среди святых НЗ — ап. Петр и ап. Иоанн (*Idem.* In Ioan. 124. 4–7 // CCSL. Vol. 36. P. 682–688). В др. комментарии он говорит, что Марфа символизирует Церковь, которая действует в настоящем мире, Мария — ту, к-рая будет действовать в будущем веке (*Idem.* Quaestiones Evangeliorum. II 20 // CCSL. Vol. 44b. P. 64). Схожая экклезиологическая интерпретация была представлена у свт. Исидора Севильского, к-рый называл Марфу Церковью «в этой жизни, обретающей Христа в своем сердце и подвизающейся трудом праведности», а Марию — Церковью «будущего века, свободной от всякого труда и покоящейся в полном созерцании премудрости Христа» (*Isid. Hisp.* Allegoriae quaedam Sanctae Scripturae. 207–208 // PL. 83. Col. 124–125). Учение блж. Августина о двух формах жизни получило широкое распространение у позднейших средневековых авторов (см., напр.: *Raban. Maur.* De puritate cordis // PL. 112. Col. 1293).

Христос благословляет прав. Марфу. Миниатюра из Жития св. Марии Магдалины. Ок. 1516–1524 гг. Худож. Г. Ле Батав (Paris. 24955. Fol. 17)

Наиболее полное вслед за блж. Августином раскрытие образов М. и М. в зап. раннесредневек. традиции было представлено в трудах свт. Григория I Великого, к-рый полагал, что Христос восхвалял Марию, но не осуждал Марфу, потому что «достоинства деятельной жизни величественны, но созерцательной жизни — предпочтительнее» (potiora). Избранная Марией часть никогда не отнимется у нее, потому что труды активной жизни уходят с телом, а радости созерцательной жизни приобретают бо́льшую значимость после его смерти. Он также приравнивал образы М. и М. к образам Лии и Рахили (*Greg. Magn.* Moral. VI 37. 60–61). При этом наиболее совершенный пример сочетания действия и созерцания свт. Григорий усматривал во Христе (Ibid. XXXVIII 13. 33). Марфа посвятила себя деятельной жизни посредством внешнего служения, Мария — созерцательной посредством углубления своего сердца в божественное слово. И хотя деятельная жизнь хороша, однако созерцательная лучше, потому что та прекращается со смертной жизнью, а эта предвкушает буд. успокоение и в бессмертной жизни полнее возрастает (*Idem.* In Ezech. I 3. 9 // CCSL. Vol. 142. P. 38). Обе формы жизни являются даром благодати, при этом, познавая Бога, нельзя войти в Его царство, не творя добрых дел. Деятельная жизнь служит необходимой обязанностью, а созерцательная является действием свободной воли (Ibid. I 3. 10 // Ibid. P. 39). Уп-

рек Христа Марфе свт. Григорий интерпретировал как призыв контролировать слишком сильное рвение и заботу при совершении трудов деятельной жизни, иначе это может помешать нашему стремлению созерцать Господа в тишине сердца (*Idem.* In librum I Regum. 5. 179 // CCSL. Vol. 144. P. 531). Свт. Григорий истолковывал слова о благой части Марии, «которая не отнимется у нее» (Лк 10. 42), как указание на то, что «деятельная жизнь прекращается с телом, но созерцательная — здесь начинается, чтобы восходить к совершенству в небесном отечестве» (*Idem.* In Ezech. II 2. 9 // CCSL. Vol. 142. P. 231). Обращаясь к предобразованию обоих типов жизни в ВЗ в образах Лии и Рахили (Ibid. II 2. 10), он истолковывал эти слова аллегорически, утверждая, что они говорят о том, что «мысль должна распространяться на многие вещи таким способом, чтобы, будучи объединенной с помощью безмятежности, она с силой поднималась бы к созерцанию наивысшего блага» (*Idem.* In librum I Regum. 5. 179–180 // CCSL. Vol. 144. P. 531–532). По мнению Петра Хрисолога (V в.), обретение Марфой веры в Господа символически восстанавливает потерю райского сада праматерью Евой, а присутствие Марии у гроба воскрешенного Лазаря символизирует пребывание Христа в утробе Девы Марии (*Petr. Chrysolog.* Serm. 64. 2).

У более поздних средневек. лат. экзегетов парадоксальным образом возникает мариологическая интерпретация евангельских сказаний о М. и М. (нехарактерная для авторов древней Церкви), когда добродетели, символизировавшиеся сестрами Лазаря, в проповеднических целях были перенесены на образ Пресв. Девы Марии, Которая одновременно как Дева и Мать объединила в Себе два способа служения Господу (см., напр.: *Ratherii Veronensis.* Sermo de Maria et Martha. 9 // CCCM. Vol. 46. P. 153; *Hildef. Tolet.* Serm. 6 // PL. 96. Col. 267; *Paul. Diac.* Hom. 2 // PL. 95. Col. 1569–1572 и др.).

В апокрифической лит-ре. М. и М. наряду с Марией Магдалиной выступают одними из самых известных учениц Господа, при этом Марфа упоминается чаще, нежели Мария. М. и М. также упоминаются в 2 литургико-канонических памятниках IV–V вв., содержащих апокрифические предания. Так, в *«Апостольских постановлениях»* они упомянуты среди др. женщин — учениц Христовых (Const. Ap. III 1. 6). В *«Завете [Завещании] Господа нашего Иисуса Христа»* они вместе с Саломеей задают вопрос воскресшему Иисусу в ходе Его беседы с учениками относительно того, что им следует делать. На вопрос М. и М. о служении женщин в Церкви Иисус Христос отвечает, что им следует служить всегда Его Евангелию, являясь примерами святости ради спасения поверивших в Него (*Cooper J., Maclean A. J.* The Testament of Our Lord Translated into English from the Syriac. Edinb., 1902. P. 60, 148).

В копт. версии христ. апокрифа II в. «Послание апостолов» (Epistula Apostolorum; CANT, N 22) М. и М. представлены свидетельницами воскресения Христова, как те ученицы, которым Он поручает сообщить апостолам весть о Его воскресении (*Schmidt C.* Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung. Lpz., 1919. S. 38, 180).

Ориген приводит список гностических сект, где говорится в т. ч. и о тех, кто возводят свое название к Марфе, что является свидетельством того, какое значение ее образ имеет в гностической лит-ре (*Orig.* Contr. Cels. V 62). В гностическом апокрифе III в. «Первый Апокалипсис Иакова, брата Господня» (Apocalypsis Iacobi fratris Domini; CANT, N 184) Марфа упоминается как одна из учениц Спасителя вместе с Мариам (вероятно, Марией Магдалиной), Саломеей и Арсенией, Марией, сестрой Иисуса (Nag Hammadi Codices V. 2–5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, I and 4 // NHS. 1979. Vol. 11. P. 94–99). В гностическом трактате III в. «Пистис София» (Pistis Sophia; CANT, N 28) Марфа появляется среди вопрошающих Иисуса Христа учениц о смысле покаяния, с рыданием припадая к Его стопам. Служа примером смирения, Марфа также выступает как одна из истолковательниц Его тайных изречений, цитируя избранные псалмы (Пс 7; 50; 69). Всего она задала Иисусу Христу 4 вопроса (Pistis Sophia. I 38–39, 57; II 73, 80 // NHS. 1978. Vol. 9. P. 61–62, 111–112, 163–164, 176–178).

Лит.: *La Bonnardiere A.-M.* Marthe et Marie, figures de l'Eglise d'après S. Augustin // La vie spirituelle. P., 1952. Vol. 86. P. 404–428; *eadem.* Les deux vies, Marthe et Marie // Saint Augustin et la Bible / Ed. A-M. La Bonnardiere. P., 1986. P. 411–425; *Laland E.* Die Martha-Maria — Perikope Lukas 10, 38–42 // StTheol. 1959. Vol. 13. P. 70–85; *Csányi D. A.* «Optima pars»: Auslegungsgeschichte von Lk 10,38-42 bei den Kirchenvätern der ersten vier Jahrhunderte // StMon. 1960. Vol. 2. P. 5–78; *Kemmer A.* Maria und Martha: Zur Deutungsgeschichte von Lk 10, 38ff. im alten Mönchtum // Erbe und Auftrag. Beuron, 1964. Bd. 40. P. 355–367; *Locher G. F. D.* Martha in Maria en de Prediking van Augustinus // Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis. Leiden, 1964. T. 46. P. 65–86; *Baker A.* One Thing Necessary // CBQ. 1965. Vol. 27. N 2. P. 127–137; *Barrett C. K.* The Gospel according St. John. L., 1978²; *Solignac A., Donnet L.* Marthe et Marie // DSAMDH. 1980. T. 10. Col. 664–673; *Dirks M.* Maria und Marta // Katechetische Blätter. Münch., 1980. Bd. 105. S. 65 ff.; *Fee G. D.* One Thing is Needful?: Luke 10, 42 // New Testament Textual Criticism: Its Significance for Exegesis / Ed. E. J. Epp, G. D. Fee. Oxf., 1981. P. 61–75; *Brutscheck J.* Die Maria-Marta-Erzahlung: Eine redaktionskritische Untersuchung zu Lk 10, 38–42. Fr. / M., 1986; *Witherington B., III.* Women in the Ministry of Jesus. Camb., 1987². P. 100–116; *Bovon F.* Das Evangelium nach Lukas. Zürich, 1989. Tl. 1; *Wall R. W.* Martha and Mary (Luke 10. 38–42) in the Context of a Christian Deuteronomy // JSNT. 1989. Vol. 11. N 35. P. 19–35; *Collins R. F.* Martha // ABD. 1992. Vol. 4. P. 573–574; *idem.* Mary of Bethany // Ibid. P. 578–579; *Constable G.* Three Studies in Medieval Religious and Social Thought: The Interpretation of Mary and Martha. The Ideal of the Imitation of Christ. The Orders of Society. Camb., 1998; *Beasley-Murray G. R.* John. Nashville, 1999. P. 348. (WBC; 36); *Metteer Ch. A.* Mary Needs Martha: The Purposes of Manual Labor in Early Monasticism // SVTQ. 1999. Vol. 43. N 2. P. 163–207; *Nolland J.* Luke 9:21–18: 34. Dallas, 2002. (WBC; 35B); *Esler P. F., Piper R. A.* Lazarus, Mary and Martha: Social-Scientific Approaches to the Gospel of John. Minneapolis, 2006; *Hauser-Borel S.* Participantes à la Rèsurrection: Marthe et Marie selon Jean 11, 1-45 et 12, 1-11 dans l'exégèse de Jean Chrysostome, Théodore de Mopsueste et Cyrille d'Alexandrie. Saarbrücken, 2010; *Бокэм Р.* Иисус и женщины: Роль женщин в общине Иисуса и в первоначальном христианстве. М., 2015.

А. Е. Петров

Почитание М. и М. в Византии занимает место, совершенно не пропорциональное их значению в религ. представлениях в связи с отсутствием посвященной им агиографии, почитания мощей и храмостроительства (за пределами Вифании). В визант. календаре память М. и М. совершается в Неделю жен-мироносиц, поэтому их имена не выделены в этот день особо. Вместо Жития в праздники триодного цикла полагается чтение триодного Синаксаря. Но если в случае с равноап. Марией Магдалиной автор триодного Синаксаря Никифор Каллист Ксанфопул (XIV в.) изложил в неск. словах всю ее жизнь (Триодь Цветная. Л. 70–70 об.), то имена св. сестер он приводит без упоминания места проповеди и их кончины.

В древности св. сестрам была посвящена особая недвижимая дата

памяти, но она никогда не была популярным, значительным церковным праздником. 4 июня в Типиконе Великой ц. (*Дмитриевский.* Описание. Т. 1. С. 77; *Mateos.* Typicon. T. 1. P. 304) и в большинстве визант. Синаксарей, кроме Синаксаря К-польской ц., отмечается память М. и М. (семейства D, C и M, по классификации И. Делеэ — SynCP. Col. 727–728, 729–730). Из-за отсутствия агиографической традиции, посвященной М. и М., визант. Синаксари не имеют даже кратких житийных заметок. Лишь в стишных Синаксарях (семейство M) сообщается, что они «скончались в мире» (*Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 5. Σ. 179; *Петков, Спасова.* Стиш. Пролог. 2013. Т. 10. С. 16). В Синаксаре К-польской ц. память М. и М. указана 6 июня (SynCP. Col. 734). Переписчики Синаксарей настолько быстро забыли, о ком идет речь, что стали их смешивать с разными мученицами (см. в ст. *Валерия, Кириакия, Мария,* мученицы).

24 апр. в нек-рых визант. рукописях встречается еще более малоизвестная память: Иосифа, брата Господня, Симеона, еп. Иерусалимского, М. и М. (*Дмитриевский.* Описание. Т. 1. С. 65). Кроме того, стишные Синаксари отмечают 18 марта память одной Марии, сестры Лазаря, «которая ноги Христа нардом помазала и власами отерла» — Paris. Coisl. 223, 1301 г.: SynCP. Col. 457–458. Эта память с двустишием в процессе переводческой деятельности автоматически перешла в слав. стишные Прологи (*Петков, Спасова.* Стиш. Пролог. Т. 7. С. 56) и из них — в ВМЧ (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 35 (2-я паг.)), но не получила дальнейшего развития в новогреческой и русской традициях, т. к. была исключена из состава таких агиографических сводов, как «Синаксарист» прп. Никодима Святогорца, Четьи-Минеи свт. Димитрия Ростовского и «Жития, на русском языке изложенные по руководству Четьих Миней свт. Димитрия Ростовского».

Естественным центром почитания М. и М. являлась Вифания. Однако все св. места Вифании, посвященные им, связаны с событиями земной жизни Спасителя, а не последующего, «апостольского» периода.

На Иерихонской дороге, недалеко от Вифании, находится место, где М. и М. (или одна Мария, или одна Марфа) встретили Христа после смерти прав. Лазаря. В IV в. в память этого

Храм праведных Марфы и Марии в мон-ре Встречи близ Вифании. 1883 г.

события там была построена церковь: «По пути из Иерусалима ко гробу Лазаря, приблизительно в пятистах шагах от этого места, есть на дороге церковь в том месте, где Мария, сестра Лазаря, встретила Господа. И когда приходит туда епископ, выходят там к нему на встречу все отшельники, и входит туда народ: поется там одна песнь и один антифон, и читается соответствующее место из Евангелия, где сестра Лазаря встретила Господа» (Паломничество по св. местам кон. IV в. / Изд., пер., предисл. и объясн.: И. В. Помяловский // ППС. 1889. Т. 7. Вып. 2(20). С. 151). Место встречи упоминается и в средневековых паломничествах (напр., «более двух верст от Вифании стоит столп, где встретила Марфа, сестра Лазаря, Христа» — «Хожение» игумена Даниила в Святую Землю в нач. XII в. СПб., 2007. С. 43). В наст. время на этом месте расположен греческий православный жен. мон-рь во имя Марфы и Марии, называемый чаще мон-рем Встречи. Он был основан в 1879 г. архим. Святогробского братства *Спиридоном* (1839–1921; в 1891–1898 патриарх Антиохийский). Современные здания обители, и прежде всего ее соборный храм, построены в 1882–1883 гг. на месте более древнего мон-ря. Ктиторская надпись над зап. дверями храма гласит: «Сей святой храм поднят из руин, раскопан, расчищен и расширен благочестивым желанием и тщанием архимандрита Святого Гроба Спиридоном и освящен Иерофеем Первым, Блаженнейшим Патриархом Иерусалимским, во имя Спасителя — в память о том, что на этом месте встретили Его сестры Лазаря Марфа и Мария». Главной святыней храма является находящийся сейчас справа от алтаря камень, на котором сидел Спаситель, отдыхая после долгой дороги и беседуя с сестрами.

Напротив греч. мон-ря Встречи расположен рус. участок в Вифании площадью 2 тыс. кв. м, с 4 зданиями и «часовней Марфы». Участок был приобретен в 1909 г. начальником РДМ в Иерусалиме архим. *Леонидом (Сенцовым).* В 30-х гг. XX в. на его территории были обнаружены археологические находки визант. времени: фундамент церковного здания и неск. скальных пещер, видимо служивших жилищами древних подвижников. В нек-рых из них вырублены евр. ниши кокким. В 1934 г. посреди двора, ближе к углу участка, при строительстве был найден прямоугольный обтесанный камень, напоминающий наддверие входа в храм, с греч. надписью V–VI вв.: «Здесь Марфа и Мария впервые услышали от Господа слово о воскресении из мертвых. Господь...» (на этом слове надпись обрывается.— *Авт.*). На месте обретения камня поставлена «часовня Марфы» с полукруглым куполом. Здесь в Вербную субботу духовенство РДМ (юрисдикции РПЦЗ) совершает торжественную службу с крестным ходом и водосвятием.

Важнейший по исторической и археологической значимости объект Вифании — гробница прав. Лазаря (1-й храм на этом месте построен в IV в.) — окружен комплексом построек (мечеть, католическая и греческая церкви во имя прав. Лазаря). При этом отсутствуют сведения о кончине, гробницах и мощах М. и М.

Кипрские предания также не упоминают о том, чтобы сестры последовали за прав. Лазарем на Кипр. Лишь в кон. XVIII — 1-й трети XIX в. в Житии равноап. Марии Магдалины, написанном старцем Иерофеем Загорейским с учетом зап. источников, Марфа появляется как второстепенный персонаж в числе христиан, сопровождающих Марию Магдалину на корабле в Массилию (Святая Мария Магдалина: Неистощимый сосуд Христовой благодати. Св. Гора Афон, 2010. С. 83).

Сообщения о мощах М. и М. появляются в источниках в единственном случае — при рассказе о святынях, перенесенных в К-поль имп. Львом VI Мудрым. Вопреки указанию хроники Георгия Амартола и Синаксарей о привозе из Эфеса мощей Марии Магдалины (SynCP. Col. 658; *Georg. Mon.* Chron. 1904. P. 1105) более поздние хронисты начали сме-

шивать 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). Эту путаницу усугубили паломники XII–XV вв., упоминая о местонахождении в мон-ре мощей Марфы и (или) Марии (Описание святынь К-поля в лат. рукописи XII в. // Чудотворная икона в Византии и Др. Руси. М., 1996. С. 443; *Majeska G. P.* Russian Travelers to Constantinople in the XIV–XV Cent. Wash., 1984. P. 139, 165, 183). Отсутствие др. сведений о мощах М. и М., более ранней или более поздней эпохи, делает известие о реликвиях в к-польском мон-ре св. Лазаря изолированным в визант. традиции.

В Византии имя Марфа являлось одним из монашеских дубликатов мирского имени Мария (напр., имп. Мария (Марфа) Аланка, Мария (Марфа) Палеологина, сестра Михаила VIII).

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 78, 120, 165–167, 169; *Saxer V.* Marta di Betania, santa // BiblSS. Vol. 8. Col. 1204–1215; *Pringle D.* The Churches of the Crusader Kingdome of Jerusalem: A Corpus. Camb.; N. Y., 1993. Vol. 1. P. 122–137; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 294; *Μακάρ. Σιμων.* Νέος Συναξ. 2008. Т. 10. Σ. 53–54; *Занемонец А., диак.* Неделя на Св. Земле: Путев. паломника. Иерусалим, 2011. С. 140; *Skowronek M.* The First Witnesses: Martha, Longinus and Veronica in the Slavic Manuscript Tradition (Initial Observations) // Studia Ceranea. 2011. Т. 1. P. 101–126; *Лисовой Н. Н.* Откровение Святой Земли: Путев. М., 2012. С. 229–234.

Н. Н. Лисовой

Почитание М. и М. у южных славян и на Руси в средние века и раннее Новое время повторяло визант. парадигму и не было связано с созданием агиографических сочинений, перенесением мощей и храмостроительством. Его внешние проявления ограничивались в основном распространением неск. редакций апокрифа о приходе М. и М. в Рим к императорскому двору и осуждении в результате этого на смерть виновных в крестных страданиях Спасителя. Тематически памятник связан с апокрифическим «Евангелием Никодима» и входит в его устойчивый лит. конвой. Текст сохранился в списках не позднее 2-й пол. XV в. (серб. Сборник из мон-ря Николяц в г. Биело-Поле (Черногория). № 52, ок. 1485–1495 гг.). Судя по известной рукописной традиции (к-рая, впрочем, изучена недостаточно), у юж. славян была распространена краткая версия текста («Слово, како Марфа осуди Пилата перед царем Кесарем» — *Polivka.* 1891; Апокрифи новозаветни. 2005), а на Руси — пространная («Слово о Господе нашем Иисусе Христе», приписанное свт. Иоанну Златоусту — *Порфирьев.* 1890. С. 197–203). В пространной редакции в отличие от краткой есть

Явление Христа праведным Марфе и Марии. Роспись ц. Св. Троицы мон-ря Сопочаны, Сербия. Ок. 1265 г.

начало, обычное для поучений и торжественных слов, достаточно подробный рассказ о земной жизни и мучениях Христа и ряд деталей, которые характеризуют эту редакцию как вторичную (действующими лицами в краткой редакции выступает одна Марфа, а в пространной — обе сестры, но при этом повествование часто сбивается на единственное число; император в 1-й ошибочно назван Августом, а во 2-й он правильно именуется Тиберием). В индексах отреченных книг, даже в наиболее пространном печатном варианте Кирилловой книги 1644 г., этот текст не фигурирует (см.: *Грицевская.* 2003), вероятно, потому, что он воспринимался не как самостоятельный, а как часть «Евангелия Никодима». Примерно с сер. XVII в. в восточнославянской (преимущественно великорусской) книжности получает самое широкое распространение новая версия апокрифа в составе т. н. повести «Страстей Христовых» (юж. славянам она осталась неизвестной); действующими лицами здесь являются обе сестры. Повесть представлена мн. десятками (если не сотнями) списков 2-й пол. XVII–XIX в., нередко иллюстрированными. Особой популярностью она пользовалась в среде старообрядцев — с 80-х гг. XVIII в. и до нач. XIX в. «Страсти» многократно переиздавались старообрядческими типографиями (только до нач. 10-х гг. XIX в. вышло не менее 12 изданий).

Хотя в великокняжеском именослове имя Марфа, как и в Византии, при принятии монашества активно использовалось княгинями, носившими в миру имя Мария (*Мария Шварновна,* жена Всеволода Большое Гнездо; Мария, жена Довмонта (см. в ст. *Довмонт,* св. кн.); Мария Ярославна, жена Василия II Тёмного; Мария Нагая, жена Ивана IV), оно также было востребовано и мирянами, напр., Марфа Борецкая, Марфа Собакина.

На Руси наименование церквей Марфо-Мариинскими было очень редким, т. к. традиционным являлось их посвящение женам-мироносицам в целом. Создание в нач. XX в. Марфо-Мариинской обители в Москве связано с глубоким влиянием святынь и святых Св. земли на вел. кнг. *Елисавету Феодоровну* (председатель ИППО).

Лит.: *Порфирьев И. Я.* Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях: По рукописям Соловецкой б-ки. СПб., 1890; С. 29–33, 197–203; *Polivka Gj.* Opisi i izvodi iz nekoliko jugoslavenskih rukopisa u Pragu // Starine. Zagreb, 1891. Knj. 24. S. 115–186; *Кобяк Н. А.* Евангелие Никодима // СККДР. 1987. Вып. 1. С. 122; Кириллические издания старообрядческих типографий кон. XVIII — нач. XIX вв.: Кат. / Сост. А. В. Вознесенский. Л., 1991; *Савельева О. А.* Апокрифическая повесть «Страсти Христовы»: Некоторые вопросы структуры и поэтики // Проблемы ист. поэтики. Петрозаводск, 1994. Вып. 3. С. 76–83; *Вознесенский А. В.* Старообрядческие издания XVIII — нач. XIX вв.: Введ. в изучение. СПб., 1996. С. 125–130; *Прохоров Г. М.* Страсти Христовы // СККДР. 1998. Вып. 3. Ч. 3. С. 506–508; *Мильков В. В.* Древнерусские апокрифы. СПб., 1999. С. 399–404, 767–769. (Памятники древнерус. мысли: Исслед. и тексты; 1); *Грицевская И. М.* Индексы истинных книг. СПб., 2003; Апокрифи новозаветни / Приред. и на савремени језик превео Т. Јовановић. Београд, 2005. С. 197–200, 534. (Стара српска књижевност; Књ. 24. Т. 2); *Skowronek M.* The First Witnesses: Martha, Longinus and Veronica in the Slavic Manuscript Tradition (Initial Observations) // Studia Ceranea. Łódź, 2011. Т. 1. P. 101–125.

А. А. Турилов

Почитание М. и М. в нехалкидонских Церквах. В средневек. арм. Синаксаре Тер-Исраэла память М. и М. отмечена под 2 ахекана (9 апр.) в соборе апостолов (в списке жен-апостолов) и под 9 ахекана (16 апр.) в соборе жен-мироносиц (PO. Т. 21. Fasc. 3. P. 280, 307). В обоих случаях отмечено, что М. и М. вместе со своим братом претерпели гонения от иудеев и были брошены в море

в Иоппии (Яффе), где они воскресили и наставили в вере Тавифу (ср.: Деян 9. 36–42). В совр. литургической практике Армянской Апостольской Церкви поминовение М. и М. совершается во 2-й вторник после Успения Пресв. Богородицы (в числе жен-мироносиц) и в 6-й понедельник после Крестовоздвижения (вместе с прав. Лазарем). В коптской и эфиопской средневек. традиции память М. и М. встречается под 18 тубаха/тэрра (13 янв.; PO. T. 10. Fasc. 2. P. 197; T. 45. Fasc. 1. P. 134–135) и, возможно, под 30 бауна (24 июня), когда поминаются «мученицы Мария и Марфа» (T. 10. Fasc. 2. P. 205. Not. 4).

С. А. Моисеева

Почитание М. и М. на Западе. В зап. традиции Мария из Вифании достаточно рано стала отождествляться с равноап. Марией Магдалиной (подробнее см. ст. *Мария Магдалина*). Отдельное почитание Марфы получило широкое распространение во франц. Провансе, и особенно в Тарасконе. Установление культа Марфы в Провансе тесно связано с Житием (BHL, N 5545–5546), составленным в XII в. В конце Жития говорится, что оно было написано на евр. языке Маркеллой, служанкой Марфы и ее крестной дочерью, к-рая пережила святую на 10 лет. Согласно Житию, Маркелла была той самой женщиной, к-рая после встречи Христа с М. и М. воскликнула, обращаясь к Нему: «блаженно чрево, носившее Тебя, и сосцы, Тебя питавшие!» (Лк 11. 27). Агиограф, от лица к-рого ведется повествование, называет себя жен. именем Синтихия и говорит, что он всего лишь перевел Житие на латынь, опустив лишние детали. Средневек. писатели часто указывали на то, что их произведение является лишь переработкой или переводом более раннего сочинения к.-л. авторитетной личности, чтобы показать, что они не пытались создать что-то новое, а следовали традиции (*Goullet M.* Écriture et réécritures hagiographiques: Essai sur les réécritures des Vies de saints dans l'Occident latin médiéval (VIIIe–XIIIe siècles). Turnhout, 2005. P. 229). Имя Синтихия выбрано неслучайно и дает аллюзию на Послания ап. Павла (Флп 4. 2–3). Т. о., анонимный автор, живший в XII в., приписал свое произведение Маркелле — современнице Марфы, а себя назвал Синтихией, сотрудницей ап. Павла, чтобы сделать текст более древним, придать ему историческую достоверность и показать, что спустя мн. годы после кончины святой память о ней не исчезла. По мнению В. Саксера, Житие было написано в Тарасконе до обретения мощей Марфы в 1187 г. Др. исследователи считают, что текст появился после обретения мощей, чтобы объяснить, как останки Палестинской святой попали во Францию, а его автором был клирик из окружения епископа Авиньона, т. к. в Житии весьма неопределенно говорится об обращении жителей Тараскона в христианство, тогда как об авиньонцах сказано, что они уверовали во Христа после того, как Марфа, проповедавшая в этом городе, воскресила утонувшего юношу (*Olivier.* 2010. P. 42–47).

Праведные Мария, Лазарь Четверодневный, Марфа. Фрагмент полиптиха. XV в. (Музей Л. Гальдиано, Мадрид)

Житие сохранилось примерно в 39 рукописях XII–XV вв. (псевдоавторы Маркелла и Синтихия упом. лишь в заглавии рукописи XII–XIII вв. (Paris. lat. 5345. Fol. 16v)), однако долгое время оно не привлекало внимания исследователей. В 1480 г. Б. Момбриций опубликовал его со множеством орфографических неточностей по нескольким, не указанным им рукописям (*Mombritius B.* Sanctuarium seu Vitae sanctorum. Hildesheim; N. Y., 1978. Vol. 2. P. 231–240). В 2010 г. было выполнено новое издание на основе 4 рукописей (*Olivier.* 2010).

Согласно Житию, Марфа была родной сестрой Марии Магдалины и Лазаря и происходила из царского рода. Ее отца звали Сиром, мать — Евхарией. С детства Марфа возлюбила Бога. Она была обучена евр. письменности и жен. рукоделию, выделялась добродетелью, милосердием, целомудрием, избегая общения с противоположным полом. Впосл. Сир отправился проповедовать Евангелие в Афины, а М. и М. с Лазарем получили в наследство 3 города: Магдал и 2 Вифании, к-рыми распоряжалась в основном Марфа, отличающаяся от брата и сестры большей опытностью в управлении имуществом. Также она прославилась гостеприимством и умением устраивать пышные застолья; Марфа прислуживала Христу в доме Симона прокаженного, а затем и сама вместе с сестрой приняла Спасителя у себя дома. После рассказа об этом евангельском событии в Житии содержится рассуждение о 2 путях, ведущих ко спасению, к-рые показаны на примере служения Христу М. и М. Далее в Житии повествуется о воскрешении Христом Лазаря и говорится, что Марфа разделила свое богатство на 3 части: одну отдала сестре, другую — брату, третью оставила себе, чтобы служить Христу и Его последователям. После Вознесения Спасителя христ. община Иерусалима жила в единстве и имела общее имущество. Марфа же «сделалась апостолом с апостолами и ученицей с учениками». Тогда усилилось недовольство иудеев, к-рые решили изгнать христиан из города. Нек-рые из них были заключены в темницу, других умертвили, прочие отправились проповедовать Евангелие в языческие города и области: Трофим — в Арелат (ныне Арль), Павел — в Нарбону (ныне Нарбон), Сатурнин — в Толозу (ныне Тулуза) и Васконию (ныне Гасконь), Грациан — в Туроны (ныне Тур), Ириней — в Лугдун (ныне Лион), Евтропий — в Аравсион (ныне Оранж) и т. д. М. и М. приняли крещение от Максимина и вместе с ним, ведомые промыслом Божиим, прибыли на корабле в Массилию (ныне Марсель), а оттуда — в Аквы Секстиевы (ныне Экс-ан-Прованс), где обратили бо́льшую часть жителей ко Христу. Марфа удостоилась от Бога дара исцеления и красноречия.

В это время на скалистом берегу р. Родан (ныне Рона) в лесу между Арелатом и Авенионом (ныне Авиньон) жил ужасный дракон наподобие Левиафана, который убивал как пеших людей, так и всадников и топил корабли, плывущие по реке. Дракон был огромного размера, со львиной головой, с лошадиной гривой, со

змеиным хвостом и с медвежьими когтями. Он обладал невероятной силой, так что местные жители никак не могли одолеть его. Услышав о Марфе, они обратились к ней с просьбой выгнать из их страны страшного зверя. Марфа смело вошла в лесную чащу, окропила дракона св. водой и осенила его крестным знамением, после чего он стал послушным, как овца. Марфа связала чудовище своим поясом, а местные жители стали кидать в него копья и камни. Дракона звали Тараск; в память о победе над чудищем то место стали называть Тараскон, тогда как прежде оно носило название Нерлук, что означало «черная роща» (niger lucus), поскольку там были темные, тенистые чащи. С позволения Максимина и Марии Марфа согласилась на просьбы людей и осталась в Тарасконе. В течение 7 лет она жила в строгой аскезе, дни и ночи проводя в посте и молитве, питаясь кореньями, дикими плодами и травами. После этого вокруг святой стали собираться многие жители той области, и вместе они построили величественную базилику во имя Спасителя и Божией Матери. Но и после этого Марфа не ослабила своих духовных и телесных подвигов: она непрестанно молилась, продолжала строго поститься, вкушала пищу лишь раз в день, спала на подстилке из ветвей деревьев, кладя под голову камень, одевалась в одежду из звериных шкур и так туго затягивала на себе пояс из лошадиной гривы, что тело ее было покрыто гноящимися ранами с червями. Но при этом Марфа не оставляла и гостеприимства; она принимала приходящих к ней жителей, путешествовала по окрестным городам и селам, проповедовала Христа, исцеляла больных, многих обратила к Богу и крестила. Так, в Авиньоне Марфа воскресила юношу спустя 2 дня после того, как он утонул в реке, когда переплывал ее, чтобы услышать слово святой. Вскоре к Марфе пришли Максимин, еп. Аквенсийский, Трофим, еп. Арелатский, и Евтропий, еп. Аравсионский, и по ее просьбе 17 дек. освятили церковь во имя Спасителя и Божией Матери. Мария передала через еп. Максимина, что вскоре она придет навестить сестру. Однако исполнила она это обещание уже после своей смерти. Спустя немного времени к Марфе за помощью пришли Фронтон (Фронт), еп. Петрагорийский (ныне Перигё), и Георгий, еп. Веллайтский, которых изгнали жители возглавляемых ими городов, не желавшие слушать евангельскую проповедь. Марфа, предчувствуя скорую кончину, исповедала грехи еп. Фронтону, к-рый обещал прийти к ней, когда она будет при смерти. По молитве святой епископы смогли вернуться на вверенные им кафедры. Марфа получила Божественное Откровение, что умрет через год, о чем рассказала верующим. В течение этого времени она болела, а за 8 дней до своей кончины сподобилась видеть, как ангелы уносят на небеса душу ее почившей сестры Марии. Тотчас Марфа объявила единоверцам об этом чудесном видении, после чего начала слабеть. Перед смертью святая позаботилась о церковных делах, дала наставление верующим и просила их молитв. В ночь накануне успения демоны напали на Марфу и пытались запугать ее. Но святая стала усердно молиться Богу. Ей явилась сестра и зажгла потушенные бесами светильники, а затем раздался голос Спасителя, призывающий Марфу на небеса. Днем святая просила положить ее под деревом, чтобы видеть небо, и продолжала молиться до последней минуты. На похороны Марфы собралось множество благочестивых христиан, к-рые отнесли тело святой в построенную ею церковь, чтобы совершить погребальный обряд. В это время еп. Фронтон служил в соборе своего города и при чтении Посланий задремал. Когда же настал момент чтения Евангелия, его стал будить чтец, но еп. Фронтон не отвечал. Все присутствующие весьма удивились поведению епископа и заставили его проснуться. Еп. Фронтон рассказал, что во сне ему явился Христос и они вместе отправились в Тараскон, где совершили погребение Марфы. В доказательство своих слов еп. Фронтон приказал отправить в Тараскон гонцов и принести забытое им там золотое кольцо, что и было исполнено. После похорон к епископу подошел некий брат и показал книгу, в к-рой была запись о том, что Марфа удостоилась Царствия Небесного. У могилы Марфы совершалось множество чудес. В Житии особое место отводится рассказу об исцелении кор. франков Хлодвига. После выздоровления король даровал церкви Марфы земли и удостоил привилегий, объявив независимой от к.-л. гражданской власти. В заключение автор предупреждает, что всякий человек, совершивший преступление или нечестивый поступок в Тарасконе, тотчас получает воздаяние от Бога.

После основного текста Жития в издании Момбриция следует т. н. Добавление (BHL, N 5547), в к-ром кратко излагаются наиболее важные события из Жития Марфы, а также говорится о еп. Трофиме, которому вместе с др. 6 епископами в Арелате при освящении кладбища явился Христос.

На основе данного Жития в XIII–XIV вв. были составлены краткие повествования о Марфе (BHL, N 5548), вошедшие в состав «Зерцала истории» Винцентия из Бове (*Vincent. Bellovac.* Spec. hist. IX 92–107), «Золотой легенды» Иакова из Варацце (*Iacopo da Varazze.* Legenda aurea / Ed. G. P. Maggioni. Firenze, 1998². Vol. 2. P. 683–687), а также «Перечня святых» Петра Наталиса (*Petr. Natal.* CatSS. VI 151). В последующие века Житие Марфы было переведено на франц., испан. и др. европ. языки.

Сведения о Марфе представлены также в анонимном Житии святой (BHL, N 5546b) и в «Житии Марии Магдалины и сестры ее Марфы» (BHL, N 5508; PL. 112. Col. 1431–1508), составленном, вероятно, между 1187 и 1197 гг., авторство к-рого приписывалось Рабану Мавру. По мнению Саксера, Житие, атрибутируемое Маркелле, и Житие Псевдо-Рабана имеют много общего, и вопрос о взаимовлиянии этих текстов остается открытым. Нек-рые исследователи считают, что анонимный автор, подписавшийся Рабаном, мог заимствовать отдельные эпизоды из Жития Псевдо-Маркеллы, очевидно составленного раньше (*Olivier.* 2010. P. 20).

Литургическое почитание М. и М. В Иеронимовом Мартирологе под 19 янв. содержится запись: «В Иерусалиме Марфы и Марии, сестер Лазаря» (MartHieron. P. 48). По мнению И. Делеэ, это указание является поздним ошибочным добавлением, возникшим по причине неверного перенесения на это число имен Римских мучеников Мария и Марфы, память к-рых отмечена в Иеронимовом Мартирологе под 20 янв. (см. ст. *Марин (Марий), Марфа, Авдифакс и Аввакум*). Память Римских мучеников под 19 янв. сохранилась в Сакраментарии из Ангулема (рубеж VIII

и IX вв.), но имя Мария здесь приводится в форме жен. рода. Вероятно, на основе этого указания в др. франко-геласианских Сакраментариях (Желлонском, из Райнау и Кура; Liber Sacramentorum Gellonensis. Turnhout, 1981. Vol. 1. P. 19 (CCSL; 159); Sacramentarium Rhenaugiense / Hpss. A. Hänggi, A. Schönherr. Freiburg. i Br., 1970. P. 90), а также в более поздних Григорианских Сакраментариях под 19 янв. поминались М. и М. *Адон,* архиеп. Вьеннский (860–874 или 875), внес в составленный им Мартиролог имена сестер прав. Лазаря под 19 янв., обозначив при этом отдельную память Марфы под 17 окт., а под 17 дек.— память Марфы и ее брата Лазаря (*Ado V.* Le martyrologe: ses deux familles, ses trois recentions: Texte et comment. P., 1984. P. 63, 357, 419). В т. н. Малом Римском Мартирологе, составленном Адоном, также присутствует поминовение Марфы под 17 окт. и Марфы и Лазаря под 17 дек. (*Quentin.* 1908. P. 443, 450). Узуард заимствовал из Мартиролога Адона память Марфы под 17 дек. и краткую заметку, в которой говорится, что недалеко от Вифании была построена церковь, посвященная Марфе и ее брату Лазарю (MartUsuard. 1965. P. 361). Впосл. вместо памяти под 17 окт. или 17 дек. в зап. Мартирологах память Марфы и прав. Лазаря появляется под 29 июля. Впервые эта дата зафиксирована в бревиарии из кафедрального собора Манда (Франция), составленном между 1123 и 1174 гг. (*Rochais H.* Le «Liber de Natalitiis», et de quelques grands légendiers des XIIe et XIIIe siècle. Rochefort, 1975. Vol. 1. P. 62). Возможно, выбор этой даты (в октаву праздника Марии Магдалины) связан с желанием объединить поминовение Марии Магдалины (пам. зап. 22 июля) и Марфы. Др. объяснение основано на том, что начиная с XIII в. в г. Бокер, расположенном на берегу Роны напротив Тараскона, с 21 по 28 июля проходила знаменитая ярмарка, куда ежегодно приезжало множество людей, к-рые останавливались на ночлег в Тарасконе. Т. о., в день памяти Марфы (29 июля) в Тараскон стекались многочисленные паломники, что, безусловно, отвечало интересам местной церкви (*Olivier.* 2010. P. 40). Согласно традиции Тараскона, в день памяти святой устраивалась процессия, во главе которой девушка, одетая в голубое атласное

Прав. Марфа из Вифании, заступница страждущих. Скульптура. Кон. XV в. (Музей Средневековья, Париж)

платье с розовой вуалью, вела на своем поясе «дракона» (*Faillon.* 1848. Vol. 1. Col. 1217–1218).

Зафиксированы также другие дни поминовения Марфы: в 1267 г. ее память была обозначена под 20 июля в ордене францисканцев, под 27 июля — в ордене доминиканцев, под 28 июля память святой отмечена в Миланском Мартирологе, под 30 июля — в Мартирологе из картузианского аббатства Утрехта (*Faillon.* 1848. Vol. 1. Col. 1231–1232). В Римский Мартиролог, составленный кард. Ц. Бароние м (80-е гг. XVI в.), и в его совр. редакцию память Марфы вошла под 29 июля (MartRom. P. 311; MartRom (Vat.). P. 398).

По преданию, церковь св. Марфы была построена в Тарасконе на месте погребения святой. Тело Марфы положили в крипте из-за угрозы вторжения сарацин (*Faillon.* 1848. Vol. 1. Col. 1203). Наиболее ранние свидетельства существования церкви относятся к X в., однако, по мнению Саксера, она могла быть возведена и раньше, т. к. почитание святой в этом городе засвидетельствовано с нач. IX в. Сохранился один из боковых порталов, архитектурные элементы к-рого указывают на то, что он являлся частью более ранней церкви, о к-рой, возможно, упоминал папа Урбан II (1088–1099) в булле 1096 г., подтверждающей права каноников кафедрального собора Авиньона на пользование церквами Тараскона, предоставленные им еп. Авиньона Ардебертом. Среди этих церквей были указаны «верхняя» и «нижняя» церкви Марфы. На правой стене, при входе в портал, изображена Марфа с драконом, держащая в руке двойной крест, напоминающий по форме крест ордена госпитальеров Св. Духа, основательницей и покровительницей которого она считалась. Это изображение может свидетельствовать, что Житие Марфы было написано раньше строительства церкви. До Французской революции в ц. св. Марфы хранился такой же медный крест, какой изображен на стене портала. По преданию, этот крест принадлежал самой Марфе (*Faillon.* 1848. Vol. 1. Col. 1207–1209). Известны изображения святой на старинных свинцовых печатях Тараскона, датируемых ранее, чем обретение ее мощей. На главной печати города изображался дракон, что также указывает на легенду об апостольстве Марфы в этой местности (*Idem.* Col. 1215–1218). 1 июня 1197 г., после завершения реконструкции церкви, она была заново освящена Имбертом, архиеп. Арля (1191–1202), и Ростангом, еп. Авиньона, о чем свидетельствует стихотворная запись на портале церкви. Возможно, к этому времени базилика не была окончательно достроена, т. к. многие из ее капителей датируются XIII в. (*Olivier.* 2010. P. 41–42). Впосл. был установлен праздник освящения церкви, к-рый ежегодно отмечался в Тарасконе в этот день. 17 дек. отмечался праздник освящения «нижней» церкви (*Faillon.* 1848. Vol. 1. Col. 1228–1233). В 1482 г. ц. св. Марфы была возведена в статус коллегиальной. Церковь неск. раз реконструировалась (в XIV, XV и XVII вв.); в 1944 г. получила повреждения во время второй мировой войны и впосл. была отреставрирована.

Мощи Марфы в Тарасконе были обретены в 1187 г. в крипте базилики, посвященной ей. На левой стороне портала церкви сохранилась стихотворная надпись на лат. языке, свидетельствующая об этом событии. Имя Марфа не указано, но она названа «гостеприимной хозяйкой» (hospita), принявшей Спасителя, чтобы исключить возможность отождествления ее с др. одноименной свя-

той. На барельефе под надписью изображены Христос и еп. Фронтон, совершающие погребальный обряд над Марфой, и еще некий епископ с каменной табличкой в левой руке. Вероятно, это один из епископов, присутствующий при обретении мощей святой, держащий в руке мраморную табличку с надписью: «Martha jacet hic», найденную в ее могиле. В 1805 г. при вскрытии мощей была обнаружена табличка, сделанная из металла в более позднее время, но содержащая аналогичную надпись (*Faillon*. 1848. Vol. 1. Col. 1219–1223). Мраморный саркофаг с мощами святой, датируемый V в., находился в крипте церкви, за алтарем. После обретения мощей Марфы посвященная ей церковь в Тарасконе стала еще одним крупным центром паломничества в Провансе, который в свое время посетили король Франции Людовик IX Святой, его брат Карл I Анжуйский, его сын Карл II Анжуйский, св. Людовик, еп. Тулузский, св. Бригитта и др. Папа Григорий XI ок. 1373 г. подарил ц. св. Марфы серебряный алтарь, который в течение многих лет был главным алтарем церкви, пока его не купил митрополичий капитул Авиньона (*Idem*. Col. 1228–1234).

Поскольку мощи Марфы, покоящиеся за алтарем в крипте церкви в Тарасконе, были недоступны для

Реликварий для св. главы прав. Марфы. Копия XIX в. с оригинала XV в. (ц. прав. Марфы в Тарасконе, Франция)

поклонения паломников, в 1454 г. городской совет принял решение переместить главу святой в специально изготовленную раку из позолоченного серебра. Через 3 года на деньги Рене Доброго, герц. Анжуйского, и дофина Людовика, буд. кор. Франции Людовика XI, а также на городские средства был сделан бюст-реликварий. 10 авг. 1458 г. состоялось вскрытие гробницы Марфы и торжественное положение ее главы в новый реликварий, который был поставлен в алтарь верхней части ц. св. Марфы (BHL, N 5549). 13 авг. того же года глава святой в новом реликварии была перенесена в город в специальное место, где хранились мощи святых (*Faillon*. 1848. Vol. 1. Col. 1241–1246). 8 дек. 1470 г. глава Марфы была положена в др. бюст-реликварий, выполненный из золота по заказу Людовика XI. В 1805 г. мощи Марфы перенесли в новую раку из орехового дерева; частица мощей была помещена в реликварий из позолоченного дерева в форме руки, который был торжественно установлен в алтаре «верхней» церкви. 22 дек. 1840 г. после наводнения могила св. Марфы вновь была вскрыта для освидетельствования мощей, которые оказались затопленными водами Роны; 21 янв. следующего года было произведено еще одно вскрытие, мощи святой были положены в 2 новые раки (*Idem*. Col. 1263–1264).

В XV в. частицы мощей Марфы (левая кисть и рука) были подарены одним из архиепископов Арля ц. св. Марфы в Ружане (диоцез Монпелье), относящейся к знаменитому в средние века приорату Касан. Мощи были положены в серебряный реликварий; с 1819 г. они хранятся в деревянном мощевике в ц. св. Лаврентия в Ружане. По форме мощевик напоминает дом, что символизирует гостеприимство Марфы; 2 боковые стенки сделаны из стекла, так что с одной стороны видна рука святой, с другой — кисть.

Частицы мощей Марфы хранятся во мн. мон-рях и церквах в Италии (Рим, мон-рь св. Марфы близ Флоренции), Ватикане, Испании, Чехии, Бельгии.

Ист.: *Faillon E.-M.* Monuments inedits sur l'apostolat de sainte Marie-Madeleine en Provence, et sur les autres apôtres de cette contrée. P., 1848, 1865². Vol. 1. Col. 1203–1266; Vol. 2. Col. 1285–1292; BHL, N 5545–5549; ActaSS. Iul. T. 7. P. 4–13; Vidas de Santa Maria Magdalena y Santa Marta: An edition of old Spanish text: Diss. / Ed. E. Michel. Chicago, 1930; The Lives of St. Mary Magdalene and St. Martha (Ms. Esc. h-I-13) / Ed. J. R. Smith. Exeter, 1989; *Olivier V.* La vie de sainte Marthe de Tarascon: Édition, traduction et analyse historique. Montréal, 2010.

Лит.: *Véran J.* Histoire de la vie et du culte de sainte Marthe, hôtesse de Notre-Seigneur Jésus-Christ, patronne du diocèse d'Avignon et de la ville de Tarascon, suivie d'une notice historique sur cette dernière ville. Avignon, 1868; *Manteyer G., de.* Les légendes saintes de Provence et le martyrologe d'Arles-Toulon // MArHist. 1897. Vol. 17. P. 467–489; *Quentin H.* Les martyrologes historiques du Moyen Âge. P., 1908. P. 461, 593, 595; *Duprat E. H.* Histoire des légendes saintes de Provence: Considérations générales, saint Genès d'Arles et saint Trophime d'Arles // Mémoires de l'Institut historique de Provence. Marseille, 1940. Vol. 17. P. 118–198; 1941. Vol. 18. P. 87–126; *Gaiffier B., de.* Hagiographie bourguignonne: A propos de la thèse de doctorat de M. R. Louis sur Girart, comte de Vienne // AnBoll. 1951. Vol. 69. P. 131–147; *Gutch M.* Saint Martha and the Dragon // Folklore. L., 1952. Vol. 63. N 4. P. 193–203; *Mâle É.* Saints, compagnons du Christ. P., 1958; *Saxer V.* Les saintes Marie-Madeleine et Marie de Béthanie dans la tradition liturgique et homiletique 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, 1959. 2 vol.; *idem.* Marta // BiblSS. 1967. Vol. 8. Col. 1204–1215; *Grandmaison J.-M.* L'Église et le tombeau de sainte Marthe à Tarascon de Provence. Tarascon, 1984; *McVoy H. J.* Those Whom Jesus Loved: The Development of the Paradigmatic Story of Lazarus, Mary and Martha Through the Medieval Period: Diss. Florida, 1992. P. 145–154; *Février P.-A.* La tradition apostolique des églises provençales // La Méditerranée de P.-A. Fevrier: [Recueil d'articles]. R., 1996. Vol. 1. P. 1143–1157; *Pinto-Mathieu É.* Marie-Madeleine dans la littérature du Moyen Âge. P., 1997; *Chocheyras J.* Les saintes de la mer: Madeleine, Marthe, les Saintes Maries de la Provence à la Bourgogne. Orléans, 1998. P. 127–137; *Bègue-Willier G.* Sainte-Marthe, mille ans d'histoire de Tarascon. Tarascon, 2005; *Ernst A. M.* Martha from the Margins: The Autority of Martha in Early Christian Tradition. Leiden, 2009; *Van Deusen N. M.* The Old Norse-Icelandic Legend of Saints Mary Magdalen and Martha: Diss. Madison, 2012.

А. Н. Крюкова

Иконография. Для Византии сцена с пребыванием Христа в доме Лазаря, М. и М. является редкой. В росписи Успенской ц. мон-ря Грачаница (ок. 1320) она располагается на восточной стене в среднем регистре, т. е. включена в Страстной цикл. Композиция многофигурная, в центре на престоле восседает Христос, в Его левой руке — свиток, правая — у груди, у Его ног сидит одна из сестер, в красном мафории и синем платье, другая стоит у престола, правой рукой указывая на себя, левую обратив с призывом к Спасителю, она облачена в сиреневое платье и зеленый мафорий. Вокруг стоят апостолы, иудеи. В поствизант. период греч. иконописцы писали эту сцену в том же ключе, дополнительно появились изображения жанрового характера — подготовка трапезы, посуда; возможно, извод формировался под влиянием европейских образцов (Ерминия ДФ. § 53).

Их фигуры гораздо чаще появляются в композиции «Воскрешение Лазаря». Изображение одной из сестер присутствует в рельефной декорации саркофага из катакомбы св. Люцины в Риме (III в., *Покровский*. 2001. С. 320), саркофага Марии

Цезы (III в., Ватикан), саркофага из дворца Колонна (1-я четв.— сер. IV в., Музей Пио-Кристиано, Ватикан), рельефа-авория из сокровищницы Миланского собора (V в.). В расширенном варианте фигуры М. и М. встречаются уже с эпохи поздней античности и раннего христианства — миниатюра в Россанском кодексе (Евангелия от Марка и Матфея — Rossano. Museo Diocesiano. Cod. 042. Fol. 1, VI в.). М. и М. показаны как 2 жены, преклонившиеся до земли перед стоящим Христом и касающиеся Его ног. Их фигуры, как правило, симметричны. Они облачены в мафории либо разных оттенков одного цвета, либо контрастных. Их образы остаются обязательной частью этой композиции в визант. и древнерус. искусстве — фрагмент краснофонного эпистилия (XII в., Визант. музей, Афины), фреска в ц. Панагии Мутулла на о-ве Кипр (1280). В поздневизант. искусстве с XIV в. в одеждах, позах и жестах М. и М. появляются варианты, вносящие драматический или психологический акцент в композицию и взаимоотношения сестер. Образ Марии, сестры св. Лазаря, под зап. влиянием все чаще соотносится с образом Марии Магдалины, что повлияло на облик одной из жен в традиционной композиции Воскрешения Лазаря — из-под ее мафория выбиваются волосы, как на фреске в ц. вмч. Георгия в Убиси (XIV в., Имеретия, Грузия, мастер Герасиме), в то время как облик Марфы не претерпевает изменений. Одна из сестер может быть написана поднявшей голову или поднявшейся из положения ниц перед Спасителем, уподобляясь воскресшему брату, как на фрагменте эпистилия 2-й пол. XII в. из мон-ря вмц. Екатерины на Синае или на иконах из праздничных чинов в иконостасе Троицкого собора Троице-Сергиевой лавры (1425–1427), из иконостаса Успенского собора Кириллова Белозерского мон-ря (ок. 1497, ГРМ). Встречается вариант, когда одна из сестер закрывает мафорием лицо, как на трехчастной иконе из состава тетраптиха с Двунадесятыми праздниками (XII в., мон-рь вмц. Екатерины на Синае).

В поствизант. искусстве в некоторых вариантах традиционного извода «Воскрешение Лазаря» образы сестер сближаются до полной идентичности: на иконе мастера Онуфрия Неокастрита (XVI в., Музей археологии и этнографии, Тирана) обе они облачены в красные мафории, у обеих выбиваются 2 волнистые пряди. На праздничной иконе из ц. Покрова Пресв. Богородицы в Братцеве письма изографа Никиты Павловца (1673, ГТГ) сестры облачены в мафории разного цвета, у обеих выбиваются локоны, одна поднимает к Христу покровенные руки и смотрит на него, другая припадает к стопам. В предписаниях монаха Дионисия Фурноаграфиота фигуры М. и М. составляли обязательный элемент этой компо-

Воскрешение Лазаря. Икона. 1673 г. Иконописец Никита Павловец (ГТГ)

зиции, а также сцены пира в доме фарисея Симона; они же входят в число мироносиц (Ерминия ДФ. § 67, 68, XVII).

В древнейших композициях «Жены-мироносицы у гроба Господня» изображения св. жен не воспринимаются как М. и М., их атрибуцию провести затруднительно, поскольку они не сопровождаются надписями. На пятичастной иконе из Санкта-Санкторум в Латеране (VI в., ныне в Музее церковного искусства (Museo Sacro) в Ватикане) первое клеймо представляет этот сюжет, еще Н. П. Кондаков отмечал повторение в образе одной из жен того же пурпурно-вишневого цвета мафория и золотых точек-звезд на челе и плечах, что и у Богоматери (*Кондаков Н. П.* Иконография Богоматери. СПб., 1914. Т. 1. С. 208–212. Рис. 134). Как Богоматерь, нимбом и цветом мафория отмечена в этой сцене одна из жен на миниатюре из Евангелия Раввулы (Laurent. Plut. 1. 56. Fol. 13, 586 г.). Позднее схема с 2 женами-мироносицами в мафориях того же цвета, что и сестры Лазаря, наподобие краткого извода использовалась и в древнерус. искусстве (фрески в соборе псковского Мирожского мон-ря (рубеж 30 и 40-х гг. XII в.)), позднее количество св. жен-мироносиц выросло до 3 — праздничные иконы из иконостасов Троицкого собора Троице-Сергиева мон-ря (1425–1427), Успенского собора Кириллова Белозерского мон-ря (ок. 1497, ГРМ), икона-таблетка (2-я четв. XV в., СПГИАХМЗ) — или более чем 6 — праздничная икона из иконостаса Николо-Гостинопольского мон-ря (ок. 1475, ГТГ).

Среди композиций, иллюстрирующих явления Христа по воскресении, к числу древнейших относится и извод явления Спасителя двум Мариям. Для памятников раннего времени, как правило рельефов, характерны одинаковые силуэты жен, припадающих к стоящему Христу или склоняющихся перед Ним: деревянные двери римской ц. Санта-Сабина (IV в.), миниатюра из рукописи Гомилий свт. Григория Назианзина (Paris. gr. 510. Fol. 30v, 879–882 гг.); есть и варианты с различным их расположением (одна из жен припадает к стопам не поднимая головы, другая в такой же позе проскинесиса обращает лицо и руки в молении к Христу — рельеф, сер. X в., ГЭ). В древнерус. искусстве домонгольского времени использовались образцы с симметричным расположением женских фигур в этой сцене, напр. на фреске в соборе псковского Мирожского мон-ря, которая может восходить к киевским образцам, т. е. росписям собора Св. Софии в Киеве (30–40-е гг. XI в.). Именно в этой композиции в росписи Троицкой ц. в мон-ре Сопочаны (1265) в изображении одной из сестер использован профиль, напоминающий об античных рельефах. Расположение сюжета в буквицах, декорирующих текст, может влиять на соотношение фигур — в рукописи Евангелия (Ath. Dionys. 587 m. Fol. 31r, 2-я четв.

Явление Христа праведным Марфе и Марии. Миниатюра из Псалтири. Нач. XIV в. (ГИМ. Хлуд. 3)

XI в.) литера Л составлена из склонившихся друг к другу сестер и Спасителя.

Позднее эта древняя схема могла быть понята как событие, произошедшее с участием разных лиц Священного Писания. На миниатюре нач. XIV в., вшитой в рукопись новгородской Псалтири кон. XIII в., сохранились подписи к образам 2 женщин в земном коленопреклонении, называющие их М. и М. (ГИМ. Хлуд. 3). В росписях новгородской ц. во имя вмч. Феодора Стратилата на Ручью (80–90-е гг. XIV в.) эта композиция размещается в алтаре; левая из фигур 2 жен имеет подпись,

являющуюся аббревиатурой имени Пресв. Богородицы. Исследовавшая росписи в контексте визант. и древнерус. искусства Т. Ю. Царевская указывает, что в богословской литературе той эпохи первой среди женщин, к-рым явился Христос по воскресении, была Матерь Божия (*Царевская*. 2007. С. 82).

Образ Марии, сестры Лазаря, в искусстве эпохи Ренессанса уже прочно ассоциировался со св. Марией Магдалиной. Св. Марфу изображали в одеждах разных эпох, ее атрибутом служили большая черпальная ложка — на миниатюре из доминиканского бревиария (Бревиария королевы Изабеллы Кастильской,

Прав. Марфа.
Миниатюра из Бревиария королевы Изабеллы Кастильской.
Ок. 1497 г.
(Lond. Brit. Lib. Add. 18851. Fol. 417)

Lond. Brit. Lib. Add. 18851. Fol. 417г, ок. 1497 г.) и/или дракон. К нач. XVI в. в европ. искусстве сложился чрезвычайно подробный изобразительный цикл М. и М. наподобие житийного, к-рый восходил к «Золотой легенде» Иакова из Варацце и отражал представление феодальной знати о событиях НЗ. Наиболее полно он представлен в рукописи «Жизнь прекрасной и честной Марии Магдалины» Ф. Демулена Рошфора с миниатюрами работы Г. Ле Батава (Paris. 24955, ок. 1516–1524), созданной для Луизы Савойской, регента Франции и матери короля Франциска I (1516). В миниатюрах этой рукописи Лазарь, М. и М. показаны как аристократы. Их фигуры подписаны, они облачены в совр. одежды франц. двора: они делят наследные драгоценности (Fol. 6), вместе пируют за богато накрытым столом (Fol. 7), между ними поделены как ленные земли города Св. земли — Иерусалим, Вифсаида и Магдала (Fol. 8). М. и М. совместно участвуют в жизни той общины последователей, к-рая сложилась при жизни Господа, принимают Христа в своем доме (Fol. 16–18); на этих миниатюрах они уже одеты в длинные одежды и головные платы, скрывающие их волосы и тела. В сцене беседы Христа с М. и М. в их доме или у смертного ложа брата Лазаря они вновь облачены в платья с пышными рукавами и открытыми шеями, а их волосы убраны в чепцы с сетками, имя Мария заменено эпитетом Магдалина. Эпизод с воскрешением Лазаря разросся до цикла (более чем 20 миниатюр), в к-ром подробно передаются обстановка дома, обряд прощания и погребения, а также ожидание Христа. Марфа встречает Его перед склепом, эта композиция повторяет извод «Не тронь Меня» (Noli Me tangere), их диалогу посвящены 3 миниатюры (Fol. 30–32). После событий Оплакивания все миниатюры посвящены Марии Магдалине.

В религ. искусстве Зап. Европы, в т. ч. алтарной живописи Италии с эпохи Возрождения, приобрел популярность сюжет, связанный с пребыванием Христа в доме М. и М. (Лк 10. 38–42). Его назидательный подтекст получал дополнительные акценты в монументальных полотнах на этот сюжет. Особенно часто обращались к нему мастера позднего Возрождения и эпохи барокко, такие как Тинторетто, М. Караваджо, П. П. Рубенс, Я. Вермеер. В своих композициях художники использовали пространственные, световые эффекты, передавая жанровые, бытовые, архитектурные особенности интерьера. Образы М. и М. служили иллюстрацией моральных норм, символизировали различные характеры. В рус. академическом искусстве выделяются работы Г. И. Семирадского, в которых предпринята историко-археол. реконструкция вещественного и природного мира НЗ с ландшафтными и жанровыми деталями.

В искусстве синодального периода редкий случай особого художественного интереса к образам сестер оказался связан с оформлением Покровской ц. в московской основанной вел. кн. Елисаветой Феодоровной общине-сестричестве, получившей известность как обитель милосердия. Больничный храм был освящен в честь М. и М. Эскизы росписей, декорации царских врат и предметов утвари были выполнены М. В. Нестеровым, росписи исполнены им вместе с П. Д. Кориным при участии С. Т. Конёнкова (1914). Образ праведных сестер наряду с др. святыми женами оказал влияние и на внутреннюю декорацию главного Покровского храма. Глади верхних участков стен были отданы сюжетам «Христос у Марфы и Марии», «Жены-мироносицы у гроба Господня», «Путь к Христу». Традиционному сюжету, связанному с пребыванием Христа в доме М. и М., Нестеров придал собственное прочтение. Беседа Спасителя с сестрами разворачивается не в интерьере, а вне стен здания и в то же время в пределах ограды, подразумевая сельскую усадьбу или мон-рь. Из сестер выделена Мария: на ней синие одежды, она в центре композиции, развернутой по диагонали, этим подтверждается правота слов Спасителя о «благой части». Перед Спасителем и сестрами помещено начавшее цвести деревцо, благодаря к-рому подчеркивается тема благодати, Божественного присутствия.

В совр. иконописи М. и М. изображают в платьях и мафориях контрастных цветов, с сосудами для помазания как мироносиц и с крестами. Им посвящены нек-рые обители помимо московской — мон-рь у с. Хаджимус р-на Кэушень, Республика Молдова, в обустройстве к-рого принимал участие Свято-Вознесенский Ново-Нямецкий мон-рь; домовый храм (2009) при мон-ре в честь иконы Божией Матери «Нерушимая Стена» в г. Апшеронске Краснодарского края.

Лит.: BiblSS. Vol. 8. Col. 1204–1217; *Тодић Б.* Грачаница: Сликарство. Приштина, 1999. С. 92, 96, 118, 195, 207; *Покровский Н. В.* Евангелие в памятниках иконографии. М., 2001[2]. С. 341–346; *Сарабьянов В. Д., сост.* Ц. 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; *Царевская Т. Ю.* Роспись ц. Феодора Стратилата на Ручью в Новгороде и ее место в искусстве Византии и Руси 2-й пол. XIV в. М., 2007.

М. А. М.

МА́РФА, МАРИ́Я И ЛИКАРИО́Н [греч. Μάρθα, Μαρία καὶ Λυκαρίων] († 249–251), мученики Асийские (пам. 6 февр.; пам. греч. 8 февр.; пам. визант. 7 и 9 февр.; пам. древнерус. 5 и 8 февр.). Пространное греч. Житие М., М. и Л. (BHG, N 2257) остается неизданным, из его заголовка известно, что эти святые пострадали при имп. *Деции*. Их краткие Жития в большинстве визант. Синаксарей помещены под 8 февр. (SynCP. Col. 449–454), в Синаксаре К-польской ц.— под 9 февр. (Ibid. Col. 453). Все Синаксари называют М. и М. сестрами и девами. Они жили в аскезе и воздержании, но не в мон-ре (в сер. III в. монашество как таковое еще не сложилось), а в собственном доме в некоем городе. Когда мимо их дома проезжал языческий наместник, они во всеуслышание исповедали себя христианками, т. к. были готовы принять мученическую смерть за Христа. Наместник не хотел казнить столь юных дев, но их дерзкие речи вынудили его арестовать сестер. За М. и М. последовал подвизавшийся вместе с ними отрок Л. По приказу наместника святых распяли на крестах и пронзили мечами. Житие в стишных Синаксарях изложено др. словами, но совпадает по содержанию (слав. перевод: *Петков, Спасова.* Стиш. Пролог.

2011. Т. 6. С. 24–25). Житие в Минологии имп. Василия II (8 февр.) отличается в описании казни: дев распяли и рассекли мечом, а Л. отрубили голову (PG. 117. Col. 304). Именно этот вид казни изображен рядом на миниатюре. В этом Житии Л. назван не отроком, а молодым монахом (Ibidem). Видимо, составитель осознавал противоречие между детским возрастом Л. и монашеским саном.

В слав. переводе сохранилось еще одно пространное Житие М., М. и Л. (его инципиты не совпадают с инципитами Жития (BHG, N 2257)), оно было включено в домакариевские Четьи-Минеи (в т. ч. в РГБ. Вол. № 594. Л. 57–58, посл. четв. XV в.) под 6 февр. и в РГБ. МДА. № 92. 1. С. 80–82, 1-я четв. XV в. под 5 февр. (*Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 1. С. 519; *Творогов О. В.* Переводные жития в рус. книжности XI–XV вв.: Кат. М.; СПб., 2008. С. 83). По содержанию оно представляет собой незначительно расширенную версию синаксарных Житий. В заглавии Л. назван «Укарион чернец», а в тексте — «мал детищ черноризец» и «скрестник» М. и М. (РГБ. МДА. № 92. 1. С. 80, 81 (ркп. имеет постраничную нумерацию)). Объем текста увеличен за счет диалогов и нового сюжета — появления на месте казни матери М. и М., укреплявшей их на подвиг. Житие приводит предсмертные молитвы М. и М. Подвешенные на крестах девы и Л. были обезглавлены. Эти Четьи-Минеи стали в XII в. одним из источников создания русскими книжниками пространной редакции нестишного Пролога. Память М., М. и Л. была включена в него без Жития под 6 февр. (Юрьевский Пролог // РГАДА. Ф. 381. № 153. Л. 260а, XIV в.). Это пространное Житие представлено в ВМЧ под 5 февр. (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 449 (1-я паг.)), под 8 февр. там содержится Житие М., М. и Л. из стишного Пролога (Там же. Стб. 455 (1-я паг.)). Пространное Житие пересказано под 6 февр. в Четьих-Минеях свт. Димитрия Ростовского, в тексте которого уточняется, что святые жили в «Асийстей стране», а Л. был братом М. и М. (*Димитрий Ростовский*, свт. Книга житий святых. К., 1764. Кн. 2. Л. 172 об.). Те же сведения содержатся под 6 февр. в «Житиях святых на русском языке изложенных, по руководству Четиих Миней свт. Димитрия Ростовского». В Четьих-Минеях говорится, что М., М. и Л. «прободени быша на крестех... мечом от спекулатора», т. е. «мечника», палача (Там же), а в «Житиях святых...» сообщается, что М. и М. были «прободены на крестах», а Л. «усечен воином мечом» (ЖСв. Февр. С. 120–121).

7 июня в греч. печатной Минее (Венеция, 1591 — SynCP. Col. 735–736) и в «Синаксаристе» прп. Никодима Святогорца (*Νικόδημος*. Συναξαριστής. Т. 5. Σ. 190–191) содержится краткое Житие мч. Ликариона. По мнению исследователей, несмотря на отсутствие упоминаний о М. и М., оно вполне соотносится с биографией Л. и можно считать, что речь идет об одном святом. Л. происходил из Гермополя в Египте. За исповедание христ. веры он был схвачен и приведен к местному правителю. Сначала его бросили в сумрачную и зловонную темницу, а затем подвергли пыткам: скребли тело железными «когтями», прибили гвоздями к кресту, нанеся многочисленные раны. Не будучи в силах заставить Л. отречься от Христа, мучители стали прижигать бока и грудь святого раскаленными жезлами. После этого его оставили на 3 дня в разожженной печи, откуда он вышел невредимым по благодати Божией. Тогда правитель велел дать Л. яд, но он не оказал на мученика никакого воздействия. Чародей, приготовивший отравленный напиток, уверовал во Христа и был обезглавлен. Святому перерезали жилы, бросили в разогретый котел, содрали кожу с головы и обезглавили.

Под 7 февр. в служебной Минее (Sinait. gr. 602) XI в. содержится анонимный канон, посвященный М., М. и Л. (Ταμεῖον. Σ. 163. N 482).

В Житиях под 7 июня Л. назван мучеником, тогда как чин его святости в февральских агиографических произведениях указывается по-разному: в Типиконе Великой ц. IX–XI вв. и в Синаксаре К-польской ц. (архетип X в.) Л. назван просто «монашествующим» (*Дмитриевский*. Описание. С. 48; SynCP. Col. 453; *Mateos*. Typicon. Т. 1. P. 228); в Минологии Василия II — монахом; в греч. печатной Минее (Венеция, 1591 — SynCP. Col. 453–454), в «Синаксаристе» прп. Никодима Святогорца и в «Новом Синаксаристе» иером. Макария Симонопетрита — преподобным; в стишных Синаксарях и в большом числе визант. рукописей (напр., в служебной Минее Sinait. gr. 602, XI в.), в стишных Прологах, в Четьих-Минеях свт. Димитрия Ростовского и в «Житиях святых...», в «Агиологионе» митр. Софрония (Евстратиадиса) — мучеником; в «Полном месяцеслове Востока» архиеп. Сергия (Спасского) и в совр. календаре РПЦ — преподобномучеником (*Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 35).

Ист.: *Νικόδημος*. Συναξαριστής. 2002. Т. 3. Σ. 237–238.

Лит.: *Janin R.* Marta, Maria e Licarione (Lucarione), santi, martiri // BiblSS. Vol. 8. Col. 1219; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἁγιολόγιον. Σ. 281, 294; *Μακάρ. Σιμων.* Νέος Συναξ. 2006. Т. 6. Σ. 100; Ibid. 2008. Т. 10. Σ. 85–86.

О. В. Л.

МА́РФЕЛЬД Роберт Робертович (Роберт Фердинанд Эдуард) (20 окт. 1852, Кронштадт — 1921, Петроград), архитектор, педагог. Род. в нем. семье флотского лекаря Роберта Рейнгольда Марфельда и Эмилии Иоганны (урожд. Ленце), крещен в евангелическо-лютеран. ц. св. Елизаветы. После обучения в Кронштадтской гимназии поступил на юридический фак-т С.-Петербургского ун-та (1871–1873), затем учился в политехникуме в Карлсруэ, по его окончании поступил в Строительную академию в Вене, а в 1880 г.— в Академию художеств в С.-Петербурге, работая в это время в чертежной мастерской Охтинского порохового завода. В 1881 г. было удовлетворено ходатайство М. о досрочном завершении полного курса обучения, к-рый он окончил с большой серебряной медалью и званием классного художника 3-й степени. К этому году относится, вероятно, 1-й сохранившийся проект М.— мемориальной часовни. Выполненная в виде перекрытого полукуполом квадратного объема, к которому ведет высокая, в 2 марша, лестница, часовня не имеет выраженных стилистических заимствований и отличается монументальностью и лаконичностью архитектуры, необычной для своего времени. 13 апр. 1882 г. М. получил звание классного художника 2-й степени за проект театра на 2 тыс. чел.; в нояб. 1883 г.— звание классного художника 1-й степени за чертежи железных стропил.

Служебную деятельность М. начал в качестве техника по чертежной части в Технико-строительном комитете Мин-ва внутренних дел, где с 1884 г. работал помощником архит. А. И. Томишко на постройке тюрьмы одиночного заключения («Кресты»).

Профессор в Высшем художественном уч-ще при Академии художеств (с 1894) и в Ин-те гражданских инженеров (1900-е гг.); академик архитектуры (1887, проект пассажирского здания станции железной дороги), член С.-Петербургского об-ва архитекторов (с 1889). М. занимал ряд ответственных офиц. должностей: сотрудник, затем архитектор Техническо-строительного комитета Мин-ва внутренних дел (1894–1910, с 1901 — член комитета); архитектор АН (с 1885), Охтинского порохового завода (с 1 сент. 1888), отд-ния департамента Мин-ва народного просвещения для заведования промышленными училищами (март 1898 — не ранее 1903). М.— специалист по строительной экономике и законодательству, написал ряд трудов по этой теме.

С 1885 г. М. вел самостоятельные работы по проектированию и строительству в С.-Петербурге. Так, напр., по должности архитектора АН спроектировал здание Музея антропологии и этнографии в формах классицизирующей эклектики (1886–1887, Таможенный пер., 1, средний корпус). Пятиэтажное здание б-ки Академии наук было спроектировано М. на основе изучения им заграничных библиотечных зданий; проект (1909) утвержден в 1911 г., строительство велось при участии инженера Р. А. Берзена на новой площади (Биржевая линия, 1) в 1913–1914 гг. (с 1 янв. 1916 в здании размещался военный госпиталь). Суровая лапидарность и функциональный подход в проектировании здания, включая его интерьер, опередили достижения конструктивизма (колоннада коринфского ордера и облицовка белым кирпичом не были реализованы при достройке здания в 1924–1925 архит. Я. Я. Кетчером). Для Мин-ва внутренних дел М. составил проекты работ в комплексе зданий министерства (набережная р. Фонтанки, 16), включая его интерьеры, а также новую отделку домовой ц. во имя вмц. Екатерины и расширение особняка министра. Спроектировал здание нового министерского архива (1899–1901, Инструментальная ул., 4). Массивное здание в формах кирпичного стиля прорезано щелевидными окнами-бойницами, оформлено горизонтальными тягами, лопатками, кронштейнами, замковыми камнями оконных наличников, близких к классицистическим. Оригинальный план архива представляет собой равноконечный крест, в средокрестии — лестница и холл под пирамидальным стеклянным фонарем. По мнению Б. М. Кирикова, такая планировка здания напоминает тюрьму «Кресты».

Ряд работ М. относится к области промышленной архитектуры. В 80–90-х гг. XIX в. М. в одно время с архит. А. Ю. Новицким работал на Балтийском судостроительном заводе, им принадлежит проект корпуса по Кожевенной линии, 18–20. М. в 1889 г. спроектировал шатровую часовню для завода и составил проект электростанции в имении имп. Александра III «Массандра». М. принадлежит проект комплекса зданий казенного винного склада и спиртоочистительного завода на Ватном о-ве в С.-Петербурге (1896–1897, пр. Добролюбова, д. 14; здания снесены в 2011–2012 под предлогом строительства квартала «Набережная Европы»), объекта культурного наследия, представлявшего образец использования кирпичного стиля в производственных сооружениях (существовал термин «кирпичный стиль Марфельда») и отличался богатым и оригинальным декоративным оформлением с элементами необарокко, неоклассицизма и неоренессанса.

В 1896–1900 гг. М. составил ряд проектов учебных зданий. Среди них комплекс Технологического института в Томске (1896–1900, инженер Ф. Ф. Гут), 1-го технического высшего учебного заведения Сибири, включавшего главное здание с лекционным залом, физический и химический корпуса. Проект М. получил широкую известность. Крупное симметричное главное здание в стилистике неоренессанса в 27 осей имело П-образный план, центральную часть подчеркивал мощный ризалит в 3 оси с аттиком и полуциркульными окнами на 1-м и 3-м этажах. Воспитательно-ремесленное училище им. Н. П. Трапезникова в Иркутске (ул. Рабочего Штаба, 6) с домовой церковью было также выстроено «покоем» с центральным ризалитом в 5 осей и в формах неоренессанса. М. удалось реализовать новаторскую идею объединения ремесленного и начального учебных заведений в единый комплекс на основе научных и санитарно-гигиенических достижений того времени (отталкивался от присланного из Иркутска проекта городского архит. А. И. Кузнецова, 1898).

Здание попечительства Имп. Человеколюбивого об-ва для сбора пожертвований на ремесленное образование бедных детей в С.-Петербурге (1903–1905, ул. Егорова, 26) было спроектировано М. на основе премированных проектов конкурса 1903 г. Оно состоит из прямоугольного в плане лицевого корпуса с главным, аукционным и торговым залами, канцелярией, квартирами воспитателей и жилыми помещениями приюта на 30 чел., из обширного по площади каре дворовых корпусов. Выразительный главный фасад здания исполнен в стилистике кирпичного модерна с характерной игрой кривых линий и разнообразием форм оконных проемов и металлодекора и сочетается с богатым кирпичным узорочьем. Щипцовые завершения боковых частей здания напоминают мотивы нем. Ренессанса и создают экспрессивный силуэт. Архитектура 3-этажного детского приюта им. вел. кнж. Марии Николаевны в С.-Петербурге (1905–1906, Ждановская ул., 8) в своей центральной части, с криволинейными очертаниями окон, напоминает в упрощенном виде здание Имп. Человеколюбивого об-ва. Приют был основан по инициативе М. И. Михельсона и рассчитан на 200 детей (Нива. 1906. № 9. С. 144); М. построил его безвозмездно. Покровская ц. в неорусском стиле (не сохр.), устроенная при здании приюта на средства купца И. О. Чугреева, была освящена 20 янв. 1906 г. К этой же категории построенных М. зданий благотворительных об-в, вероятно, относится богадельня Белосельских-Белозерских (1910–1912, пр. Динамо, 14). Редким примером проектирования М. жилого дома является т. н. Замок Ричарда Львиное Сердце в Киеве (1902–1904, Андреевский спуск, 15), имеющего черты крепостной архитектуры в духе англ. готики.

М. стал автором архитектурного решения ряда мемориалов: памятника на Охтинском пороховом заводе на Пороховском кладбище, посвященного труженикам завода, погибшим при взрывах с 1858 г. (1890, Рябовское шоссе, 78),— массивный гранитный крест, в основании которого 14 жерновов для размола пороховой массы; памятного знака в с. Оменяни (?) на Волыни в память события 17 окт. 1888 г. (спасения имп. семьи во время крушения поезда близ ст. Борки (ныне с. Першотравневое))

(1890); памятников в г. Чернигове (сохр. постаменты) императорам Александру II и Александру III (скульптор М. М. Попов), установленных в 1896 г. по инициативе губернатора Е. К. Андреевского; памятника имп. Александру III на Охтинском пороховом заводе (1895); обелиска с шатровым верхом и луковичной главкой в с. Малиничи Проскуровского у. Подольской губ. (сооружен местными крестьянами в 1884–1885); обелиска у дачи П. А. Столыпина, заложенного 12 авг. 1907 г. (открыт 12 авг. 1908), в годовщину террористического акта (ул. Проф. Попова, 1, при участии В. К. Терлецкого).

Наиболее яркой стороной деятельности М. стало храмостроительство. При разнообразии стилистики наиболее монументальными, типичными и яркими его авторскими сооружениями стали соборные храмы в московско-ярославском стиле XVII в.: на месте чудесного спасения имп. Александра III 17 окт. 1888 г. под Харьковом, у ст. Борки, и в Баку. В память о спасении императора и его семьи на месте происшествия был основан Спасов скит Святогорского Успенского мон-ря. В 1889 г. М. разработал для него проект грандиозного храма Спаса Преображения (Христа Спасителя) на 1400 чел. и часовни. В чине закладки участвовали имп. Мария Феодоровна, цесаревич Николай Александрович и другие члены царской семьи. Строительство завершилось в 1894 г. Оригинальность столпообразной композиции храма состояла в доминировании гигантского купола, завершенного вызолоченной луковичной главой, который превосходил по высоте основной объем храма и был декорирован орнаментальными поясами. С 3 сторон, кроме восточной, храм окружала крытая галерея, которую с севера и юга замыкали квадратные в плане объемы-четверики, завершенные шатрами. К каждому вели по 2 крыльца, аналогичный четверик примыкал с востока. При строительстве были добавлены такие же объемы на юго-зап. и сев.-зап. углах здания; 3 крыльца вели к галерее с зап. стороны. Над главным входом в храм (над галереей) высилась небольшая шатровая звонница с характерным для М. мощным приземистым перспективным порталом и большим мозаичным образом Спаса над ним. Она, как и 2 шатра с зап. стороны, завершалась изображениями двуглавых орлов. Стены были покрыты богатейшим ковровым кирпичным декором в московско-ярославском стиле (киоты, ширинки,

Храм Христа Спасителя в Спасовом скиту Святогорского Успенского мон-ря у ст. Борки. 1889–1894 гг. Фотография. Нач. XX в.

килевидные кокошники, наборные колонки, в т. ч. оконных наличников). Арочные окна были оформлены наборными наличниками, их очелья-кокошники накладывались на широкие фризы, декорированные ширинками, бусинами и кубышками. Пластическое многообразие декоративной кладки дополняла полихромия поливных изразцов и живописи. Необычные формы имели выполненные в стиле храма резной деревянный 6-ярусный иконостас и киоты той же архитектуры на вост. пилонах.

В ансамбль скита входили также шатровая часовня при станции (проект М.) и одноглавая деревянная церковь с шатровым завершением в рус. стиле (не сохр.). Часовня построена у того места, где находился вагон-столовая, из-под обломков к-рого вышли невредимыми члены царской семьи. Она представляла собой 3-ярусную постройку — квадратную в плане 2-ступенчатую башню, завершенную пирамидальным шатром с золоченой главкой, и также квадратный в плане одноярусный молитвенный зал, примыкающий к ней с востока, встроенный в железнодорожную насыпь. План внутреннего пространства основного объема был решен в виде греч. креста. Декор часовни отличался такой же пластикой кирпичного узорочья и полихромией, как и в церкви. Храм Христа Спасителя разрушен в 1945 г., часовня к 2003 г. воссоздана с помощью Южной железной дороги.

16 июня 1879 г. в связи с появлением в Баку большого числа православных работников на нефтепромыслах государь утвердил повсеместную подписку для сбора пожертвований на сооружение там храма. 17 марта 1886 г. был учрежден строительный комитет и главноначальствующим гражданской частью на Кавказе кн. А. М. Дондуковым-Корсаковым была выбрана площадь для постройки храма на возвышенном месте. 8 окт. 1888 г. закладку собора совершил экзарх Грузии архиеп. Палладий (Раев)

Собор блгв. кн. Александра Невского в Баку. 1888–1898 гг. Фотография. Нач. XX в.

в присутствии императора с семьей. На строительство из государственного казначейства было ассигновано 360 тыс. р. Надзор за ходом строительства осуществляли Д. Д. Буйнов и И. В. Гославский (с 1892), ученик М. Собор представлял собой гигантское (высота 81 м, длина 55,5 м, ширина 44 м, высота до купола 36 м), устремленное вверх центричное шатровое ярусное сооружение, рассчитанное на 1700 чел. План храма был близок к греческому кресту, на уровне 1-го яруса его окружала галерея с шатриками по углам, угловые части 2-го яруса завершались луковичными главками, над 3-м ярусом возвышался барабан с высоким мощным декоративным шатром, крытым железом, увенчанным медной золоченой луковичной главкой. С запа-

да в храм вело открытое крыльцо под шатриком, над галереей по центральной оси поднималась невысокая звонница с шатровым верхом, в боковые приделы можно было пройти через крыльца под боковыми шатрами, их алтари находились под луковичными главками 2-го яруса. В постройке был использован местный черный и белый шемахинский камень. Богатый пластичный кирпичный декор включал наборные 3-частные наличники с навершием в виде тройного килевидного кокошника, кокошники и столбики различной формы, ширинки, бусины. Наиболее богато были декорированы барабан и основание шатра с полуциркульными проемами-слухами. Храм был украшен снаружи иконами и надписями. Внутри собора сложную систему сводов поддерживали 4 диагонально расположенных мощных угловых пилона. Главный 2-ярусный иконостас, как и боковые, был выполнен из кутаисского и других сортов мрамора и в центральной части увенчан мраморным шатром с золоченой главкой, напоминавшим силуэт собора. Расписывали собор художники М. М. Яровой и В. В. Шокорев. Колокола были отлиты на заводе П. Н. Финляндского в Москве. Строительство завершилось в 1898 г. Главный престол собора был освящен во имя св. Александра Невского экзархом архиеп. Флавианом (Городецким) 8 окт. 1898 г., боковые приделы были посвящены свт. Николаю и покровителю края ап. Варфоломею. Собор, получивший местное название «золоченая церковь», являлся главной городской доминантой. Уничтожен в 1936 г., на его месте построены 2 школы.

Возведению соборных храмов предшествовал конкурсный проект (1888) Александро-Невского собора в Ревеле (ныне Таллин) (не реализован). Сложный план центричного сооружения был близок к кресту, его окружала со всех сторон галерея с шатриками. Ступенчатая композиция также предшествовала проектированию бакинского собора, но доминирующую роль в силуэте собора играли 8 крупных луковичных глав, завершавших 2-й и 3-й ярусы (по 4 на каждом), и массивная луковичная глава на крупном барабане, венчавшая сооружение. Богатый декор был повторен в проектах для Борок и Баку.

Церковь во имя вмц. Параскевы в С.-Петербурге на Охтинском пороховом заводе была спроектирована М. первоначально (1887) в виде часовни на средства действительного статского советника В. Я. Яковлева. Квадратное в плане кирпичное сооружение со скошенными углами имело завершение в виде высокого шатра с 2 ярусами слуховых окон и луковичной главкой. Богатый декор в московско-ярославском стиле был представлен крупномасштабными порталами, наличниками и киотами с килевидными навершиями, профилями и орнаментальными поясами кирпичной кладки. Внутреннее пространство было крестообразным в плане. Часовня была перестроена в 1896–1897 гг. в церковь с сохранением в целом внешнего вида архит. П. И. Гилёвым. Храм был закрыт в 1929 г., в 1936 г. снесен.

Церковь вмц. Параскевы на Охтинском пороховом заводе в С.-Петербурге. 1896–1897 гг. Фотография. 1-я четв. XX в.

Армянская ц. во имя Христа Спасителя в Батуми (1885–1887, восстановлена в 1993–2000, ул. З. Гамсахурдия) выполнена в традиционном для этого типа храмов т. н. кавказском варианте визант. стиля. Трехчастное одноглавое здание с маленькой колокольней над притвором имеет ступенчатую композицию и декорировано перспективным порталом, щипцами-фронтонами, аркатурно-колончатым поясом (3-гранная апсида и боковые фасады), 3-частными венецианскими и арочными окнами, имеет облицовку камнем. Храм и колокольню венчают типичные конусообразные шатры. Прямоугольный в плане объем разделен на 3 нефа, здание 8-столпное.

Церковь Христа Спасителя в Батуми. 1885–1887 гг.

В 1892 г. М. переработал проект 2-этажного Успенского собора Веркольского Артемиева мон-ря. Самый большой храм в Пинежье был построен при непосредственном участии св. Иоанна Кронштадтского: он неоднократно бывал в Веркольской обители, расположенной на пути к его родине, погосту Сура. Собор был заложен при наместнике архим. Виталии 17 сент. 1891 г., в 1897 г. освящен при участии св. Иоанна Кронштадтского. Престол нижнего храма, рассчитанного на 400 чел., был освящен им в честь Рождества Христова. Собор построен в традициях архитектуры XVII в. Величественный столпообразный храм с квадратным в плане основным объемом был увенчан компактным малым луковичным пятиглавием (утрачено), с востока располагалась 2-ярусная полукруглая в плане апсида. Его отличительными элементами являются огромное живописное крытое крыльцо во всю ширину храма с 2 входами в помещение, завершенное приземистым шатриком, и открытая галерея для

Собор Успения Пресв. Богородицы Веркольского Артемиева мон-ря. 1891–1897 гг.

крестного хода в виде балкона на уровне 2-го этажа (не сохр.). Наружный декор храма (наличники с навершиями в виде 3-частных килевидных кокошников, полуциркульные кокошники) в стилистике XVII в. частично утрачен. Принцип коврового декора здесь не использовался. Верхний храм, двусветный, с хорами, вмещал 600 чел. Иконы величественного 5-ярусного резного иконостаса в стилистике рус. узорочья написал Н. М. Сафонов (частично сохр. остов, внутреннее убранство утрачено). Храм был закрыт в советское время, реставрационные работы не проводились.

Вместе с архитекторами А. Н. Померанцевым (руководитель постройки в 1896–1902), его помощником А. Н. Смирновым и А. Ю. Янгом М. принимал участие в строительстве по проекту Томишко (1885) мемориального храма Рождества Христова на Шипкинском перевале в память о русских воинах, погибших в войне с Турцией за освобождение Болгарии. Церковь построена в московско-ярославском стиле приходских храмов XVII в.

Оригинальной архитектурой отличается часовня-усыпальница князей Святополк-Мирских (Никольская ц.) (1904–1910, совр. городской пос. Мир Кореличского р-на Гродненской обл.), к-рая входит в ансамбль Мирского замка и усадебного дома, расположенного в англ. парке. Часовня-церковь построена по проекту М. на средства кнг. К. М. Святополк-Мирской и освящена, вероятно, в честь небесного покровителя ее умершего мужа. В склепе, рассчитанном на 20 могил, были захоронены 6 представителей княжеского рода. Эскиз часовни М. датирован 1901 г., 24 авг. 1902 г. новаторский проект М. в «русско-романском» варианте раннего модерна был одобрен Строительным отд-нием Минского губернского правления. Вероятно, М., добиваясь соответствия архитектуры храма средневековому замку, обратился к асимметричному объемно-пространственному решению церковного здания с устремленным вверх силуэтом, в к-ром доминирует квадратная в плане 3-ярусная башня-звонница, а также использовал в отделке красным кирпичом, камнем и бетоном неоготические и неороманские детали. Высокая звонница расположена на углу, над боковым крыльцом, ведущим в крипту-

Часовня-усыпальница князей Святополк-Мирских в пос. Мир Гродненской обл. 1904–1910 гг.

усыпальницу, асимметрично центральной оси фасада, и покрыта шлемовидным куполом. На плоскостях стен звонницы имеются узкие щели-проемы, верхний ярус звона открыт. Основной объем храма в плане традиционен: 3-частный, прямоугольный, со «срезанными» углами. К нему примыкает высокая 5-гранная апсида. К главному входу, оформленному приземистым арочным перспективным порталом, ведет лестница, притвор значительно вынесен наружу, оконные проемы высокие и узкие. Формы модерна сочетаются в храме с выбеленными элементами ретроспективного декора (орнаментально-декоративные пояса, профилированные карнизы, сухарики, полуколонки, лопатки, рустованные наличники, металлические ограждения решеток), пластически и колористически насыщенного. Фасады украшены мозаичными иконами, сохранилось огромное панно с изображением Спаса Вседержителя в киоте с фронтоном. На звоннице размещался картуш с изображением гербов древнейших рус. городов. Основной объем перекрыт сомкнутым сводом и расписан в терракотовых и фиолетовых тонах. Храм был закрыт и разграблен в 1939–1940 гг., использовался под зернохранилище. В 2004–2008 гг. проведены основные реставрационные работы. Осенью 2009 г. был установлен новый дубовый иконостас, изготовленный в г. Барановичи по образцу исторического, выполненного по проекту М. и фрагментарно сохранившегося в ц. в честь Жировичской иконы Божией Матери в г. Берёзовка Гродненской обл. В храм возвращен крест над царскими вратами, паникадило находится в Троицкой ц. Мира. С 2014 г. возобновились богослужения. Мирский замково-парковый комплекс в 2000 г. включен в Список объектов всемирного наследия ЮНЕСКО.

В 1888 г. возник замысел постройки кафедрального храма Гурийско-Мингрельской епархии в г. Поти. Разработка окончательного варианта на основе проекта гражданского инженера А. У. Зеленко (1904) была поручена М.; переработанный проект был утвержден 20 дек. 1905 г. На работу зодчих оказали влияние проекты крупнейших храмов нач. XX в. в визант. стиле: Александро-Невского собора в Софии (архит. Померанцев; 1897, 1904–1912) и прежде всего Никольского Морского собора в Кронштадте (архит. В. А. Косяков; 1902–1913). Местоположение собора в древнем городе на берегу Чёрного м. определило визант. стиль постройки. Строительством (сент. 1906 — май 1907) руководил инженер А. А. Полевицкий. Авторы стремились передать формы и конструкции к-польской Св. Софии, только в меньшем размере (длина без портала 36 м, ширина 32 м, высота до купола 32 м, рассчитан на 2400 чел.). Находясь на площади с радиально отходящими от нее улицами (ныне пл. Руставели), храм играет важную градостроительную роль. Он стал первой в России полностью выстроенной из железобетона крупной церковью. Его образу свойственны динамизм и внутреннее напряжение, лаконичный характер отделки, в значительной степени продиктованные материалом. Собор представляет собой купольную базилику с планом, близким к овалу. С востока к основному объему примыкает 3-частная алтарная апсида сложной формы, с запада — развитый притвор с 3 арками портала и звонницей, завершенный главкой. Необычную кривизну имеют массивный центральный барабан и сам купол, а также примыкающие к нему с востока и запада полукупола, к к-рым в свою очередь с севера и юга примыкают малые полукупола. Они, как и общий силуэт здания, напоминают о стилистике модерна. Чашеобразная форма «перетекающих» друг в друга куполов и плоские перекрытия помимо эстетического эффекта предотвращали распор конструкции. Из-за слабости грунтов при постройке был применен сплошной каменный фундамент. Ребристый купол не давал большой

нагрузки. Наружные стены и лопатки с целью улучшения отопления и вентиляции, а также акустики здания сделаны двойными, с воздушной прослойкой. Северную и южную 2-этажные галереи с востока замыкали 2 придела. Через аркады, поддерживаемые колоннами, они открывались в просторное подкупольное

Собор ап. Андрея Первозванного в Поти, Грузия. 1905–1907 гг. Фотография. 1908 г.

пространство. Две лестницы, фланкирующие главный вход, вели на хоры. Декоративные своды были подвешены к плоским перекрытиям. Алтарная конха прорезана 4 рядами окон. Новаторский характер архитектуры собора более свойствен творчеству Зеленко, чем М. К 1908 г. были завершены росписи (худож. В. И. Думитрашко, не сохр.). Собор закрыт в 1932 г., восстанавливается с 2005 г.

М. принадлежит проект постройки часовни в с. Кой Кашинского у. Тверской губ. Квадратная в плане, она завершена невысоким шатром и декорирована в стиле XVII в. (килевидные кокошники, колонки).

Для поздних церковных проектов М. характерен поиск новых форм в рамках рус. стиля. Проект часовни (1907) в дер. Горшки Пермских у. и губ. (вероятно, Богоявленская церковь, 1913, не сохр.) представляет традиционный по планировке, симметричный по продольной оси 3-частный храм с прямоугольными объемами. Однако зодчий стремился обогатить композицию, использовав сильно вынесенное крыльцо под щипцовой кровлей, необычную форму колокольни над притвором с высоким узким шатром на низком ярусе звона, высокую скатную кровлю основного объема, на гребне к-рой в ряд возвышаются 3 декоративные луковичные главки (средняя — на шатрике), напротив — низкий, тоже с главкой алтарный прируб.

Проект церкви для с. В. Холчи Фатежского у. Курской губ. (не сохр.) также консервативен по своей 3-частной композиции. Колокольня соединена трапезной в одну ось с основным объемом церкви, перекрытым сомкнутым сводом и завершенным компактным миниатюрным декоративным луковичным пятиглавием. С востока к нему примыкают 3 полуциркульные в плане алтарные апсиды. К чертам неорус. стиля можно отнести высокие кровли, декоративные горизонтальные пояса на фасадах, мощный перспективный портал приземистых пропорций и дугообразные навершия наличников сдвоенных и строенных окон. Оригинальна гигантская столпообразная колокольня, напоминающая кампанилу собора св. Марка в Венеции и увенчанная малым пирамидальным шатром с 2 рядами окон-слухов. Столп прорезают расположенные по вертикали в ряд узкие окна-бойницы, в основании шатра по каждому фасаду килевидные кокошники, в поле к-рых помещено по 3-частному окну. Т. о., М.— уникальный по разнообразию решаемых им творческих и технических задач зодчий, мастер московско-ярославского стиля в храмостроительстве, но большинство его произведений были уничтожены в советское время.

М. был женат на дочери доктора медицины, статского советника М. А. Витте, имел 3 дочерей. Отличавшийся слабым здоровьем, в 1913 г. он получил длительный отпуск для лечения за границей. Вернувшись в Петроград, М. нек-рое время преподавал в Высшем художественном уч-ще и проживал на набережной р. Фонтанки, 64; вскоре умер в нужде. Могила утрачена.

Проекты: Собор в Баку: Фасады, разрезы, планы, перспективный вид // Зодчий. СПб., 1889. № 3/4. Л. 35–38; Армянская церковь в г. Батуме: Фасады, план, разрез // Там же. 1890. № 1/2. Л. 38, 39; Церковь и часовня близ ст. Борки: Фасад, разрез, план // Там же. 1891. № 3/4. Л. 31–35; Проект памятника имп. Александру II в Чернигове // Строитель. 1896. № 10/11/12. С. 501–502; Проект церкви при Веркольском мон-ре в Архангельской губ. // Строитель. СПб., 1898. № 5/6. С. 219–220; Технологический институт в Томске // Зодчий. 1898. № 9. Л. 47–50; Ремесленно-воспитательное заведение им. И. Н. Трапезникова в Иркутске: Фасад, планы, разрез, детали // Там же. 1900. № 3. Л. 16–18; Монумент в память свящ. коронования имп. Александра III в Чернигове // НЖМВД, [1802–1902]. СПб., 1902. С. 171; Проект часовни в д. Горшки, Пермской губ. // Там же. 1907. № 22. Л. 29; Техническое уч-ще в г. Астрахани // Там же. 1916. № 51. Л. 45; Проект церкви для с. Верх. Колчи, Фатежского уезда, Курской губ. // Там же. 1916. № 45. Л. 50.

Соч.: Об упрощении способа составления смет на казенные строительные работы // Тр. I Съезда рус. зодчих 1892 г. СПб., 1894. С. 341–361; К эскизу технического училища в Астрахани // Зодчий. 1916. Вып. 50. С. 456–458; Руководство для составления смет на казенные гражданские сооружения и упрощение расчетов Урочного положения. Пг., 1915; Построение архитектурных перспектив. М.; Л., 1930.

Ист.: РГИА. Ф. 789. Оп. 11 «М». Д. 115; Ф. 1293. Оп. 116. Д. 36.

Лит.: *Барановский Г. В.* Архитектурная энцикл. 2-й пол. XIX в. СПб., 1902. Т. 1. С. 121–122, 126, 127–129, 151, 209, 227, 229, 231; 1908. Т. 2. Ч. 2. [Отд. 6]: Средние школы. С. 366–374. № 95–96; С. 229–231. № 97; *Юницкий А., прот.* История церквей и приходов Бакинской губ. (1815–1905 гг.). Баку, 1906; *Куриленок М. И.* Постройка железобетонного кафедрального собора в г. Поти. СПб., 1908; *Ленская Н.* Академик архитектуры Марфельд // Блокнот агитатора. М., 1986. № 17. С. 49–55; Архитекторы-строители С.-Петербурга / Авт.-сост.: А. М. Гинзбург. СПб., 1996; *Миропольская Р. А.* Здание Имп. Человеколюбивого об-ва — выдающийся памятник архитектуры нач. XX в. // Петербургские чт., 1998–1999. СПб., 1999. С. 238–240; *Тимофієнко В. Г.* Зодчі України кін. XVIII — поч. XX ст.: Біогр. довідник. К., 1999; *Кулагін А. М.* Эклектыка: Архітэктура Беларусі др. пал. XIX — пач. XX ст. Минск, 2000. С. 79–80; *Кириков Б. М.* Петербург нем. архитекторов: От барокко до авангарда. СПб., 2002. С. 275–282; *Коева М.* Руски архитекти, работили в България през периода 1879–1912 гг. // *Она же.* Архитектурното наследство и съвременният свят: Сб. студии и статии. Варна, 2003–2012. (Електр. изд.); *Залесов В. Г.* Р. Р. Марфельд // Томские зодчие прошлых веков. Томск, 2004. С. 29–30; *Савельев Ю. Р.* «Византийский стиль» в архитектуре России, 2-я пол. XIX — нач. XX в. СПб., 2005. С. 179–180, 212–213, 249; *он же.* Искусство историзма и гос. заказ. М., 2008. С. 221, 245; *Кишкинова Е. М.* «Византийское возрождение» в архитектуре России, сер. XIX — нач. XX в. СПб., 2006. С. 204; *Никитенко Г. Ю., Соболь В. Д.* Дома и люди Васильевского о-ва. СПб., 2007; *Антонов В. В., Кобак А. В.* Святыни С.-Петербурга. СПб., 2010[3]; Исторические кладбища С.-Петербурга / Сост.: А. В. Кобак, Ю. М. Пирютко. М.; СПб., 2011[2]; *Новицкая О., Прокопенко Л.* Княжеская церковь-усыпальница в Мире // Рэстаўрацыя Мірскага замка: Праблема захавання прыроднага и культурнага ландшафтаў: Навукова-практ. канф., г. п. Мір, 6 чэрвеня 2010 г. Нясвіж, 2012. С. 87–91; История рус. искусства. М., 2013. Т. 17: Искусство 1880–1890-х гг. С. 100–101.

Прот. Александр Берташ

МА́РФО-МАРИ́ИНСКАЯ МОСКО́ВСКАЯ ЖЕ́НСКАЯ ОБИ́ТЕЛЬ МИЛОСЕ́РДИЯ, ставропигиальный мон-рь, расположенный в центре Москвы (ул. Б. Ордынка, д. 34). Основана прмц. вел. кнг. *Елисаветой Феодоровной* в 1907 г., официально открыта 10 февр. 1909 г. После гибели мужа, вел. кн. *Сергея Александровича,*

его вдова всецело посвятила себя благотворительности, служению Богу и ближним. На средства от продажи личного имущества и драгоценностей 24 мая 1907 г. она приобрела у В. Д. Бабурина в Замоскворечье на ул. Б. Ордынка усадьбу — земельное владение с 4 постройками и большим садом. В окт. того же года здесь был открыт лазарет для раненых, в котором в авг. 1908 г. по благословению митр. Московского сщмч. *Владимира (Богоявленского)* поставлен временный иконостас «с алтарем (типа походной церкви), дабы не лишить призреваемых... удовлетворения духовных потребностей». 27 сент. 1908 г. указом митр. Владимира настоятелем строящихся храмов и духовником обители был назначен прот. Митрофан (преподобноисп. *Сергий (Сребрянский)*), к-рый вместе с вел. княгиней трудился над составлением устава новой обители. 20 нояб. 1908 г. митр. Владимир, а 16 марта 1911 г. Синод утвердили временный устав М.-М. о. (ЦГИАМ. Ф. 179. Оп. 62. Д. 1794. Л. 40–44), цель к-рой «трудом сестер... и иными возможными способами помогать в духе чистого христианства больным и бедным и оказывать помощь и утешение страждущим и находящимся в горе и скорби». 29 апр. 1914 г. Синод переутвердил устав с нек-рыми изменениями (РГИА. Ф. 797. Оп. 80. Д. 577. Л. 35–39 об.). В обитель принимали правосл. вдов и девиц в возрасте от 21 года до 40 лет, физически здоровых, желавших посвятить жизнь служению ближним, те, кому было менее 21 года, могли поступить в обитель ученицами.

Сестер подразделяли на крестовых (прошедших посвящение), испытуемых и учениц. Чины посвящения сестер и поставления настоятельницы М.-М. о. были составлены вел. кнг. Елисаветой Феодоровной по благословению и при непосредственном участии митр. Владимира. Сестры имели различную форму, разработанную художником М. В. *Нестеровым* под рук. великой княгини. По уставу сроки обетов назначались на определенное время, «чтобы вступающая в обитель милосердия серьезно обдумала предварительно тот путь, по которому она думает идти».

Церковь праведных Марфы и Марии. 1909 г. Фотография. 2014 г.

10 февр. 1909 г. состоялось офиц. открытие обители. 9 сент. того же года Дмитровский еп. *Трифон (Туркестанов)* освятил больничный домовый храм во имя святых Марфы и Марии. 9 апр. 1910 г. в этой церкви «по специально утвержденному Синодом чину» еп. Трифон посвятил в чин крестовых сестер (без монашеского пострига) 17 женщин во главе с великой княгиней, давших обет послушания, нестяжания, целомудрия, призрения больных и бедных. 10 апр. того же года во время литургии Московский митр. Владимир посвятил вел. кнг. Елисавету Феодоровну в должность настоятельницы. По поручению имп. св. *Николая II Александровича* и имп. св. *Александры Феодоровны* прот. Митрофан Сребрянский вручил Елисавете Феодоровне иконы свт. Николая Чудотворца и мц. Александры. 30 сент. 1910 г. еп. Трифон посвятил в крестовые сестры 10 испытуемых насельниц.

Посещение имп. Николаем II и его семьей Марфо-Мариинской обители. Фотография. 1912 г.

М.-М. о. посещали: 5 июня 1912 г., 9 авг., 9 дек. 1914 г.— имп. Николай II, 31 мая 1912 г., 9 авг., 9 дек. 1914 г.– имп. Александра Феодоровна, 6 мая 1910 г.— вел. кн. *Константин Константинович* Романов и др. члены имп. семьи, 29 сент. 1914 г.— принц Александр Петрович Ольденбургский; совершали богослужения еп. Волоколамский *Феодор (Поздеевский)*, прот. Павел *Флоренский* и др.

Сестер духовно окормляли прот. Митрофан и прп. Алексий (Соловьёв). Прот. Митрофан, являясь настоятелем соборного храма, принимал «самостоятельно личное участие в утешении скорбящих, больных и неимущих», входил вместе с казначеей и ее помощницей в совет обители. Некоторые вопросы (изменение правил распорядка внутренней жизни и устава, проекты смет, предположения о продаже недвижимого имущества и т. п.) настоятельница передавала на рассмотрение Совета. В обители служили и др. клирики, в т. ч. входившие в штат (с 6 окт. 1910 г.) священники Евгений Синадский (1878–?), Вениамин Воронцов (впосл. митрополит Ленинградский и Ладожский), с 1922 г. Иоанн Игошкин (*Гавриил (Игошкин)*), а также диак. Михаил Сытник (1876–?).

Марфо-Мариинская обитель. Фотография. 10-е гг. XX в.

Два раза в неделю духовник проводил с сестрами катехизические беседы, 4 раза в неделю в храме читали акафисты. Сестры при посвящении получали кипарисовый крест на белой ленте (с изображением Нерукотворного образа Спасителя и Покрова Пресв. Богородицы, на обратной стороне — образы св. жен Марфы и Марии) и четки. Ежедневно каж-

дая насельница должна была вычитывать 100 Иисусовых молитв. Вел. кнг. Елисавета Феодоровна стремилась создать такую обитель, в уставе к-рой сочетались бы монашеский уклад жизни и деятельная помощь ближним. Прообраз будущего мон-ря она увидела в служении 2 евангельских сестер, труженицы Марфы и молитвенницы Марии (Лк 10. 38–42). Вел. княгиня обратилась также к опыту древней Церкви — к служению *диаконисс,* считая приемлемой для сестер обители только 1-ю, начальную ступень посвящения в диакониссы по одеянию. В 1911 г. она подала в Синод ходатайство о присвоении старшим сестрам звания диаконисс. Синод отложил решение вопроса до Поместного Собора (см.: *Постернак.* 2001. С. 212–219). Но на Поместном Соборе 1917–1918 гг. чин диаконисс восстановлен не был.

Впосл. вел. княгиня предполагала выстроить вне Москвы скит, куда потрудившиеся сестры милосердия по желанию и с согласия совета обители могли бы удаляться, приняв мантийный постриг. Для престарелых сестер милосердия, не принимавших монашеского пострига, планировалось устроить приют при обители.

Насельницы осуществляли 3 вида служения: деятельное, попечительное и просветительное. Были устроены больница, аптека, амбулатория (с 25 янв. 1910), столовая, воскресная школа для взрослых женщин, трудовой приют для девочек-сирот и общедоступная б-ка. Вне обители, оборудовано в дешевые квартиры для девушек — фабричных работниц и курсисток, поскольку в Москве было учреждено отдельное попечительство о туберкулезных больных. Важная роль в деятельности М.-М. о. отводилась организации квалифицированной медицинской помощи. Процессом лечения в больнице руководил главный врач доктор медицины А. И. Никитин. В амбулатории принимали известные московские врачи (ок. 30 чел.). Специально приглашенные врачи проводили занятия для сестер, обучая их уходу за больными. В больнице было 7 палат с 22 койками; расширение не предусматривалось, поскольку основной задачей сестер считалось попечительное служение — посещение больных и иных нуждающихся. При этом вел. кнг. Елисавета Феодоровна подчеркивала, что обитель «идет к страждущим, но вовсе не для того только, чтобы служить человеческому стремлению выбраться из нужды, горя и страдания... но и затем, чтобы принести страдающему ту радость о спасении... которую благовествует Святая Церковь, призывая всех к покаянию и очищению греха». С осени 1913 г. сестры оказывали медицинскую помощь обитателям ночлежных домов Хитрова рынка, бездомные дети препровождались в приюты.

Во время первой мировой войны 1914–1918 гг. больница в М.-М. о. была обращена в лазарет на 50 чел. 1-го разряда для тяжелораненых. В Москве вел. кнг. Елисавета Феодоровна организовала Комитет по оказанию благотворительной помощи семьям воинов, призванных на фронт. В июле—сент. 1914 г. на заседаниях комитета, проходивших в М.-М. о., были приняты решения об открытии постоянного координирующего органа (канцелярии комитета) и о начале приема денежных и вещевых пожертвований, а также об учреждении «Еженедельника», в к-ром будут освещаться эти вопросы. Комитет обеспечивал работой жен солдат, воевавших на фронте. Семьям воинов оказывалась сельскохозяйственная помощь, их дети обеспечивались всем необходимым. 11 авг. 1915 г. в М.-М. о., на совещании настоятельниц московских жен. мон-рей под председательством вел. кнг. Елисаветы Феодоровны и при участии еп. Можайского сщмч. *Димитрия (Добросердова),* обсуждались вопросы расширения помощи раненым и больным воинам, а также жен. мон-рям, эвакуированным с территории боевых действий. Так, ряд московских построек предоставили прибывшим из Риги и Холма инокиням. Насельницы Холмского Турковицкого жен. мон-ря и учащиеся монастырской школы были размещены в принадлежавшем обители здании (ныне Старомонетный пер., дом 33).

Вел. кнг. Елисавета Феодоровна и сестры Марфо-Мариинской обители в лазарете. Фотография. 1915 г.

на Донской ул., размещалось помещение для чахоточных женщин, главная цель которого состояла в утешении умирающих и предоставлении им христианского напутствия. В 1913 г. убежище было пере-

13 апр. 1916 г. в М.-М. о. митр. Московский и Коломенский свт. *Макарий (Невский)* в сослужении архиеп. Гродненского и Брестского *Михаила (Ермакова),* епископов Можайского Димитрия (Добросердова), Верейского *Модеста (Никитина)* и др. совершил Божественную литургию и благодарственный молебен по случаю 25-летия со дня крещения вел. кнг. Елисаветы Феодоровны в правосл. Церкви.

Архитектурный ансамбль М.-М. о. (памятник архитектуры федерального значения) — стилистически единый комплекс построек нач. 10-х гг. XX в. Для его создания вел. кнг. Елисавета Феодоровна по рекомендации Нестерова обратилась к архит. А. В. *Щусеву* и принимала непосредственное участие в разработке проекта.

Композиционным центром обители является соборный храм Покрова Пресв. Богородицы, заложенный 22 мая 1908 г. Дмитровским еп. Трифоном (Туркестановым) в сослужении протоиереев Константина Зверева и Митрофана Сребрянского и освященный 8 апр. 1912 г. митр. Московским Владимиром (Богоявленским) в сослужении епископов Трифона, *Анастасия (Грибановского)* и др. В антиминс собора, как и в антиминс домового храма праведных Марфы и Марии, были вложены частицы мощей свт. Алексия, митр. Московского, прав. Елисаветы и прп. Иоанна Лествичника. Храм рассчитан на 1 тыс. молящихся.

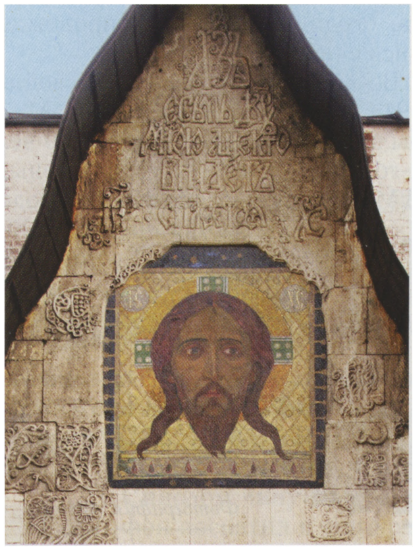
Собор М.-М. о. является одним из удачных примеров церковных построек в неорусском стиле и представляет

Покровский собор. 1908–1912 гг. Архит. А. В. Щусев. Фотография. 2011 г.

собой собирательный образ древнерусской архитектуры. Если с разных ракурсов смотреть на храм, то он предстает различным по композиции, но сохраняет архитектурную цельность. Со стороны апсид приземистый кубический одноглавый храм с пощипцовым покрытием сводов напоминает о типе здания, характерном для различных центров Др. Руси удельного времени: раннемосковской архитектуры, новгородского и псковского зодчества XIV–XV вв. Этому способствуют пластика архитектурных объемов и декор в виде вставных резных крестов (переосмысленных в духе модерна элементов новгородской архитектуры) и выемчатых орнаментов. К основному объему храма примыкают ризница с юга, притвор с севера (решен в стиле Георгиевского собора в Юрьеве-Польском и украшен богатой резьбой) и подчеркнуто удлиненная трапезная с запада, которая, по замыслу вел. кнг. Елисаветы Феодоровны, должна была служить местом проведения общественных и просветительских мероприятий. С запада расположен притвор с 2 звонницами, их формы и щипцовые завершения напоминают ц. Спаса Преображения на Бору (не сохр.)

Процветший крест с предстоящими Богоматерью и ап. Иоанном Богословом. Рельеф. 1912 г.

Московского Кремля. Фасады церкви украшены белокаменными рельефами в стиле модерн, но напоминающими древнерус. резьбу (выполнены Н. Я. Тамонькиным). Мозаичные иконы Божией Матери «Одигитрия» и Нерукотворного образа Спасителя, размещенные на центральной апсиде и над зап. порталом, изготовлены в с.-петербургской мастерской А. Н. Фролова по эскизам Нестерова. В интерьере собора было найдено нестандартное художественное решение: стилизованный под древнюю псковскую живопись темный басменный иконостас (иконы написаны Нестеровым, резьба по дереву выполнена М. В. Ружейниковым, басма — М. Мишуковым) контрастирует с выбеленными стенами храма, на которых свободно расположены живописные композиции, созданные Нестеровым (1910–1911): «Покров Пресв. Богородицы» и «Литургии ангелов» — в апсиде, «Благовещение Пресв. Богородицы» — на предалтарных столбах, «Христос у Марфы и Марии» и «Воскресение Христово» — в основном пространстве храма. В трапезной собора размещена композиция «Путь ко Христу», сюжет которой, спасение через милосердие Господне, близок к сюжету картины Нестерова «Святая Русь»; среди изображенных — сестры М.-М. о. В 1914 г. были выполнены роспись купола (композиция «Отечество») и орнаменты на стенах, арках и сводах.



Нерукотворный образ Спасителя. Мозаичная икона над зап. порталом Покровского собора. 1912 г. Мастерская А. Н. Фролова по эскизам М. В. Нестерова

В Покровском соборе был устроен подземный храм-усыпальница во имя Сил Бесплотных и Всех святых, предназначенный для захоронения сестер (на 60 захоронений). В духовном завещании от 20 февр. 1914 г., утвержденном имп. Николаем II 25 апр. того же года, великая княгиня просила похоронить ее в этой усыпальнице на месте, ею указанном. Роспись ведущей в усыпальницу галереи на сюжет «Путь праведников ко Господу» выполнена П. Д. *Кориным* в 1914 г. Храм был освящен 26 авг. 1917 г.

Домовая ц. праведных Марфы и Марии была устроена в больничном корпусе и 9 сент. 1909 г. освящена еп. Трифоном. Неск. палат примыкали к храму т. о., чтобы тяжелобольные могли, не вставая с коек, сквозь открытые окна и двери видеть и слышать богослужение. К 2016 г. внутреннее убранство храма восстановлено по фотографиям (другие помещения корпуса используются как административные). Марфо-Мариинский храм соединялся переходом с покоями настоятельницы, в нижнем этаже корпуса размещалась канцелярия. В 2016 г. на этом этаже находятся помещение для группы дневного пребывания детей-инвалидов и церковная лавка, в верхнем — мемориальный музей прмц. вел. кнг. Елисаветы.

Угловой 2-этажный каменный дом (1890) построен архит. В. Е. Сретенским в духе эклектики с классическими мотивами, в 1909 г. по заказу великой княгини был возведен 3-й этаж. В подвале размещался аптечный склад, на 1-м этаже аптека, на 2-м амбулатория, на 3-м келии сестер, работавших в аптеке и амбулатории. В наст. время здесь располагается медицинский центр «Милосердие» по реабилитации детей с ДЦП. Рядом с Покровским собором находится бывш. воскресная школа с квартирой священника на

2-м этаже, ныне Елизаветинский детский дом. Здание возведено в кон. XIX в. как 2-этажный флигель (архит. Б. В. Фрейденберг), в 10-х гг. XX в. было надстроено.

Трехэтажное общежитие сестер милосердия (1911; архит. Д. М. Челищев) построено в стиле неоклассицизма, парадный вход в виде портика с треугольным фронтоном. На 1-м этаже размещаются трапезная

Интерьер Покровского собора с иконостасом и композицией «Благовещение Пресв. Богородицы». 1910–1911 гг. Худож. М. В. Нестеров. Фотография. 2013 г.

для сестер и сотрудников и стационар детской паллиативной службы. В глубине сада находятся дом садовника (1913–1914; использовался как барак для инфекционных больных, а затем как приемный покой для раненых) и часовня, предназначавшаяся для отпевания усопших (1916–1917). В том же архитектурном стиле, что и Покровский храм, по проекту Щусева выстроены ограда со св. вратами и асимметричным ступенчатым завершением, юж. прясло стены с фонтаном и угловая сторожка с часовней прп. Серафима Саровского. Щусев спроектировал для М.-М. о. не только архитектурный ансамбль, но и составляющий с ним единое целое сад, соединив традиции усадебных садов Замоскворечья и русских монастырских садов с особенностями ландшафтной архитектуры нач. XX в. В парадной части был посажен фигурный газон, установлены фонтаны. Эта строго организованная часть сада контрастировала с живописно расположенными деревьями различных пород; в юж. части создана терраса. Планировка сада, размер и форма деревьев были подобраны т. о., чтобы подчеркивать изящество архитектурного ансамбля обители.

1917–1926 гг. Авторитет М.-М. о. и ее настоятельницы был столь велик, что события 1917 г. сначала не повлияли на деятельность обители. 7 мая 1918 г., на 3-й день Пасхи, патриарх Московский и всея России свт. *Тихон* возглавил служение литургии в Иверской ц. на Б. Ордынке, а затем посетил обитель и побеседовал с великой княгиней и сестрами. В тот же день вел. кнг. Елисавета Феодоровна была арестована и выслана в Пермь, а затем в Екатеринбург. С ней добровольно поехали келейница прмц. *Варвара (Яковлева)* и крестовая сестра Екатерина Янышева, которая затем по просьбе великой княгини вернулась в Москву. На сборы великой княгине дали полчаса, к-рые она провела вместе с сестрами и свящ. Митрофаном в молитве в домовом храме. В пути вел. кнг. Елисавета Феодоровна писала письма сестрам и духовнику свящ. Митрофану, в которых утешала насельниц и призывала с терпением встречать все невзгоды и помнить ее заветы. 19 мая

Галерея, ведущая в подземный храм-усыпальницу, с росписью П. Д. Корина «Путь праведников ко Господу». 1916 г. Фотография. 2013 г.

великая княгиня вместе с др. членами имп. дома была выслана в Алапаевск Верхотурского у. Пермской губ. 18 июля вел. кнг. Елисавета Феодоровна и инокиня Варвара приняли мученическую кончину — были живыми сброшены в недействующую Н. Селимскую шахту (в 18 км от Алапаевска), завалены бревнами и засыпаны землей.

В кон. 1918 г. на должность настоятельницы общим собранием сестер была избрана казначея Валентина Сергеевна Гордеева (1863–1931). М.-М. о. осталась практически без средств: в результате национализации банков пропали капиталы вел. кнг. Елисаветы Феодоровны, которые, согласно ее завещанию, должны были служить материальной основой существования обители. Декрет 1918 г. «О свободе совести, церковных и религиозных обществах» лишил обитель, как и другие религиозные организации, всего имущества. Сестры зарабатывали на жизнь шитьем и вязанием. В 1919 г. была закрыта бесплатная столовая для бедных, национализирована аптека, в штате которой, однако, остались сестры обители. В 1917 г. больницу удалось зарегистрировать. В 1920 г. сестры вынуждены были начать сотрудничество с медицинским факультетом 2-го МГУ, который возглавлял хирург Ф. А. Рейн, трудившийся до революции в больнице обители. МГУ платил жалованье сестрам больницы и частично оплачивал содержание коек. Аптеку сестры взяли в аренду совместно с химико-фармацевтическим факультетом 2-го МГУ. Так, за 1921 г. в амбулатории были приняты 3577 больных.

В соответствии с постановлением патриарха Московского и всея России Тихона и Синода от 15(28) февр. 1918 г. в окт. 1922 г. обитель была переименована в Марфо-Мариинскую трудовую общину, устав зарегистрирован 25 нояб. того же года отделом управления Московского совета рабочих, крестьянских и красноармейских депутатов. Сестры и прихожане подписали с Моссоветом соглашение о бессрочном бесплатном пользовании Покровским и Марфо-Мариинским храмами как приходскими. В 1920 г. сестры добились от музейного отдела Наркомпроса присвоения храму статуса охраняемого объекта культуры.

Весной 1922 г. в рамках кампании по изъятию церковных ценностей органами власти из храмов М.-М. о. были конфискованы серебряно-вызолоченные ризы с 34 икон, бриллиантовые, золотые и жемчужные украшения с чтимой Феодоровской иконы Божией Матери, 2 Евангелия филигранной работы, оклады Евангелий с украшениями, 5 крестов с украшениями, дарохранительницы, свящ.

сосуды, серебряная водосвятная чаша, 8 лампад, 4 серебряных подсвечника и др.

В марте 1923 г. по обвинению в контрреволюционной деятельности были арестованы духовник общины архим. Сергий (Сребрянский) и 2-й священник Вениамин Воронцов. Архим. Сергию вменялось в вину прочтение в храме послания патриарха Тихона об изъятии церковных ценностей. 24 авг. 1923 г. архим. Сергий был отправлен на год в адм. ссылку в Тобольск. Свящ. Вениамин в июне 1923 г. был выпущен на свободу и продолжил служение в храмах обители. С 1 авг. 1922 г. в Покровский собор был назначен свящ. И. Игошкин. Архим. Сергий, вернувшись из ссылки 27 февр. 1925 г., продолжил служение в обители, но 29 апр. того же года снова был арестован на основании доноса. 2 июля коллегия ОГПУ прекратила дело за отсутствием состава преступления, однако архим. Сергий вынужден был уехать из Москвы.

В 1923 г. Валентину Гордееву дважды арестовывали, но оба раза освобождали. В апр. того же года Мосздравотделом была проведена ревизия, в результате к-рой лечебные учреждения общины были признаны «безусловно полезными», а сама община, в к-рой состояли 132 чел., произвела на ревизоров впечатление «идеальнейшей трудовой коммуны». В то же время правление 2-го МГУ приняло решение о переводе своей клиники из М.-М. о. Для поддержки больницы Рейн организовал в помещениях обители клинику Комиссии по улучшению быта ученых врачей, сотрудничество осуществлялось на тех же принципах, что и со 2-м МГУ.

17 июля 1925 г. по требованию Президиума Моссовета община была перерегистрирована как трудовая артель. В нач. дек. того же года ОГПУ во главе с Е. А. *Тучковым* приняло решение о полной ликвидации общины и высылке сестер из Москвы, причем в документе особо подчеркивалась помощь общины арестованным и сосланным священнослужителям. С кон. дек. 1925 г. начались допросы сестер и сбор компрометирующего материала. 18 янв. 1926 г. было вынесено заключение о том, что Марфо-Мариинская артель сестер милосердия является социально опасной. 4 февр. 1926 г. на основании ордера ОГПУ во всех помещениях обители состоялся обыск, 5 февр. был зачитан приговор о ликвидации общины и высылке сестер из Москвы. Старшие 18 насельниц во главе с Валентиной Гордеевой были высланы в Киргизский край, большинство — в Казахстан и Ср. Азию, нек-рые оставлены на свободе. Крестовая сестра прмц. *Евдокия* Петровна Кузьминова (1884–1938) после закрытия М.-М. о. трудилась в Вознесенском храме г. Истры, 19 янв. 1938 г. была арестована, 5 февр. того же года расстреляна на Бутовском полигоне. Определением Синода от 22 февр. 2001 г. она прославлена в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской (*Дамаскин.* Т. 6. С. 11–12).

1926–1992 гг. 31 мая 1926 г. Президиум Моссовета принял решение о закрытии храма праведных Марфы и Марии и передаче его под диспансер транспортного отдела Москоммунхоза. Храмовый образ Христа Спасителя работы Нестерова и др. святыни прихожане перенесли в Покровский собор.

27 июня 1928 г. Президиум Моссовета постановил закрыть Покровский собор, поскольку он «нарушает жизнь» расположенных рядом с ним лечебно-профилактических учреждений и «ведет к порче садов», а здание его — передать Москворецкому райсовету «для санитарно-просветительских целей». Часть убранства храма, «имеющая историко-художественное значение» (иконостас, клиросы и др.), была передана в музейный подотдел Московского отдела народного образования; часть (в т. ч. серебряные сосуды и кресты, 9 колоколов звонницы, парчовые облачения) пущена на утилизацию. Фрески Нестерова по ходатайству сотрудников Центральных гос. реставрационных мастерских и руководства Главнауки были закрыты холстом на подрамниках и фанерными щитами. Оставшуюся часть церковного имущества по просьбе общины было разрешено перенести в ближайший действующий храм свт. Николая Чудотворца в Пыжах, после закрытия к-рого в нач. 30-х гг. XX в. она оказалась утеряна. Само здание Покровского храма было передано под клуб «Санпросвета». В 30-х гг. XX в. здесь находились кинотеатр, клуб Вагонно-авторемонтного завода, во время Великой Отечественной войны — районный штаб противовоздушной обороны. Больница, амбулатория и аптека обители продолжали работать как гос. учреждения, меняя свои названия.

В 1945 г. часть зданий обители, в т. ч. Покровский собор, были переданы ГТГ для размещения Гос. центральных художественно-реставрационных мастерских (впосл. Всероссийского художественного научно-реставрационного центра им. академика И. Э. Грабаря). Собор использовался как запасник, где хранились иконы т. н. 2-й категории, на

Покровский собор Марфо-Мариинской обители. Акварель с белилами. 1946 г. Худож. Н. Я. Тамонькин (ГНИМА)

которых в мастерских обучали начинающих реставраторов.

В акте приема здания и земельного участка, составленном комиссией Гос. центральных художественно-реставрационных мастерских 17 янв. 1945 г., отмечалось «сильно запущенное состояние Покровского собора, требовавшего капитального ремонта» (РГАЛИ. Ф. 962. Оп. 6. Д. 1321. Л. 58–59 об.). Внешняя скульптурная отделка и наружная роспись были повреждены, бóльшая часть внутренних росписей работы Нестерова исчезла под слоем масляной и клеевой краски. Фактическая передача здания под реставрационные мастерские состоялась 10 марта 1945 г., в мае того же года начался капитальный ремонт. Реставраторы освободили здание снаружи и внутри от искажающих его вид пристроек и перегородок, отремонтировали крышу, реконструировали отопительную систему. Братья А. Д. и П. Д. Корины раскрыли от штукатурки и укрепили стенопись Нестерова. В 1951 г. члены Добровольного об-ва содействия озеленению Москвы занялись обуст-

ройством территории М.-М. о., они стремились сохранить остатки сада и по возможности воссоздать его.

В 40-х гг. XX в. в связи со строительством на соседнем участке 5-этажного жилого дома было разобрано юж. прясло стены с фонтаном в виде головы льва (к 2009 фонтан восстановлен в другой части стены). В сев. части сада были выстроены корпуса Всесоюзного научно-исследовательского ин-та минерального сырья. В кон. 70-х гг. XX в. был произведен ремонт в здании аптеки, в целом оно сохранило первоначальную планировку и декоративное убранство фасадов и интерьера.

Согласно описи Москомнаследия, на 1989 г. практически все здания обители нуждались в научной реставрации, хотя нек-рые (Покровский собор, часовня, парадная ограда с воротами, сторожка) состояли на гос. охране как памятники архитектуры. Общежитие сестер милосердия и воскресная школа, занятые поликлиникой, подверглись перепланировке. Настоятельский корпус, в котором размещалось руководство Реставрационного центра, сохранил первоначальную планировку и декоративное убранство. Здание больницы также в целом сохранило первоначальный облик, несмотря на ряд переделок и утрат. По результатам обследования 1989 г. комиссия Союза реставрации Мин-ва культуры СССР признала необходимость «возвращения первоначальной функции» Покровскому собору.

1990–2016. В авг. 1990 г. патриарх Московский и всея Руси *Алексий II* обратился к Правительству г. Москвы с просьбой о возвращении М.-М. о. Церкви. Под рук. прот. Бориса Гузнякова начало свою деятельность Марфо-Мариинское благотворительное об-во. Оно было зарегистрировано как гражданская орг-ция и состояло из людей разных вероисповеданий, но в основу его деятельности был положен принцип христианского милосердия. Согласно Уставу об-ва, целью его наряду с помощью обездоленным являлось возрождение М.-М. о. Вскоре на базе об-ва возникло Марфо-Мариинское сестричество, в к-рое поступали девушки, желавшие посвятить свою жизнь служению милосердия. Прот. Борису, ставшему духовником сестричества, удалось договориться о совершении один раз в неделю молебна в Покровском храме, к-рый был занят реставрационными мастерскими. В авг. 1991 г. в саду обители был поставлен памятник основательнице М.-М. о. работы скульптора В. М. *Клыкова*. По постановлению московских властей от 27 окт. 1992 г. здания и сооружения обители передавались в безвозмездное и бессрочное пользование Церкви в лице «Сестринства милосердия Марфо-Мариинской обители» при храмах Покрова Пресв. Богородицы и святых Марфы и Марии. Однако передача зданий Церкви произошла не сразу. Первые богослужения после минимального ремонта храма праведных Марфы и Марии были совершены клириками РПЦЗ. Через полтора года храм перешел в ведение Московской Патриархии, для служения временно был назначен клирик храма Тихвинской иконы Божией Матери свящ. Феодор Сапунов, а затем на постоянное служение — прот. Виктор Богданов, прослуживший в обители до кончины († 3 нояб. 2013). Насельницы сестричества расположились на 3-м этаже бывш. больничного корпуса. Они выполняли работу патронажных сестер, помогали малоимущим и бездомным, распределяли гуманитарную помощь, возили медикаменты в «горячие точки» в Чечне. С весны 1994 г. сестры стали по очереди ночевать в обители. В 1995 г. сестричество, возглавлявшееся Марией (Майей) Николаевной Крючковой (в монашестве Елисавета), получило статус обители. 31 дек. 1996 г. по благословению патриарха Алексия II состоялось 1-е посвящение насельниц в сестры милосердия. Социальное служение обители расширялось, в частности, был открыт детский приют. Для обучения сестер милосердия была организована специальная группа при московском медицинском колледже № 1. В 2000 г. обители милосердия был присвоен статус Патриаршего подворья.

В 2006 г. по указу патриарха Алексия II обитель возглавила Наталия Анатольевна Молибога. К тому времени был решен вопрос о передаче Покровского собора обители, директор Центра академика И. Э. Грабаря А. П. Владимиров торжественно вручил и. о. настоятельницы обители милосердия ключ от храма.

В 2007–2008 гг. была проведена реставрация ансамбля обители к ее столетнему юбилею. 15 сент. 2008 г. состоялось офиц. открытие М.-М. о. после реконструкции.

Великое освящение Покровского собора Марфо-Мариинской обители. Фотография. 2008 г.

С 30 мая 2014 г. решением Синода М.-М. о. является ставропигиальным жен. мон-рем «с сохранением особого уклада жизни, восходящего к основательнице преподобномученице Елисавете». В вопросах социального служения и дел милосердия обитель подчиняется Патриарху Московскому и всея Руси через Синодальный отдел по церковной благотворительности и социальному служению, в вопросах монашеской жизни — через Синодальный отдел по мон-рям и монашеству.

С 2011 г. настоятельницей М.-М. о. является игум. Елисавета (Позднякова). В обители проживают ок. 30 насельниц, среди к-рых есть как монашествующие сестры, так и сестры милосердия, не принявшие постриг. Все насельницы живут по общежительному монашескому уставу, но сестры милосердия имеют нек-рые послабления. Монашествующие сестры выполняют в основном церковные, хозяйственные и адм. послушания, но в случае необходимости могут подменять и сестер милосердия в их трудах. Послушания сестер милосердия в первую очередь связаны с социальной деятельностью: это патронажная служба вне обители и социальные проекты на ее территории. Как и при прмц. Елисавете, сестры милосердия делятся на 3 разряда: посвященные, испытуемые и сестры-помощницы. Последние проживают дома, но участвуют в делах милосердия и др. мероприятиях обители. Сестры милосердия (посвященные и испытуемые) носят особую форму, разработанную для них вел.

княгиней, а монашествующие носят традиц. монашескую одежду.

Служение М.-М. о. направлено на помощь детям-инвалидам, сиротам и детям, оставшимся без попечения родителей, а также больным, одиноким, немощным, престарелым и другим людям, оказавшимся в тяжелых жизненных обстоятельствах. С этой целью в обители работают патронажная служба, медицинский центр «Милосердие» по реабилитации детей с ДЦП, группа дневного пребывания для детей-инвалидов, летняя дача для детей-инвалидов на Севастопольском подворье, детская выездная паллиативная служба, группа круглосуточного пребывания детского паллиативного отделения, Елисаветинский детский дом, центр семейного устройства детей-сирот и детей, оставшихся без попечения родителей, Елисаветинская гимназия, выездная служба поддержки пациентов с боковым амиотрофическим склерозом, служба помощи людям, попавшим в трудную жизненную ситуацию, служба добровольцев.

Интерьер трапезной части Покровского собора с росписью М. В. Нестерова «Путь ко Христу». Фотография. 2015 г.

Подворья. Обитель имеет 5 подворий: Иоанно-Богословское подворье в с. Каменки Волоколамского р-на Московской обл. для монашествующих сестер; подворье с богадельней в дер. Владычня Лихославльского р-на Тверской обл.; подворье в Севастополе (дача для детей-инвалидов); строящееся подворье на территории социально-медицинского центра в Истринском р-не Московской обл.; строящееся подворье в г. Бурчеи на о-ве Сардиния (Италия).

Некрополь. 27 июня 1916 г. в нижнем храме-усыпальнице Покровского собора во имя Небесных Сил и Всех святых была погребена сестра Анна Ивановна Руднева († 25 июня 1916). 6 мая 1917 г. там же была захоронена сестра Евфимия Кузьминична Чукардина († 4 мая 1917) (ЦГИАМ. Ф. 2121. О. 2. Д. 62). В 2000 г. в храме-усыпальнице были захоронены перенесенные с кладбища в дер. Владычня останки мон. Елисаветы (Ольги Владимировны Сребрянской, супруги прот. Митрофана Сребрянского; 1868–1956) и 4 сестер-монахинь: Магдалины (Пашкевич; 1897–1974), Милицы (Замориной; 1894–1946), Любови (Журило; 1883–1956), Надежды (Бреннер; 1890–1983).

Святыни и достопримечательности. В соборном Покровском храме находятся: рака с десницей прмц. Елисаветы, переданной из Иерусалима по благословению патриарха Московского и всея Руси Алексия II и первоиерарха РПЦЗ митр. *Лавра (Шкурлы);* ковчежец с частицами мощей прмц. Варвары, преподобноисп. Сергия (Сребрянского), преподобноисп. Гавриила (Игошкина); мощевик с частицами мощей святителей Николая Чудотворца, Иоанна Суздальского, Иоанна (Максимовича), митр. Тобольского, Димитрия (Савича (Туптало)), митр. Ростовского, Иннокентия (Вениаминова), митр. Московского, Игнатия (Брянчанинова), патриарха Тихона; ковчежец с частицами мощей вмц. Варвары, преподобных Сергия, Кирилла и Марии Радонежских, Саввы Сторожевского, Авраамия Ростовского, Романа Киржачского, Агапита Киево-Печерского, Даниила Переяславского, Варнавы (Меркулова), Алексия (Соловьёва), Силуана Афонского, Оптинских старцев, преподобноисп. Георгия (Лаврова), благоверных князей Александра Невского, Василия и Константина Ярославских, праведных Филарета Милостивого и Симеона Верхотурского; мантия прп. Серафима Саровского; в алтаре собора хранится выносной запрестольный крест из обители нач. XX в.

В храме праведных Марфы и Марии находится ковчег с частицами мощей преподобномучениц Елисаветы и Варвары, иконы с частицами их мощей, а также иконы с частицами мощей прав. Марфы, равноап. Марии Магдалины, мц. Людмилы Чешской, блгв. кнг. Анны Кашинской, прп. Евфросинии Московской, свт. Иоанна (Максимовича), архиеп. Шанхайского и Сан-Францисского, блж. Матроны Московской.

В покоях основательницы М.-М. о. открыт музей ее памяти. По фотографиям воссозданы 2 комнаты: молельня и приемная. В музее собраны святыни, в т. ч. вышитые великой княгиней иконы Нерукотворного образа Спасителя и святых Марфы и Марии, апостольник и наперсный кипарисовый крест преподобномученицы, ее четки, дорожное Евангелие, 2 образа из молельни (икона прав. Елисаветы с частицей мощей и иерусалимская икона «Целование Пресвятой Богородицы и св. прав. Елисаветы»).

Арх.: ГАРФ. Ф. Р–10035. Оп. 2. Д. 19714; Д. 50724. Л. 11; Отдел документальных фондов Москомнаследия. ИАО. Квартал 408. Т. 12. Л. 53; РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Ед. хр. 189. Л. 131–132; ЦАГМ. Ф. 714. Оп. 2. Д. 41. Д. 123. Л. 28, 30; Оп. 4. Д. 24. Л. 112; Ф. 1215. Оп. 4. Д. 12, 24. Л. 81; Оп. 6. Д. 56. Л. 49, 59; ЦГИАМ. Ф. 203. Оп. 76. Д. 444; ЦГАМО. Ф. 19. Оп. 1. Д. 145. Л. 135; Ф. 66. Оп. 19. Д. 215. Л. 233; Д. 264. Л. 548; Центральный объединенный архив здравоохранения Москвы. Ф. 199.

Ист.: *Сребрянский М., прот.* Наставление отца духовного сестрам Марфо-Мариинской обители милосердия. М., 1909; *[он же].* Пояснительное слово об открываемой в Москве Ея Имп. Высочеством вел. кнг. Елисаветой Феодоровной Марфо-Мариинской обители милосердия. М., 1909; *он же.* Мысли и чувства правосл. рус. души при посещении Покровского храма Марфо-Мариинской обители милосердия. М., 1912 (переизд.: М., 2008); *Трифон (Туркестанов), еп.* Чин, как принимать обет сестрам и настоятельнице Марфо-Мариинской обители милосердия. М., 1910; Новоустроенный храм Марфо-Мариинской обители милосердия и его освящение // Моск. ЦВед. 1912. № 16. С. 413–420; Устав Марфо-Мариинской обители милосердия. М., 1914; *Иванов С., диак.* Марфо-Мариинская обитель милосердия: Ист.-бытовой очерк // Рус. паломник. 1916. № 1. С. 11–13; № 2. С. 26–27; № 3. С. 44–45; *Арсений (Жадановский), еп.* Восп. М., 1995; Восп. о диакониссах Москвы // Мера. СПб., 1995. № 3. С. 132–155; Мат-лы к житию прмц. вел. кнг. Елизаветы: Письма, дневники, восп., док-ты. М., 1996[2]; *Нестеров М. В., Нестерова Н. М.* Помнить себя — помнить всех..: Из восп. о вел. кнг. Елизавете Фёдоровне. М., 2003; *Надежда (Бреннер), мон.* «Золотой святыни свет...»: Восп. матушки Надежды — последней монахини Марфо-Мариинской обители милосердия. М., 2004; Письма прмц. вел. кн. Елизаветы Феодоровны / Сост.: Т. В. Коршунова, Е. Н. Понкратова, О. С. Трофимова. М., 2011.

Лит.: *Владимиров В.* Новое истинно-художественное в русском церк. искусстве: (Новый храм Марфо-Мариинской обители в Москве). Серг. П., 1912; Всенощное бдение в новом храме Марфо-Мариинской обители // Утро России. 1912. 8 апр.; Освящение нового храма // Моск. хроника. 1912. 9 апр.; *Соболев Н.* Покровский храм Марфо-Мариинской обители милосердия // Студия: Ж. искусства и сцены. 1912. № 30/31. С. 8–10; *Максимова Л. Б.* Ан-

самбль Марфо-Мариинской обители в Замоскворечье // Строительство и архитектура Москвы. 1986. № 10. С. 30–31; *она же.* Сестра Марфо-Мариинской обители Евдокия Кузьминова // Социальное служение — путь к миру и согласию: Мат-лы VII и VIII Свято-Елизаветинских чт. М., 2007. С. 113–116; Подвижники Марфо-Мариинской обители милосердия / Ред.: прот. А. Шаргунов. М., 2001²; *Постернак А., свящ.* Очерки по истории общин сестер милосердия. М., 2001; Возрождение Марфо-Мариинской обители милосердия. М., 2007–2008; *Митрофан (Сребрянский), прот.* Покровский храм: Мысли и чувства православной русской души при посещении Покровского храма Марфо-Мариинской обители милосердия. М., 2008; *Христофоров В. С.* О закрытии Марфо-Мариинской обители милосердия // ВЦИ. 2008. № 1(9). С. 130–152; Марфо-Мариинская обитель милосердия, 1909–2009: К 100-летию создания обители. М., 2009; *Миллер Л. П.* Св. мученица российская Вел. кн. Елизавета Феодоровна. М., 2013; *Куликова Л. В.* Летопись жизни и деятельности блгв. вел. кн. Елисаветы Феодоровны — основательницы Марфо-Мариинской обители милосердия в хронике событий. М., 2014; Марфо-Мариинская обитель милосердия: Путев. М., 2014; Марфо-Мариинская обитель милосердия: Служение. М., 2014.

Инокиня Мария (Артамкина), А. Евстратова

МА́РФО-МАРИ́ИНСКИЙ АПШЕРО́НСКИЙ ЖЕ́НСКИЙ МОНАСТЫ́РЬ (Екатеринодарской и Кубанской епархии Кубанской митрополии), находился в г. Апшеронске Краснодарского края. Основан решением Синода от 25 февр. 1992 г. по прошению приходской общины храма в честь Покрова Пресв. Богородицы (1867). В 1994 г. мон-рь прекратил существование, Покровская ц. стала приходской. Решением Синода от 12 марта 2002 г. в Апшеронске был открыт *«Нерушимая стена» иконы Божией Матери женский монастырь.* Арх.: ЦНЦ.

МАРФО-МАРИ́ИНСКИЙ ЖЕ́НСКИЙ МОНАСТЫ́РЬ в с. Зимовенька, Белгородская епархия — см. *Белгородский во имя святых Марфы и Марии женский монастырь.*

МА́РФО-МАРИ́ИНСКИЙ ЖЕ́НСКИЙ МОНАСТЫ́РЬ (Салаватской и Кумертаусской епархии Башкортостанской митрополии), находится в с. Ира городского округа г. Кумертау, Республика Башкортостан. В 2001 г. по образцу *Марфо-Мариинской московской женской обители милосердия* в с. Ира была организована обитель милосердия для престарелых и бездомных. Решением Синода от 11 апр. 2006 г. обитель милосердия была преобразована в мон-рь, где

Марфо-Мариинский мон-рь в с. Ира. Фотография. 2014 г.

действует храм во имя Св. Софии, Премудрости Божией, возведенный в 1914–1916 гг. по проекту архитектора М. Е. Приёмышева. Средства на строительство храма выделил московский фабрикант П. Н. Сусоколов, который вместе с сестрой Софией приезжал в с. Ира на кумысолечение от астмы. Первоначально церковь освятили в честь Покрова Пресв. Богородицы. Восстановление храма началось в 1993 г. В 2001 г. архиеп. Уфимский и Стерлитамакский *Никон (Васюков)* освятил храм во имя Св. Софии, Премудрости Божией и колокольню. 11 июня 2006 г., в день Св. Троицы, в М.-М. м. архиеп. Никон возглавил чин прославления в лике местночтимых святых прп. Зосимы Еннатской (Сухановой), к-рая в нач. XX в. подвизалась в соседнем *Покрова Пресвятой Богородицы Еннатском монастыре.*

К нач. XXI в. в М.-М. м. построены храмы во имя прп. Серафима Саровского и мц. Ирины, 2-этажный келейный корпус, установлена решетчатая ограда. В обители находятся частицы мощей свт. Иоанна Златоуста, вмч. Пантелеимона и др. святых. В монастыре проживают настоятельница игум. Серафима (Мишура) и неск. сестер.

Арх.: ЦНЦ.

Д. Б. К.

МАРЦИА́Л, мч. Римский (пам. 25 янв.) — см. в ст. *Филицата,* мц., и др. мученики Римские.

МАРЦИА́Л, мч. Сирмийский (пам. зап. 15 июля) — см. в ст. *Агриппин, Секунд, Максим, Фортунат и Марциал,* мученики Сирмийские.

МА́РЧА, бывший правосл. муж. мон-рь во имя Архангелов Сербской Православной Церкви. Находился в с. Марча (ныне Стара-Марча) близ г. Иванич-Град (Хорватия). Монастырь был основан во 2-й пол. XVI в., после переселения на хорватские земли православных сербов, бежавших от османского ига. Основателем монастыря считается митр. Добро-Босанский Гавриил (Аврамович), к-рый управлял Далмацией между 1578 и 1588 гг. «Марчанская хроника» (МСПЦ. Зб. Р. Груича. Бр. З I 131) и хроника, составленная в 1840 г. свящ. Лукой Шешичем, сообщают, что в М. переселились 70 монахов из мон-ря *Рмань.* 20 окт. 1607 г. настоятель М. архим. Симеон был хиротонисан во епископа Вретанийского и поставлен духовным главой православных Венгрии, Славонии и Хорватии. Его хиротонию 28 июня 1609 г. подтвердил патриарх Печский *Иоанн Кантул.* Но под давлением местного католического клира еп. Симеон вынужден был поехать в Рим, где 15 нояб. 1611 г. папа Римский назначил его епископом сербов, проживавших в Венгрии, Славонии и Хорватии. Это положило начало т. н. марчанской унии, которая с перерывами продолжалась до сер. XVIII в. Папа также выделил М., где находилась резиденция еп. Симеона (поэтому епископы Вретанийские часто именовались Марчанскими), некое имущество и разрешил заменить деревянные постройки каменными. Вскоре М. владел 240 га леса, 7 га пашни, 116 га лугов и 150 га виноградников. После смерти еп. Симеона имп. Фердинанд II 8 мая 1630 г. назначил настоятеля М. Максима (Предоевича) епископом Вретанийским. Но игум. Максим поехал в *Печскую Патриархию,* где в февр. 1631 г. был хиротонисан во епископа патриархом Печским *Паисием (Яневацем).* Еп. Максим (1630–1642) превратил М. в духовный и политический центр местных сербов. При еп. Гаврииле (Предоевиче; 1642–1644) в М. приехала новая группа монахов из мон-ря Рмань во главе с игум. Кириллом (Никшичем). Игум. Савва (Станиславович) в 1654–1657 гг. построил в мон-ре неск. каменных зданий.

Новый период унии начался после ареста по обвинению в заговоре еп. Марчанского Гавриила (Миякича) и утверждения (28 февр. 1671) епископом Марчанским униата Павла (Зорчича). После посвящения во епископа в Риме в 1672 г. он приехал в М., но братия отказалась его признать,

несколько монахов были арестованы. Униаты поселились в обители и находились под охраной военных. Попытка сербов их выгнать закончилась арестом и продажей на Мальте в рабство 6 марчанских монахов. Три монаха смогли забрать монастырские ценности и уйти на османские земли. В 1732 г. в М. жили униатские епископ и 3 монаха.

В 1735 г., когда сербы добились от властей разрешения вновь иметь своего православного епископа, ок. 600 серб. солдат собрались в г. Чазма и потребовали ухода из М. униат. еп. Сильвестра (Ивановича). Хотя власти отказались возвращать обитель сербам, еп. Сильвестр покинул ее, а 6 из 8 монахов-униатов согласились перейти под окормление правосл. еп. Лепавинско-Северинского Симеона (Филиповича). Но это не привело к возвращению мон-ря сербам. В конце года сербы окружили обитель, произошло столкновение с военными. После расследования этих событий 8 февр. 1737 г. власти передали М. под управление еп. Симеону.

Но 3 дек. 1738 г. по просьбам местных католиков император вновь вернул М. униатам. Разочарованная этим решением братия на Видовдан, 17(28) июня 1739 г., подожгла монастырские здания. После этого по требованию Загребского католич. епископа еп. Симеон был арестован. Однако обитель осталась у сербов, и усилиями игум. Мефодия началось ее восстановление.

В 1741 г. по инициативе хорват. дворянства был принят закон, по которому М. должен быть передан униатам, еп. Симеон был оставлен в тюрьме (где в 1743 он умер). Австр. имп. Мария Терезия не решалась отнять обитель у сербов, т. к. многие из них служили в армии. Поэтому она призвала Синод *Карловацкой митрополии* отказаться от М., но получила отказ. В 1751 г. хорват. дворянство вновь попросило власти запретить деятельность Правосл. Церкви в крае. На требование императрицы отречься от М. митр. Карловацкий *Павел (Ненадович)* ответил, что сможет это сделать только при согласии серб. народа.

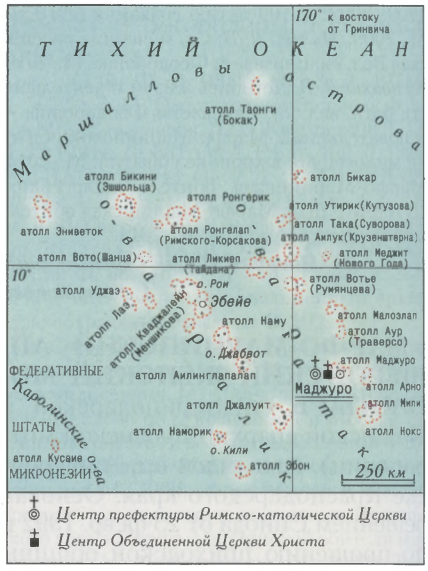
В 1753 г. Иллирийская придворная депутация разработала план по введению унии и поручила его осуществить ген. Б. Петаци. 1 авг. 1753 г. в Чазме он требовал отдать М. униатам, угрожая казнить серб. офицеров, а всех сербов лишить привилегий, полученных за несение ими военной службы. Добившись согласия, ген. Петаци выгнал монахов из обители, православное духовенство — из окрестных храмов. Братия перешла в мон-рь *Лепавина*. Попытки митр. Карловацкого Павла вернуть М. не дали результата. В 1755 г. сербы подняли восстание, чтобы освободить мон-рь. После его подавления серб. Народный собор, состоявшийся в Северине, отказался от прав на обитель. При этом еп. Костайницко-Зринопольский Иосиф (Стоянович) попросил императрицу передать М. не униатам, а католич. монашескому ордену *пиаристов*. Уже 1 сент. 1755 г. пиаристы открыли в М. немецко-латинскую школу. Но местное серб. население не поддержало деятельность ордена, поэтому через 2 года школа закрылась и пиаристы ушли в г. Бьеловар. Владения и земли М. распродавались как имущество ордена, а доходы шли на строительство пиаристского мон-ря в Бьеловаре.

Закрытие М. упоминалось в 1757 г. в ноте, которую российский посол в Вене Г. К. фон Кейзерлинг направил австр. канцлеру В. А. Кауницу по поводу притеснений правосл. сербов в Габсбургской монархии (*Костяшов*. 1997. С. 74–75). В ответ канцлер уверял, что сербы сами изгнали католиков из мон-ря, а случаи их притеснений выдумали.

Согласно сохранившейся копии чертежа 1775 г., церковь монастыря (26,6×7,6 м) имела крестообразный план и соответствовала традициям средневековой архитектуры. После закрытия храма иконостас был перенесен в ц. св. Параскевы-Петки в с. Липовчани (ныне с. Горни-Липовчани; разрушена), а в настоящее время хранится в ц. прор. Илии в с. Миклеушка (ныне район г. Кутина, Хорватия). С 3 сторон храма стояли жилые корпуса, все постройки были окружены стеной с оборонительными башнями. Перед воротами находилась ц. свт. Николая Чудотворца, построенная в 1746–1747 гг. при игум. Георгии (Петровиче); с юж. стороны на холме располагалось кладбище с часовней. От всех зданий сохранились лишь фундаменты. В 1925 г. на месте алтаря Архангельского храма поставили правосл. капеллу во имя Архангелов, к-рая действует в наст. время как приходский храм.

Лит.: *Ерујић Р.* Пропаст манастира Марче: (По архивским подацима). Загреб, 1908; *Радонић Ј.* Римска курија и јужнословенски земље од XVI до XIX в. Београд, 1950; *Kašić D.* Srbi i pravoslavlje u Slavoniji i Sjevernoj Hrvatskoj. Zagreb, 1967; *он же (Кашић Д.).* Српски манастири у Хрватској и Славонији. Београд, 1971; *он же.* Отпор марчанској унији. Белград; Аранђеловац, 1986; *Костяшов Ю. В.* Сербы в Австрийской монархии в XVIII в. Калининград, 1997; Летопис манастира Марче и Лепавине. Београд, 2013.

МАРША́ЛЛОВЫ ОСТРОВА́ [Республика Маршалловы Острова; маршалльское Aolepān Aorōkin Ṃajeḷ; англ. Republic of the Marshall Islands], островное гос-во в Тихом



океане, занимающее одноименный архипелаг и относящееся к историко-культурной обл. Микронезия. Площадь суши — 181,43 кв. км. Столица — Маджуро (27,8 тыс. чел., перепись 2011 г.). Официальные языки — маршалльский (относящийся к австронезийской языковой семье) и английский. Административно-территориальное деление: 24 муниципалитета. М. О.— член ООН (1991), МВФ (1992), МБРР (1992), Форума тихоокеанских островов (1991; до 2000 Южнотихоокеанский форум), Тихоокеанского сообщества (1991; до 1997 Южнотихоокеанская комиссия). **География.** Маршалловы о-ва, включающие 29 атоллов и 5 приподнятых атоллов, образуют 2 параллельные островные цепи: восточную — Ратак и западную — Ралик. Климат тропический, среднемесячные температуры колеблются в пределах 26–33°С. Выражены 2 климатических сезона: сухой (с дек. по апр.) и влажный (с мая по нояб.). Количество осадков сильно варьи-

руется. На юж. островах выпадает в среднем 4 тыс. мм осадков в год, на северных — ок. 1500–2000 мм. **Население.** По данным официальной переписи 2011 г., численность населения М. О. составляла 53 158 чел. (по оценке на 2015 г.— 72,2 тыс. чел.): микронезийцы-маршалльцы — 92,1%, метисы (в основном маршалльско-япон. происхождения) — 5,9%, др. этнические группы — 2%. По оценочным данным за 2015 г., среднегодовой прирост населения составляет 1,66%, рождаемость — 25,6 чел. на 1 тыс. жителей, смертность — 4,2 чел. на 1 тыс. жителей; показатель фертильности — 3,15 ребенка на 1 женщину; средняя ожидаемая продолжительность жизни — 72,84 года (мужчины — 70,67, женщины — 75,13); в возрастной структуре населения: дети до 14 лет — 36%, лица в возрасте от 15 до 64 лет — 60,4%, лица 65 лет и старше — 3,6%. Средняя плотность населения — свыше 370 чел. на кв. км. Городское население — 72,7%. Уровень грамотности — 90,6% (2011). **Государственное устройство.** М. О.— унитарное государство, форма правления — смешанная парламентско-президентская республика. Конституция принята 1 мая 1979 г. Президент, являющийся главой гос-ва и правительства, избирается 33 сенаторами нижней палаты парламента. Большинство президентов М. О., избранных с момента принятия конституции, были традиц. верховными вождями. Законодательная власть принадлежит нижней палате парламента (Нитиджела). Верхняя палата (Совет Ироидж) является консультативным органом, состоящим из 12 вождей. Выборы в Нитиджелу проводят каждые 4 года по всеобщему избирательному праву. Исполнительная власть представлена президентским кабинетом, к-рый включает 10 министров, назначаемых президентом с одобрения Нитиджелы. В настоящее время на М. О. существуют 4 политические партии: «Аэлон Кеин Ад» (Наши острова), Объединенная народная партия, «Киен Эо Ам» (Ваше правительство) и Объединенная демократическая партия.

Религия. Согласно докладу Комиссии США по международной религиозной свободе (USCIRF) за 2009 г., подавляющее большинство населения М. О. исповедует христианство (98,4%), из них 8,4% — католики, остальные — протестанты различных деноминаций. Ок. 0,6% являются приверженцами *бахаи религии*. Также присутствуют немногочисленные последователи иудаизма и псевдоислам. секты Ахмадийя. Число людей, не причисляющих себя ни к одной религии, незначительно.

Римско-католическая Церковь представлена апостолической префектурой Маршалловых Островов (11 приходов, ок. 5 тыс. верующих, 6 священников; оценка на 2014 г.),

Собор Вознесения Девы Марии в Маджуро. 1977 г.

находящейся в подчинении архиепископства Аганья (центр — г. Хагатна (ранее Аганья), о-в Гуам, США). Юрисдикция префектуры охватывает также атолл Уэйк (США). Кафедра — собор в честь Вознесения Девы Марии в Маджуро. Дипломатические отношения с Папским престолом установлены в 1996 г.

Протестантские церкви, деноминации и секты. (Статистическая информация представлена гл. обр. по данным доклада Комиссии США по международной религиозной свободе за 2009 г.) Крупнейшей христианской организацией на М. О. является межденоминационная Объединенная Церковь Христа — Конгрегационалистская на Маршалловых Островах (ОЦХК), к к-рой принадлежат 51,5% населения. В 1986 г. от нее откололась Реформированная конгрегационалистская Церковь (до 4 тыс. последователей на нач. XXI в.), несогласная с программой более либеральной ОЦХК. Пятидесятническая орг-ция *Ассамблеи Бога* охватывает 24,2% населения. В 1985 г. от нее отделилась Церковь «В поисках Иисуса» (Bukot Non Jesus/Looking for Jesus Church), приверженцы к-рой составляют 2,2% населения страны. Церковь Иисуса Христа святых последних дней *(мормоны)* насчитывает 9,5% жителей М. О. Кроме того, представлены баптисты (ок. 1% населения), *адвентисты* седьмого дня (0,9%), Христиане полного Евангелия (0,7%; откололись от организации Ассамблеи Бога в 70-х гг. XX в.), Иеговы свидетели (неск. сотен адептов; действуют с 60-х гг. XX в.) и некоторые др. деноминации.

Иудаизм на М. О. исповедуют ок. 20 чел. (2009).

Ислам представлен гл. обр. сторонниками секты Ахмадийя (от 10 до 150 чел.). По неофициальным данным, присутствуют также мусульмане-сунниты. В 90-х гг. XX в. с о-вов Фиджи на М. О. прибыли первые проповедники Ахмадийи, которые распространили здесь свое учение. В 2001 г. эта религия была официально признана властями М. О. В 2012 г. в Маджуро была построена мечеть Байтул-Ахад — первая и единственная на настоящее время в Микронезии.

Новые религиозные движения. Бахаизм, распространившийся на М. О. после пребывания здесь проповедницы Маршии Стюард в 1954–1955 гг., в наст. время насчитывает ок. 1 тыс. адептов.

Экуменические организации. Национальный Совет Церквей (основан в 1991) включает Римско-католическую Церковь, ОЦХК, организации адвентистов седьмого дня и мормонов. Правительство поддержало формирование Национального Совета Церквей за счет обещаний финансировать религ. общины, которые войдут в экуменическую организацию.

Религиозное законодательство. Конституция предусматривает свободу вероисповедания (ст. 2 п. 1). Закон на всех уровнях защищает это право в полном объеме от злоупотреблений, как государственными, так и частными лицами. В стране нет официальной гос. религии, но христианство является социальной и культурной доминантой в обществе. Правительственные и общественные мероприятия, как правило, начинаются межденоминационной христианской молитвой и заканчиваются ею. Страстная пятница, День Евангелия и Рождество отмечаются как национальные праздники. Не существует критериев для регистрации

религиозных групп, как и юридических санкций для незарегистрированных религ. орг-ций. Иностранные миссионеры свободно действуют на М. О. Религ. учебные заведения находятся в ведении Римско-католической Церкви, ОЦХК, орг-ции Ассамблеи Бога, адвентистов седьмого дня, Церкви «В поисках Иисуса» и баптист. орг-ции.

История. М. О. были заселены переселенцами из Вост. Меланезии в нач. I тыс. по Р. Х. В период, когда у жителей М. О. еще не было контактов с европейцами, социальное расслоение на архипелаге было хорошо выражено, причем население юж. островов по уровню общественного развития значительно опережало обитателей сев. островов. Матрилинейный клан юж. островов (джови — на островной цепи Ралик, джоу — на островной цепи Ратак) делился на иерархические матрилинейные линиджи (бвидж), соответствующие различным социальным слоям общества: вожди (ироидж), знать (бвирак), низшая знать (джиб), рядовые общинники (каджур). По происхождению верховный вождь (ироидж лабалаб) мог быть только из самого старшего линиджа (ироидж), одновременно являясь его главой. Общинники, выделявшиеся незаурядными способностями как воины, знахари и навигаторы (навигация и судостроение достигли на М. О. высокого развития), возводились верховным вождем в привилегированную категорию аток, принадлежность к которой впосл. стала наследственной. Для традиц. маршалльской религии были характерны весьма сложные представления о сверхъестественном мире и населяющих его созданиях (анидж), делившихся на несколько категорий: небесные боги, боги-покровители, духи предков, духи природы (включавшие ниниеб («маленьких людей») и анидж ин мар («духов растений»)), злые духи (наиболее известные из них — медженквад — летающие жен. духи) и безымянные духи. Небесные боги и боги-покровители образовывали генеалогию, причем генеалогии богов на островных цепях Ралик и Ратак сильно различались. Маршалльские вожди наделялись божественной сакральностью. Прорицатели, знахари и колдуны играли значительную роль в обществе. Храмы и жречество отсутствовали.

Первым европейцем, посетившим М. О., был испанский моряк Алонсо де Саласар (участник экспедиции Гарсии Хофре де Лоайсы), который в 1526 г. подошел к необитаемому атоллу Бокак (Таонги). В 1529 г. состоялся 1-й контакт между маршалльцами и европейцами, когда испанский мореплаватель Альваро де Сааведра посетил атоллы Уджеланг и Эниветок (или, возможно, Бикини). В 1592 г. Испания объявила М. О. своим владением, но фактический контроль не был установлен. В 1788 г. несколько атоллов были вторично открыты британскими капитанами Т. Гилбертом и Дж. У. Маршаллом, в честь последнего острова и получили совр. название. В 1-й пол. XIX в. большой вклад в географическое, этнографическое, океанографическое и биологическое изучение М. О. внесли русские экспедиции под рук. О. Е. Коцебу (1-я экспедиция на корабле «Рюрик» в 1816–1817, 2-я — на корабле «Предприятие» в 1824–1825). До 1855 г. был зафиксирован ряд случаев, когда маршалльцы атаковали европ. и амер. суда, уничтожая их команды. В 60-х гг. XIX в. нем. предприниматели создали на М. О. сеть факторий по закупке у местного населения копры и др. товаров. В 1878 г. вожди атолла Джалуит дали согласие на строительство нем. угольной базы. Тогда же на М. О. был назначен 1-й консул Германии. В 1885 г. при посредничестве папы Римского *Льва XIII* Германия купила М. О. у Испании и объявила архипелаг своим протекторатом с адм. центром на атолле Джалуит. В 1887–1906 гг. М. О. управляла «Джалуитская компания». Власть верховных вождей была поставлена под контроль колониальной администрации. В 1906 г. М. О. вместе с Каролинскими и Марианскими о-вами (кроме Гуама), приобретенными у Испании в 1899 г., вошли в состав колонии Германская Новая Гвинея.

В ходе первой мировой войны 29 сент. 1914 г. японские войска захватили атолл Эниветок, 30 сент.— атолл Джалуит. По окончании войны Германия по Версальскому договору отказалась от своих тихоокеанских колоний. 17 дек. 1920 г. Лига Наций передала Японии бывш. микронезийские владения Германии (Марианские (кроме Гуама), Каролинские, Маршалловы о-ва) в качестве «мандатной территории». Япония стала проводить на зависимых территориях политику насильственной ассимиляции, насаждая свои обычаи, культуру и язык. Заключались принудительные браки между япон. колонистами и местными женщинами. На М. О. численность япон. переселенцев составляла ок. 1 тыс. чел., но их доля не превысила доли коренного населения и была значительно ниже, чем на Марианских о-вах и о-вах Палау (в зап. части Каролинского архипелага), где япон. колонисты стали численно превосходить местных жителей. Попытка японцев заменить на М. О. традиц. матрилинейную систему наследования на япон. патрилинейную не имела успеха. В кон. 30-х гг. XX в. японцы начали строительство на неск. атоллах военно-воздушных баз. Во время второй мировой войны М. О. (как и Марианские и Каролинские о-ва) стали театром боевых действий между Японией и США. Население некоторых атоллов (Кваджалейн, Джалуит) сильно пострадало от налетов амер. авиации. К концу войны США полностью захватили все 3 архипелага, которые в 1947 г. по решению ООН были переданы этой стране как Подопечная территория Тихоокеанские острова.

В 1946–1958 гг. на атоллах Бикини и Эниветок власти США провели 67 испытаний ядерного оружия. Местное население этих атоллов было выселено на малопригодные для жизни острова. Испытания ядерного оружия привели к тяжелым последствиям для жителей соседнего атолла Ронгелап: выпавшие здесь радиоактивные осадки вызвали у них тяжелые заболевания (в 1956–1998 США выплатили маршалльцам не менее 759 млн долл. в качестве компенсации за причиненный ущерб в результате испытаний ядерного оружия).

15 июня 1961 г. был образован консультативный Совет Микронезии, 16 янв. 1965 г. прошли первые выборы в Конгресс Микронезии, в к-ром М. О. были представлены 3 депутатами в верхней палате и 2 депутатами в нижней. В 1969 г. Комиссия по будущему политическому статусу (образована при Конгрессе Микронезии в 1967) представила доклад об изменении статуса Подопечной территории, который предусматривал преобразование Микронезии в единое самоуправляющееся гос-во, находящееся в свободной ассоциа-

ции с США. Однако правительство США поддержало сепаратистское движение на М. О. 30 июля 1977 г. на референдуме 63% жителей архипелага высказались за провозглашение самостоятельности М. О. 1 мая 1979 г. была принята Конституция Республики Маршалловы Острова. В том же году президентом был избран верховный вождь Амата Кабуа и было учреждено правительство М. О. Страна стала самоуправляемой. 21 окт. 1983 г. был подписан Договор о свободной ассоциации М. О. с США (вступил в силу в 1986), который предоставил М. О. суверенитет и предусматривал защиту М. О. со стороны США в обмен на использование амер. военными ракетного испытательного полигона на атолле Кваджалейн. Процесс обретения независимости М. О. завершился после того, как 22 дек. 1990 г. Совет Безопасности ООН упразднил соглашение об опеке над М. О. и признал суверенитет нового гос-ва. В 1991 г. М. О. были приняты в ООН. После 2-летних переговоров новым соглашением от 30 апр. 2003 г. (вступило в силу в 2004) договор о свободной ассоциации был продлен на 20 лет. После смерти Амата Кабуа в дек. 1996 г. президентский пост занимали Имата Джабро Кабуа (1997–2000), Кессаи Хеса Ноте (2000–2008), Литоква Томеинг (2008–2009), Джуреланг Зедкая (2009–2012), Кристофер Джоребон Лоеак (2012–2016). 11 янв. 2016 г. президентом был избран 2-й на этом посту (после Кессаи Хеса Ноте) представитель социального слоя общинников (каджур) Кастен Нед Немра, который через неделю после инаугурации получил вотум недоверия и 28 янв. был вынужден передать свой пост 1-й в стране женщине-президенту Хильде Кэти Хейн.

История христианства. В 1857 г. на М. О. прибыли первые христ. миссионеры Американского совета уполномоченных по иностранным миссиям (АСУИМ), большинство членов которого были конгрегационалистами. В 1855 г. миссионер Дж. Пирсон на пути к о-ву Косраэ (Кусаиэ; вост. часть Каролинского архипелага) остановился на атолле Аилинглапалап, где встретился с верховным вождем Каибуке, правившим юж. частью островной цепи Ралик. Каибуке, зачинщик многих нападений на европ. и амер. суда, тем не менее пообещал Пирсону свое покровительство, если он и другие миссионеры поселятся на островах. Пирсон сообщил совету, что М. О. готовы к миссионерской деятельности. В 1857 г. он вместе с Э. Доуном основал 1-ю миссию на атолле Эбон, являвшемся местом проживания Каибуке, куда также приезжали вожди из др. атоллов Ралика. Несмотря на определенные успехи миссии, ее основатели Пирсон и Доун покинули Эбон в 1859 и 1863 гг. соответственно. Постепенно американцев на М. О. стали сменять гавайские миссионеры (также члены АСУИМ), 1-м из к-рых был Хезекая Аэа, прибывший на Эбон в 1860 г. и значительно развивший основанную здесь ранее миссионерскую школу. В 1861 г. были открыты еще 2 школы на др. островах атолла. В кон. 1861 г. на атолле было не менее 50 чел., способных читать Библию, частично переведенную на маршалльский язык. Выпускники первых миссионерских школ из числа местного населения стали проповедниками новой религии среди соплеменников. Рядовые общинники, которые приобрели руководящие роли в Церкви, получали одобрение и уважение со стороны соплеменников. С 1863 г. стали прибывать другие гавайские миссионеры с семьями, энергичную и высокоэффективную работу к-рых неоднократно отмечали их амер. коллеги. Успехи миссионеров вызывали недовольство вождей, опасавшихся утратить влияние над своими подданными. Со смертью Каибуке их враждебность стала более открытой. Тем не менее в течение 60-х гг. XX в. Церковь быстро укрепилась в этом регионе: если в 1863 г. были крещены первые 10 маршалльцев, то к концу десятилетия в христианство обратились более сотни местных жителей. В сер. 60-х гг. XIX в. гавайские миссионеры вместе с 2 выпускниками местных миссионерских школ начали проповедовать и открывать школы на атоллах Наморик и Джалуит. В 1869 г. миссионеры прибыли на атоллы Мили и Маджуро, тем самым расширив влияние миссии на островную цепь Ратак. Вскоре миссионерские станы были открыты на атоллах Арно и Малоэлап. К 1875 г. на 7 юж. атоллах действовали церкви, прихожанами которых были ок. 200 маршалльцев. В тот период непрерывная междоусобная война на сев. атоллах не позволила миссии распространить там свое влияние. К кон. XIX в. церкви были возведены на большинстве островов архипелага.

В кон. 1891 г. на М. О. прибыли первые католич. миссионеры Э. Бонтан и К. Вебер из ордена Св. Сердца. Высадившись на атолле Джалуит, они возвели часовню и подготовили здание для буд. школы. Однако вскоре они были отозваны, т. к. нем. власти опасались, что возникнет серьезный конфликт между католиками и протестантами, как это происходило на др. островах Океании. Тем не менее через неск. лет нем. власти подали офиц. запрос в Рим для разрешения деятельности католич. миссионеров на М. О. В 1896 г. Бонтан и Вебер снова посетили Джалуит. В нач. 1899 г. нем. католич. миссионеры окончательно закрепились на М. О. В 1904–1914 гг. один из них, А. Эрдланд, собрал на атолле Джалуит много ценных сведений по традиц. культуре и языку маршалльцев, к-рые были опубликованы в 1914 г. В 1904 и 1911 гг. миссионер ордена Св. Сердца Г. Линкенс посетил архипелаг и в 1912 г. на основе собранных материалов опубликовал книгу о деятельности католической миссии и обитателях М. О. Помимо Джалуита, католич. миссионеры распространили свое влияние на атоллах Ликиеп (1902) и Арно (1906). Несмотря на строительство церквей и школ, а также распространение переводов Библии, процесс обращения маршалльцев в католичество шел довольно медленно. В 1911 г. католич. население архипелага составляло ок. 180 чел. Когда в 1914 г. М. О. были захвачены Японией, то нем. католич. миссионерам было разрешено остаться и работать в течение года. В 1916 г. были закрыты миссии на Ликиепе и Арно, т. к. японцы разрешили присутствие оставшихся немцев только на Джалуите. В 1919 г. все нем. миссионеры были вынуждены покинуть архипелаг. Несмотря на изгнание католич. миссионеров-немцев, япон. власти проинформировали Ватикан о желании привлечь на свою мандатную территорию католиков др. национальностей, т. к. миссии рассматривались японцами как средство «умиротворения и окультуривания» местного населения. В итоге продолжить католич. миссионерскую деятельность на М. О. было поручено испан. иезуитам, которые в 1922 г. прибыли на архипелаг. 4 мая 1923 г. М. О. вошли в апостолический викариат Марианские, Каролинские

и Маршалловы острова. В 1940 г. японские власти запретили деятельность иезуитов. К тому времени численность католиков на островах достигла 500 чел. После окончания второй мировой войны на М. О. продолжили миссионерскую работу иезуиты из США. 4 июля 1946 г. был образован апостолический викариат Каролинские и Маршалловы острова. 3 мая 1979 г. было создано еп-ство Каролинские и Маршалловы острова, которое было разделено 23 апр. 1993 г. на еп-ство Каролинские ост-

Протестантская церковь на Маршалловых о-вах. 2-я пол. XX в.

рова и апостолическую префектуру Маршалловы острова.

В 1957 г. общины, основанные в результате деятельности АСУИМ на М. О., стали частью новообразованной Объединенной Церкви Христа в США, от к-рой они в 1972 г. получили полную автономию; впосл. объединились в Конгрегационалистскую Церковь. В 1986 г., после отделения наиболее консервативной ее части в самостоятельную Реформированную Конгрегационалистскую Церковь, она получила совр. название ОЦХК. После сокращения в 60–70-х гг. XX в. численность верующих ОЦХК вновь стала возрастать в 1992–1999 гг.

В нач. 60-х гг. XX в. на М. О. начала деятельность орг-ция Ассамблеи Бога. В первое время ей противодействовали конгрегационалисты, но она сохранилась благодаря поддержке влиятельных лиц из числа местных жителей. В нач. 90-х гг. XX в. у этой орг-ции было 10 тыс. последователей, действовали 32 храма, в наст. время работает библейская школа. Значительное количество приверженцев этой орг-ции раньше являлись адептами ОЦХК.

С 60-х гг. XX в. на М. О. действуют также адвентисты седьмого дня. В нач. 2000-х гг. они имели 10 школ. Мормоны появились на М. О. в 70-х гг. XX в. В 1977 г. здесь было 27 адептов этой деноминации, к кон. 1979 г. их численность достигала 177 чел., а к 1990 г.— более 1 тыс. чел. К 2005 г. были открыты 6 молелен и Центр изучения семейной истории. В 2013 г. в стране насчитывалось 6030 мормонов в 6 приходах.

В наст. время наибольшими темпами увеличивается количество мормонов и адептов орг-ции Ассамблеи Бога. В стране нет признаков того, что деятельность различных христ. деноминаций оказывает негативное влияние на социальную стабильность. Главными злободневными вопросами для М. О. остаются проблемы экономического и природного характера, в решении к-рых христ. организации играют положительную роль.

Лит.: *Linckens H.* Auf den Marshall-Inseln (Deutsche Südsee): Land und Leute katolische Missionstätigkeit. Freilassing, 1911; *Erdland A.* Die Marshall-Insulaner: Leben und Sitte, Sinn und Religion eines Sudsee-Volkes. Münster, 1914; *Hernandez F.* Missions in the Carolines and Marschall Islands. Madrid, 1955; *Hezel F. X.* Indigenization as a Missionary Goal in the Caroline and Marshall Islands // Mission, Church, and Sect in Oceania / Ed. J. A. Boutilier, D. T. Hughes, S. W. Tiffany. Ann Arbor, 1978. P. 251–274; *idem.* Foreign Ships in Micronesia. Saipan, 1979; *idem.* The first Taint of Civilization: A History of the Caroline and Marshall Islands in Pre-Colonial Days, 1521–1885. Honolulu, 1983; *idem.* The Catholic Church in Micronesia: Historical essays on the Catholic Church in the Caroline-Marshall Islands. Chicago, 1991. Pohnpei, 2003; *Bouma G. D., Ling R., Pratt D.* Religious Diversity in Southeast Asia and the Pacific. Dordecht; L., 2010.

И. В. Чининов

МА́РЫ БАР СЕРАПИО́НА ПОСЛА́НИЕ [сир. ܐܓܪܬܐ ܕܡܪܝ ܒܪ ܣܪܦܝܘܢ], эпистолографический памятник ранней сирийской письменности, предположительно содержащий древнейшее в языческой лит-ре упоминание об Иисусе Христе. Небольшое по объему послание адресовано Марой, сыном Серапиона, своему сыну, тоже носящему имя Серапион, которого он пытается убедить в первостепенной важности занятий философией. Текст сохранился в единственной рукописи Lond. Brit. Lib. Add. 14658 (ок. VII в.; *Wright W.* Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum Acquired since Year 1838. L., 1872. Pt. 3. P. 1159). Среди ученых нет единого мнения о датировке памятника. Из текста послания следует, что на момент его написания Мара, представитель элиты Самосаты, столицы Коммагенского царства, вместе с группой соотечественников находился в рим. плену, ожидая решения своей участи. Основываясь на этих данных, нек-рые исследователи датируют послание временем вскоре после аннексии Коммагены Римской империей в 72 г. при имп. Веспасиане (*Millar.* 1993. P. 461–462; *Merz, Tieleman.* 2008). Первый издатель текста У. Кьюртон, не исключая датировки кон. I в., склонен был относить создание этого произведения ко 2-й пол. II в. (*Cureton.* 1855. P. XIII–XV), автор нем. перевода Ф. Шультес – к III в. (*Schulthess.* 1897. S. 376–380). Еще более позднюю датировку предложила К. Маквей; согласно ее гипотезе, послание представляет собой христ. апологетическое сочинение (возможно, упражнение по риторике), написанное не ранее IV в. (*McVey.* 1990). Если датировка I в. верна, то послание следует признать самым ранним из дошедших до наст. времени лит. текстов на сир. языке и вместе с тем единственным оригинальным произведением нехрист. сироязычного автора, сохранившимся полностью. В пользу ранней датировки говорят некоторые особенности сир. языка послания (*Rensberger.* 2010. P. 11–14).

Основная идея послания заключается в том, что свобода и счастье могут быть достигнуты лишь благодаря поиску мудрости, следованию добродетели и покорности судьбе. Упоминание в тексте ряда греч. философов и исторических личностей, а также использование типичных для классической риторики тем (изгнание, дружба, богатство, любовь) свидетельствуют о непосредственном знакомстве автора с греч. культурой и философией (*Schulthess.* 1897; *Chin.* 2006; *McVey.* 2015). Близость послания к произведениям философов школы стоицизма дала ученым повод считать, что Мара принадлежал именно к этому философскому направлению (*Schulthess.* 1897; *Аверинцев.* 1985; *Ramelli.* 1999; более сбалансированный подход к этой проблеме см. в: *Blank.* 2012). Вместе с тем послание содержит и идеи, типичные для ближневост. культур древности, такие, напр., как отождествление понятий времени и судьбы (*Rensberger.* 2010. P. 14–18; *Beentjes.* 2012; *Jong.* 2012).

Для исследователей христианства послание представляет особый интерес, поскольку содержит упомина-

ние об Иисусе Христе. Среди мудрецов, невинно пострадавших от рук своих соотечественников и впосл. отмщенных Богом, Мара наряду с Сократом и Пифагором упоминает «мудрого царя», установившего «новые законы» для иудеев и казненного ими, вслед. чего те лишились своего царства и были рассеяны по разным странам. Большинство исследователей считают этот фрагмент частью оригинального текста и видят в нем завуалированную отсылку к казни Иисуса и разрушению Иерусалима в ходе 1-й Иудейской войны в 70 г. (*Voorst.* 2000. P. 53–58; *Ramelli.* 2005; *Pokorny.* 2012). В таком случае возможно, что послание содержит одно из наиболее ранних свидетельств нехристианских авторов об Иисусе Христе. В то же время нек-рые ученые рассматривают возможность того, что данный пассаж является позднейшей вставкой христианского переписчика (*McVey.* 2015).

Изд. и пер.: *Cureton W.* Spicilegium Syriacum Containing Remains of Bardesan, Meliton, Ambrose and Mara Bar Serapion. L., 1855. P. 43–50 [сир. текст], 70–76 [англ. пер.], 101–102 [примеч.]; От Ахикара до Джано / Пер. с сир., сост. и коммент.: А. М. Белов, Л. Х. Вильскер. М., 1960. С. 77–84; *Аверинцев С. С.* От берегов Босфора до берегов Евфрата. М., 1987. С. 118–127; *Ramelli I. L.* La lettera di Mara Bar Serapion: Linee introduttive, traduzione e note essenziali // Stylos. Buenos Aires, 2004. T. 13. P. 77–104. Лит.: *Горский А., прот.* Письмо Мары Самосатского к сыну его Серапиону // ПрТСО. 1861. Ч. 20. С. 613–628; *Schulthess F.* Der Brief des Mara bar Sarapion (Spicilegium Syriacum ed. Cureton p. 43 ff.): Ein Beitrag zur Geschichte der syrischen Litteratur // ZDMG. 1897. Bd. 51. S. 365–391; *Аверинцев С. С.* Стоическая житейская мудрость глазами образованного сирийца предхристианской эпохи: Увещевательное послание Мары бар Сарапиона к сыну // Античная культура и совр. наука. М., 1985. С. 67–74; *McVey K. E.* A Fresh Look at the Letter of Mara Bar Sarapion to his Son // V Symposium Syriacum, 1988 / Ed. R. Lavenant. R., 1990. P. 257–272. (OCA; 236); *eadem.* The «Letter of Mara bar Serapion to His Son» and the Second Sophistic: Palamedes and the «Wise King of the Jews» // Syriac Encounters: Papers from the VI North American Syriac Symposium / Ed. M. E. Doerfler e. a. Leuven, 2015. P. 305–325. (Eastern Christian Studies; 20); *Millar F.* The Roman Near East, 31 BC — AD 337. Camb., 1993; *Ramelli I. L.* Stoicismo e cristianesimo in area siriaca nella seconda metà del I secolo d. C. // Sileno: Riv. di studi classici e cristiani. La Spezia, 1999. T. 25. P. 197–212; *eadem.* Gesù tra i sapienti greci perseguitati ingiustamente in un antico documento filosofico pagano di lingua siriaca // Riv. di Filosofia Neo-Scolastica. Mil., 2005. Vol. 97. N 4. P. 545–570; *Voorst R. E., van.* Jesus Outside the New Testament: An Introd. to the Ancient Evidence. Grand Rapids (Mich.), 2000; *Chin C. M.* Rhetorical Practice in the Chreia Elaboration of Mara bar Serapion // Hugoye: J. of Syriac Studies. Piscataway, 2006. Vol. 9. N 2. P. 145–171; *Merz A., Tieleman T.* The Letter of Mara bar Sarapion: Some Comments on its Philosophical and Historical Context // Empsychoi Logoi — Religious Innovations in Antiquity: Studies in Honour of P. W. van der Horst / Ed. A. Houtman et al. Leiden; Boston, 2008. P. 107–133; *Rensberger D.* Reconsidering the Letter of Mara bar Serapion // Aramaic in Postbiblical Judaism and Early Christianity: Papers from the 2004 National Endowment for the Humanities Summer Seminar at Duke University / Ed. E. M. Meyers, P. V. M. Flesher. Winona Lake, 2010. P. 3–21; *Beentjes P. C.* Where is Wisdom to be Found?: A Plea in Favor of Semitic Influences in the Letter of Mara bar Sarapion // The Letter of Mara bar Sarapion in Context: Proc. of the Symposium Held at Utrecht Univ., 10–12 Dec. 2009 / Ed. A. Merz, T. Tieleman. Leiden; Boston, 2012. P. 155–166; *Blank D. L.* Mara bar Sarapion and Greek Philosophy // Ibid. P. 167–182; *Jong A., de.* Mara's God(s) and Time // Ibid. P. 141–154; *Facella M.* Languages, Cultural Identities and Elites in the Land of Mara bar Sarapion // Ibid. P. 67–94; *Pokorny P.* Jesus as the Ever-Living Lawgiver in the Letter of Mara bar Sarapion // Ibid. P. 129–140.

С. В. Минов

МА́РЬЕВСКИЙ ВО ИМЯ СВЯТО́ГО ПРА́ВЕДНОГО ИО́СИФА ОБРУ́ЧНИКА ЖЕ́НСКИЙ МОНАСТЫ́РЬ (Днепродзержинской и Царичанской епархии УПЦ), находится в с. Марьевка Магдалиновского р-на Днепропетровской обл.

Собор прав. Иосифа Обручника Марьевского мон-ря. 1998–2001 гг. Фотография. 2014 г.

(Украина). Основан в 1873 г., когда по прошению Марии Свинцицкой, вдовы отставного полковника С. Свинцицкого, указом Синода при марьевском деревянном Иосифовском храме (1870) была учреждена Свято-Иосифовская женская община со школой. За общиной закреплялись усадьба и земли, принадлежавшие Свинцицким. В том же году Мария, назначенная учредительницей общины, была пострижена в рясофор с именем Мелания.

В 1885 г. община была обращена во внештатный общежительный монастырь, в 1886 г. мон. Мелания назначена настоятельницей, в 1906 г. возведена в сан игумении и награждена особым знаком отличия — Красным Крестом 2-й степени. Благочинной являлась мон. Еликанида (Хориженкова).

Сначала богослужения совершали в Иосифовском храме. Позднее церковь обложили кирпичом, к ней пристроили кельи; храм стал называться домовым. В 1885 г. в обители была построена деревянная ц. в честь Покрова Пресв. Богородицы. В 1898 г. по проекту архитекторов Ф. Кульчицкого и П. Палиевского был сооружен 3-престольный кирпичный летний собор в честь Преображения Господня, боковые приделы которого освящены в честь Казанской иконы Божией Матери и во имя свт. Николая Чудотворца. Иконостас и все иконы в соборе были позолочены. Собор украшала высокая колокольня. Самый большой колокол был отлит в Воронеже и весил 200 пудов. Богослужения в соборе совершали ежедневно с 23 мая по 14 окт. К 1908 г. оставались действующими и деревянный Покровский храм, и домовая ц. прав. Иосифа Обручника.

После кончины игум. Мелании обителью управляли игумении Марионилла, Серафима, Ангелина. К 1913 г. на территории М. м. были построены каменные келейные корпуса, в к-рых проживали 235 насельниц (настоятельница, 85 монахинь, 76 рясофорных послушниц, 73 послушницы), трапезная, просфорная, пекарня, гостиничный корпус. Дорожки на территории М. м. были выложены дубовыми досками, аллеи украшали многочисленные кусты роз и диковинные цветы, рядом с обителью располагался большой фруктовый сад. К 1908 г. монастырский клир состоял из священников Бориса Мулева и Илии Яровицкого, к 1913 г.— священников Михаила Смирнитского и Владимира Чернявского.

В 1890 г. близ г. Новомосковска, на берегу р. Самарчик, был заложен, а в 1893 г. освящен монастырский скит в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость». В нем находились деревянные храм, колокольня, помещения школы для девочек, больницы на 15 кроватей и богадельни, хозяйственные службы. Угодья скита составляли 172 дес., 1008 кв. саж. дубового леса. В 1908 г. в скиту проживали заведующая мон. Асенефа (Половкова), 7 монахинь,

47 рясофорных послушниц, 34 послушницы. В 1913 г. в скиту служил свящ. Феодор Колодяжный. В 1908 г. монастырь владел 500 дес. земли, а к 1917 г.— 1200 дес. земли; в хозяйстве насчитывалось 150 пар волов, 300 коров, много овец; в 2 прудах разводили рыбу.

Весной 1927 г. мон-рь закрыли, насельниц изгнали. Часть монахинь поселилась в Новомосковском скиту, молодые послушницы — у родственников. Сестры смогли сохранить особо чтимую икону Божией Матери «Достойно есть» (написана на Афоне), которая находится в Свято-Троицком соборе г. Днепропетровска.

В монастырских корпусах размещался сначала Краснодарский сельскохозяйственный техникум, позднее — профтехшкола. В кон. 1927 г. из раскулаченных середняков Днепропетровской, Полтавской и Харьковской областей была организована коммуна, к-рой передали монастырские земли. В 1930 г. в селе был организован колхоз «Красный путь». В том же году разобрали Преображенский собор, а из кирпича построили инкубаторную станцию и магазины по всему району. Кирпич был крепкий, после закрытия инкубаторной станции население разобрало его для своих нужд.

В 1941 г., во время оккупации Днепропетровской обл., в зданиях скита размещались нем. штаб и госпиталь. В 1943 г. скит сгорел при нанесении авиаудара по штабу. В том же году сестры поселились в постройках М. м., в кирпичном здании бывш. просфорной оборудовали храм во имя св. прав. Иосифа Обручника. Возглавила обитель старшая сестра Тамара (в монашестве — Сергия). В 1960 г. обитель была упразднена. По преданию, когда закрывали М. м., одна из насельниц, блж. Марфа, отбила кусок штукатурки от храма и, обернув его полотном и привязав к спине, отправилась в странничество. В 60-х гг. XX в. в монастырских зданиях разместили туберкулезный диспансер и швейпром. На фундаменте разрушенного монастырского собора построили мельницу.

В 1993 г. в Марьевке была организована приходская община, зарегистрированная в 1994 г. Рядом с разрушенной обителью был построен новый храм во имя св. Иосифа Обручника, с колокольней и подсобными помещениями.

Прав. Иосиф Обручник. Икона. XIX в. (Марьевский мон-рь прав. Иосифа Обручника)

Решением Синода УПЦ от 12 марта 1998 г. приход Иосифовского храма был преобразован в монастырь, настоятельницей назначена игум. Мария (Пояскова; † 2002), в 2003 г.— игум. Маргарита (Шевченко), в 2012 г. постриженная в схиму с наречением имени Варвара. С янв. 2013 г. М. м. возглавляет игум. Анастасия (Соломаха). Восстановлен сестринский корпус с храмом прав. Иосифа Обручника, при мон-ре есть хозяйство, разбит фруктовый сад, устроена пасека. На территории разрушенной обители XIX в. поставлен каменный поклонный крест (2013). Среди святынь М. м.— сохранившаяся икона прав. Иосифа Обручника (XIX в.), Казанская Каплуновская икона Божией Матери и образ свт. Николая Чудотворца.

Арх.: ЦНЦ.

Лит.: *Зверинский.* Т. 1. № 227; *Денисов.* С. 219; Справ. книга Екатеринославской епархии за 1908 г. Екатеринослав, 1908. С. 1096–1100.

Д. Б. Кочетов

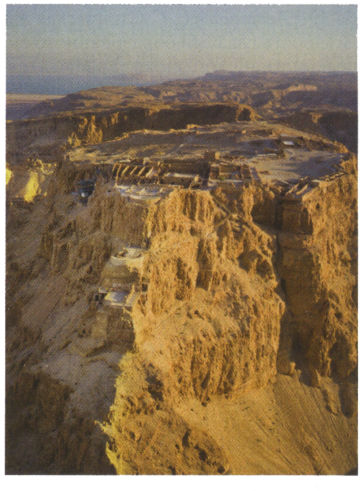
МАСА́ДА [евр. מצדה — крепость], крепость-дворец на вершине одноименной горы (ок. 450 м над уровнем моря) на границе между Иудейской пустыней и долиной Мёртвого м., в 25 км к югу от Эйн-Геди. Была построена *Иродом Великим,* царем Иудеи, между 37 и 31 гг. до Р. Х. Во время антирим. восстания 66–73 гг. по Р. Х. служила последним оплотом повстанцев-*зилотов;* в наст. время М.— символ героизма и силы духа евр. народа.

История. Подробное описание М. приводит *Иосиф Флавий* (ок. 37 или 39 — ок. 100 г. по Р. Х.) в «Иудейской войне». Согласно ему, 1-е укрепление на горе возвел первосвященник Ионафан Хасмоней (брат Иуды Маккавея, первосвященник с 152/3 г. до Р. Х.) или *Александр (Ионафан) Яннай,* царь и первосвященник Иудеи. В поддержку последнего свидетельствуют находки на территории крепости распространенных в Палестине монет времени правления Александра Янная (103–76 гг. до Р. Х.).

В период борьбы за господство в Иудее, к-рую с 63 г. до Р. Х. контролировали римляне, их ставленник Ирод, сын идумеянина Антипатра (с 41 г. до Р. Х. правил от имени Марка Антония пров. Иудея), бежавший из Иерусалима, оставил в М. семью. Он назначил своего брата Иосифа комендантом крепости. Согласно Иосифу Флавию, осажденные армией Антигона защитники испытывали недостаток воды, но спаслись благодаря проливному дождю, заполнившему водохранилища. Вернувшись из Рима уже как царь Иудеи, Ирод снял осаду с М. В самом начале правления (между 37 и 31 гг. до Р. Х.) он, перестраивая крепости Хасмонеев в долине р. Иордан, превратил М. в великолепный укрепленный дворец.

После смерти Ирода, с 6 по 66 г. по Р. Х., в крепости, видимо, стоял рим. гарнизон.

Во время 1-го антиримского восстания, в 66 г., М. захватил Менахем, сын Иуды Галилеянина, с отрядом зилотов. Во время восстания в крепости скрывались все, кто опасались преследований римлян. После гибели Менахема (ок. 67) в М. с отрядом сикариев бежал его племянник Элиезер бен Яир (возглавлял оборону с 70 до ее падения в 73/74).



Руины укреплений и дворца на горе Масада

С 72 г. крепость оставалась единственным не покорившимся Риму местом в стране. Подошедший 10-й рим. легион во главе с Флавием Сильвой окружил скалу стеной и построил вокруг неск. наблюдательных пунктов и лагерей (сохр. следы 8 лагерей). С запада естественное всхолмление было увеличено и превращено в осадный пандус для выдвижения тарана высотой более 70 м (сохр. до наст. времени). В 73/74 г. римляне пробили брешь в стене, после чего Элиезер призвал оставшихся защитников крепости (960 чел.) покончить с собой. Ссылаясь на рассказ 2 уцелевших женщин, спрятавшихся с детьми в пещере, Иосиф Флавий описывает события в М. накануне сдачи крепости защитники собрали и сожгли все ценное (кроме съестных припасов, чтобы враг не думал, что они испугались голода), затем убили жен и детей, после чего выбрали по жребию 10 чел., к-рым предстояло убить остальных. Один из 10 оставшихся также по жребию убил своих собратьев и поджег крепость, а затем покончил жизнь самоубийством.

После падения крепости здесь стоял рим. гарнизон (до 111). В V–VI вв. на вершине М. возник мон-рь с небольшой церковью, к-рая имела мозаичный пол, трапезную и кухню.

Изучение. Широкоизвестная благодаря рассказам Иосифа Флавия, М. одной из первых в Палестине привлекла внимание ученых. В 1838 г. амер. ученые Э. Робинсон и И. Смит идентифицировали ее на местности; в 1842 г. амер. миссионер С. Вулкотт и англ. худож. У. Типпинг (иллюстратор брит. издания «Иудейской войны»), посетив М., оставили ее описания и рисунки. В 1851 г. франц. исследователь Ф. де Сольси раскрыл здесь остатки визант. церкви с мозаичным полом. Он первым снял план крепости и рим. лагеря (план издан в 1875), к-рый уточнил К. Р. Кондер. В 1867 г. англ. военный инженер Ч. Уоррен впервые поднялся в крепость с вост. стороны по упоминаемой Иосифом Флавием Змеиной тропе. В 1909 г. А. В. Домашевски и Р. Э. Брюннов вновь исследовали остатки рим. лагерей; в 1932 г. раскопки М. вел А. Шульten (Германия).

С 50-х гг. XX в. работы возглавили израильские археологи: была исследована система водоснабжения крепости и раскопан один из рим. лагерей (1953, Ш. Гуттман, А. Алон); установлены очертания крепостных сооружений и план цитадели (1955, М. *Ави-Йона*, Н. Авигад; 1956, Й. *Ахарони*, Гуттман). Основные археологические работы на М. провел И. Ядин (1963–1965) в рамках международной экспедиции, коллектив которой включал сотни добровольцев. Была расчищена почти вся застроенная часть скалы, предпринята попытка восстановления древних построек. В результате работ историка иродианской архитектуры Э. *Нецера* (1989, 1995–2001) и других ученых были открыты новые строительные фазы, получены эпиграфические материалы эпохи иудейской войны, подробно освещено устройство рим. лагерей.

Архитектура и археология. Крепость Ирода Великого занимала всю вершину ромбовидной (в плане) горы (650×300 м), имела двойную стену (периметр ок. 1400 м) с казематами (ок. 70), 30 башен и четверо ворот в виде квадратных помещений с 2 входами, полами и сиденьями вдоль украшенных фресками стен. Дождевая вода из 2 каньонов к западу от М. шла по открытым оштукатуренным каналам в водосборные цистерны, высеченные 2 рядами на сев.-зап. склоне горы; отсюда воду носили в подземные цистерны.

Модель укреплений и дворцов Масады

На обрывистом северном склоне Ирод поставил Царский (Северный) 3-ярусный дворец. С верхнего яруса в виде полуциркульного балкона были видны нижние ярусы, в южной его части находились 4 комнаты (вероятно, личные покои царя); их пол был выложен плетеным геометрическим узором из черно-белой мозаики (одной из первых в Израиле).

Средний ярус расположен на 20 м ниже верхнего — это терраса с 2 круглыми концентрическими стенками (диаметр 15,3 и 10 м), на каждой из которых стояли 2 ряда колонн (возможно, изначально взаимосвязанных и несущих перекрытие). Южнее шла лестница на верхнюю террасу и находился зал, украшенный искусственным мрамором. В восточной части имелись большая комната с украшенной фресками стеной и крытая колоннада. Нижний ярус (на 15 м ниже среднего) — приподнятая квадратная платформа (сторона 17,6 м), располагавшаяся на специальной подпорной стене; на платформе был оборудован расписанный геометрическими узорами зал, к которому вел портик. В вост. части террасы находилась небольшая баня в рим. стиле.

Трехуровневый Северный дворец, как бы повисший над обрывом скалы,— один из шедевров иродианской архитектуры (см. в ст. *Ирод Великий*); его решение уникально для Палестины и, возможно, повлияло на постройку дворца рим. имп. *Тиберия* на о-ве Капри.

В зап. части крепости на площади 4 тыс. кв. м была построена офиц. резиденция Ирода. Здесь находились царские покои, расположенные по периметру внутреннего двора, декорированные мозаикой бани и бассейн с холодной водой. В сев.-вост. части здания располагались мастерские, в юго-западной — склады, в северо-западной — служебные помещения. Рядом с официальной резиденцией было выстроено еще 3 небольших, но богато украшенных дворца, по-видимому принадлежавших членам семьи Ирода. Около одного из них также имелся бассейн.

К югу от Северного дворца была построена большая баня в рим. стиле с 4 комнатами и двором, напоминавшая бани во дворцах Ирода в *Иерихоне* и Иродионе. Как и сам дворец, баню богато украсили мозаикой и фресками. К востоку и югу от нее стояли склады — 11 помещений из крупных каменных плит. Здесь хранили обильные припасы, сделанные Иродом. По словам Иосифа Флавия, Элиезер, заняв М., нашел продукты свежими, хотя они были оставлены почти 100 лет назад; остатки этих припасов видели еще римляне. В крепости хранилось много оружия и сырье для кузнечного дела (железо, медь и олово).

Зилоты за годы управления М. (66–73/74) существенно изменили планировку дворца-крепости. Роскошные церемониальные структуры

Ирода не удовлетворяли их потребностей, поэтому защитники разобрали часть зданий, построив из камня временные жилища и пустив на сооружение крыш выломанные из полов балки. Северный дворец стал командным пунктом и центром управления. Башни использовали в основном как служебные помещения и мастерские. В северной и южной частях М. были построены неск. *микв* (бассейнов для ритуального омовения), отвечающих требованиям *галахи*, а также синагога и бейт-мидраш (уч-ще).

При раскопках М. обнаружены остатки одежды и утвари, принадлежавшие осажденным — изделия из кожи, корзины, вещи из бронзы, камня и стекла, керамика, алебастровые и золотые сосуды; обильно представлены монеты (2 клада). В пещере в юж. части скалы были найдены 25 скелетов мужчин, женщин и детей. Ядин счел их останками сикариев и в 1969 г. предал земле с воинскими почестями; он полагал также, что пепел с остатками предметов подтверждает сообщение Флавия о сожжении личного имущества защитников перед смертью. Эти заключения разделяют не все ученые.

В М. найдены многие сотни остраконов с надписями на иврите и арам. языке (11 сделаны одной рукой, и на них указано только одно имя — возможно, это жребии последних защитников М.), на латыни (в одной надписи упомянут «Ирод, царь Иудеи») и 14 свитков с апокрифическими и сектантскими текстами (на арамейском и древнееврейском) — один из них содержит фрагмент Песен субботней службы, идентичных известным по свитку из *Кумрана*.

В XXI в. М.— известный туристический объект с канатной дорогой.

Лит.: *Yadin Y.* Masada: Herod's Fortress and the Zealot's Last Stand. N. Y., 1966; *idem.* Masada // NEAEHL. 1993. Vol. 3. P. 973–985; 2008. Vol. 5. P. 1935–1940 (Библиогр.); Masada: The Y. Yadin Excavations 1963–1965: Final Reports. Jerus., 1989–[2007]. Vol. 1–[8]; *Ben-Yehuda N.* The Masada Myth: Collective Memory and Mythmaking in Israel. Madison, 1995; *idem.* Sacrificing Truth: Archaeology and the Myth of Masada. Amherst (N. Y.), 2002; Masada: Proposed World Heritage Site by the State of Israel. Jerus., 2000; *Netzer E.* The Palaces of the Hasmoneans and Herod the Great. Jerus., 2001; *Беляев Л. А., Мерперт Н. Я.* От библейских древностей к христианским: Очерки археологии эпохи формирования иудаизма и христианства. М., 2007; *Ben-Tor A.* Back to Masada. Jerusalem, 2009; Herod the Great: The King's Final Journey / Ed. S. Rozenberg, D. Mevorah. Jerus., 2013.

Л. А. Беляев

МАСДЖИ́Д — см. *Мечеть*.

МА́СЛЕНИЦА, слав. аграрный праздник, в правосл. *календаре* совпадающий с *сырной седмицей*. В зап. традиции М. (вместе с мясопустом) соответствует карнавал. Изначально М. отмечала границу между зимой и весной, была подведением итогов прошлого хозяйственного сезона и началом подготовки к новому. Обряды и ритуалы М. связаны с идеей воспроизводства и имеют целью активизировать начало нового биологического цикла растений, скота и человека (подробнее см.: Масленица // Славянские древности / Ред. Н. И. Толстой. М., 2004. Т. 3. С. 194–199). В христ. традиции М.— заключительный этап подготовки к *Великому посту*. В течение сырной седмицы, которая является сплошной (т. е. обязательный пост в среду и пятницу отменяется), еще разрешается вкушение скоромной пищи — молочных продуктов (масла, сыра) и яиц, но не мяса (см. ст. *Мясопустная неделя*). В литургическом плане сырная седмица также готовит верующих к подвигу Великого поста: в сырные среду и пяток совершается служба, по структуре близкая к великопостной, Божественной литургии в эти дни не бывает, также на сырной седмице уже не совершается *венчание брака*. Подробнее см. статьи *Сырная седмица, Прощеное воскресенье*.

МА́СЛИЧНАЯ ГОРА́ — см. *Елеонская гора*.

МАСО́НА [Массона; лат. Masona, Massona, Masone, Mausona] († ок. 606), св. (пам. зап. 11 дек.), еп. Эмериты Августы (ныне Мерида), противник *арианства* в Вестготском королевстве. Основным источником сведений о М. являются Жития Эмеритских отцов (VII в.— CPL, N 2069), авторство которых приписывается диак. Павлу из Эмериты Августы. В произведении описана деятельность неск. выдающихся Эмеритских епископов и монахов и М. уделено наибольшее внимание. Несмотря на то что Жития Эмеритских отцов в основном ориентированы на топосы агиографической традиции (прежде всего на «Диалоги» свт. Григория I Великого), произведение опирается на эмеритскую церковную традицию и содержит уникальные сведения о политической, социальной и духовной жизни Вестготского королевства 2-й пол. VI в. О М. упоминается также в «Хронике» Иоанна Бикларского.

М. происходил из знатного вестгот. рода. Приведенную в Житиях Эмеритских отцов фразу «genere quidem Gothus» исследователи традиционно трактуют в том смысле, что М. принадлежал к арианской семье, а затем перешел в православие (см.: *Teillet S.* Des Goths à la nation gothique: Les origines de l'idée de nation en Occident du Ve au VIIe siècle. P., 1984. P. 553). Впосл. он был рукоположен во пресвитера, служил в базилике св. Евлалии в Эмерите Августе. После кончины еп. Фиделия был избран на епископскую кафедру (ок. 570). Предшественники М. на кафедре Эмериты Августы были греками по происхождению, в связи с чем в нек-рых исследованиях избрание М. рассматривается в контексте противостояния греч. и романо-вестгот. населения пров. Лузитания (см.: *Alonso Campos.* 1986. P. 155–156).

В Житиях Эмеритских отцов сообщается об активной деятельности М. как епископа; в своем диоцезе он обладал не только духовной, но и политической властью. Известно о большом количестве монастырей и церквей, построенных им вскоре после получения кафедры, причем и новые и старые обители получили щедрые земельные пожалования. Упоминается о создании странноприимного дома (xenodochium) для паломников, приходивших в Эмериту Августу к мощам св. Евлалии; при этом учреждении должны были всегда находиться медики, к-рые лечили всех нуждавшихся, в т. ч. рабов и иудеев. В качестве важного деяния М. в Житиях Эмеритских отцов отмечается создание системы безвозмездных займов для бедных горожан: по распоряжению епископа такие займы выдавал Редент, диакон базилики св. Евлалии (в ряде исследований высказывались предположения о том, что данная система была создана предшественниками М. на епископской кафедре).

В Житиях Эмеритских отцов подробно описан конфликт М. с кор. Леовигильдом. В 579 г. королевский сын Эрменегильд (см. *Ерминингельд*) отрекся от арианства и перешел в православие. Его поступок противоречил политическим планам отца (Вестготское королевство включало

2 общественные группы — римскую и готскую, к-рые жили каждая по своим законам и исповедовали разную веру; Леовигильд принял меры по введению единых правовых норм, для достижения религ. единства начал гонение на православных). Под предлогом обсуждения политических вопросов король вызвал сына в Толет (ныне Толедо), однако тот отказался ехать и, заключив союз с Византией, поднял восстание и провозгласил себя королем. Эрменегильда поддержали города вестгот. части пров. Бетика, а также города пров. Лузитания с главным г. Эмерита Августа, где епископскую кафедру занимал противник арианства М. (однако свидетельств о связях Эрменегильда и М. нет). После того как в 582 г. кор. Леовигильду удалось вернуть себе Эмериту Августу, ранее занятую сторонниками Эрменегильда, была предпринята попытка склонить М. к переходу в арианство в обмен на поддержку короля. М. отверг это предложение, продолжив свою активную антиарианскую полемику. В ответ кор. Леовигильд объявил епископом Эмериты Августы арианина Сунну (поскольку наряду с православным епископом, стоявшим во главе романизированного населения, в Эмерите Августе вплоть до восстания Эрменегильда существовала и арианская кафедра, связанная с вестгот. военной колонией, основанной кор. Эйрихом (см.: *García Moreno L.* Mérida y el Reino Visigodo de Tolosa // Homenaje a Saenz de Buruaga. Badajoz, 1982. P. 233–235), речь шла т. о. о восстановлении арианской кафедры и о передаче арианам ряда правосл. храмов).

В Эмерите Августе Сунна стал претендовать на главную правосл. святыню — базилику св. Евлалии, но встретил активное сопротивление М. и поддерживавших его правосл. клириков и горожан. После жалобы Сунны рассмотрение конфликта было перенесено в королевский суд в Толете. Перед выбранными королем судьями выступили оба епископа. Несдержанные и заносчивые речи Сунны на фоне рассудительных и скромных ответов М. (согласно жизнеописанию, на такое выступление его вдохновила после долгих молитв св. Евлалия) привели к тому, что даже проарианski настроенные судьи вынесли решение в пользу правосл. общины. Кор. Леовигильд, не удовлетворенный таким исходом дела, попытался еще раз уговорить М. перейти в арианство, а затем приказал ему передать тунику св. Евлалии одной из церквей Толета. М. ответил решительным отказом. Невыполнение королевского распоряжения послужило основанием для его ссылки: в сопровождении 3 приближенных М. был отправлен в монастырь (подробности неизв.). В Эмерите Августе был рукоположен новый правосл. еп. Непопис (восточное, судя по имени, происхождение нового предстоятеля рассматривается рядом исследователей как свидетельство продолжавшегося противостояния этнических групп населения в пров. Лузитания). Тот факт, что правосл. кафедра Эмериты Августы была сохранена кор. Леовигильдом, нек-рые исследователи используют в качестве доказательства политических, а не религиозных мотивов конфликта М. и вестгот. короля (см.: *Valverde Castro.* 1999. P. 129–130).

М. вернулся в Эмериту Августу, вероятно, уже после убийства Эрменегильда (585). Согласно Житиям Эмеритских отцов, св. Евлалия явилась кор. Леовигильду во сне и потребовала вернуть ей возлюбленного раба (т. е. М.), угрожая ужасными карами в том случае, если король ее ослушается. Узнав, что М. направляется в Эмериту Августу, еп. Непопис, по-видимому не пользовавшийся поддержкой основной части правосл. общины, бежал в тот город, где ранее был епископом (название неизв.). Возвращение М. сопровождалось торжествами.

После смерти кор. Леовигильда королем вестготов стал его младший сын Реккаред I (586–601). В нач. 587 г. (через 10 месяцев после коронации) он перешел в православие. Спустя год это событие привело к заговору в Эмерите Августе среди вестгот. знати под рук. арианского еп. Сунны и комита Сегги. Заговорщики предприняли попытку убийства М. и Клавдия, иберо-романского правителя (dux) Лузитании. Знатный вестгот Виттерих, который должен был зарубить епископа во время визита к нему домой арианской делегации, по Божией воле (divino judicio) не смог поднять свой меч. После этого он раскаялся и выдал М. замысел заговорщиков: они планировали напасть на пасхальную процессию, традиционно следовавшую из кафедрального собора в базилику св. Евлалии, рассчитывая истребить всю правосл. общину. Вестгот Виттерих получил прощение; впоследствии он был приближен к королевскому двору, а затем сверг наследника Риккареда I кор. Лиуву II (601–603) и объявил себя новым королем вестготов (603–610). Благодаря Виттериху нападение было остановлено отрядом Клавдия. Участников заговора схватили, одни из них были убиты, другие жестоко наказаны. По распоряжению короля Сегги приговорили к отсечению рук; затем он был сослан в Галлецию (ныне Галисия). Сунна был передан на суд М. и правосл. общины. Отказавшись перейти в православие, Сунна был изгнан из Вестготского королевства и, вероятно, уехал в Мавританию, где погиб, проповедуя арианство. После подавления восстания арианская кафедра Эмериты Августы была упразднена (хотя на остальной территории Вестготского королевства арианские епископы сохраняли свое положение до III Толетского Собора (май 589; см. *Толедские Соборы*)), все ее имущество перешло правосл. общине. М. сохранил и укрепил свою власть в митрополии. Некоторые исследователи видят в деятельности епископа скрытое противоборство процессу централизации Вестготского королевства и после обращения Реккареда I в правосл. веру. Один из участников заговора, Вакрила, укрылся от преследователей в базилике св. Евлалии. По решению Реккареда I заговорщик, его семья и близкие должны были лишиться всего имущества и стать рабами мон-ря св. Евлалии. Однако М. сохранил Вакриле свободу и имущество (*Stocking.* 2000. P. 95–96).

М. принял участие в III Толетском Соборе. Вероятно, епископ Эмериты Августы председательствовал на заседаниях, в актах Собора подпись М. («Ecclesiae Catholicae Emeritensis Metropolitanus Episcopus Provinciae Lusitaniae») стоит 1-й среди подписей епископов, сразу после подписи кор. Реккареда I. Впрочем, порядок подписей мог определяться не значением кафедры и активностью участия в работе Собора, а длительностью нахождения на кафедре. М. присутствовал и на Толетском Соборе 597 г., где его подпись под соборными постановлениями также 1-я среди подписей церковных иерархов. Самым поздним упоминанием М. считается адресованное ему послание

свт. Исидора Севильского, датированное 28 февр. 606 г. (*Isid. Hisp.* Ep. IV // PL. 83. Col. 899–902), однако подлинность этого послания, как и его датировка, большинством историков ставится под сомнение.

Почитание. Хотя М. назван святым уже в Житиях Эмеритских отцов (VII в.), самые ранние сведения о его почитании относятся к X–XI вв. Вероятно, формирование культа М. и других епископов Эмериты Августы, живших в эпоху Вестготского королевства, было связано с распространением Житий Эмеритских отцов. Так, неск. рукописей этого произведения были созданы в аббатстве Сан-Мильян-де-ла-Коголья (Madrid. Real Academia de la Historia. Aemil. 13, сер. X в.; Aemil. 10, рубеж XII и XIII вв.; возможно, Lond. Brit. Lib. Add. 17357, нач. XIII в.) и в аббатстве Санто-Доминго-де-Силос (Paris. lat. Nouv. acq. lat. 2178; Madrid. Bibl. Nacional. 822, X–XI вв.). Поминовение М. указано в миссале (*Férotin M.* Le Liber Mozarabicus Sacramentorum et les manuscrits mozarabes. R., 1995². Col. 911–912) и в календаре (Madrid. Real Academia de la Historia. Aemil. 18) — книгах рим. обряда, созданных в кон. XI в. в мон-ре Сан-Мильян-де-ла-Коголья. Среди реликвий, хранившихся в этой обители в XIII в., были реликвии М. и его преемника Иннокентия (Madrid. Real Academia de la Historia. Aemil. 24. Fol. 125v; см.: *Gaiffier.* 1935). О почитании М. в аббатстве Санто-Доминго-де-Силос свидетельствует наличие его памяти под 11 дек. в монастырском миссале XIII в. (Paris. Nouv. acq. lat. 2194. Fol. 110v) и упоминания в литаниях в составе бревиариев XIV в. (Paris. Nouv. acq. lat. 2190. Fol. 145v; 2193. Fol. 139v). Поминовение М. указано также в бревиарии кон. XII в., созданном скорее всего в Арагоне (Escorial. L. III. 3). Однако в средние века и в Новое время почитание святого почти не получило распространения. Память М. отсутствует в Римском Мартирологе и в календаре Римско-католической Церкви для Испании. В наст. время поминовение св. епископов и архиепископов Мериды совершается 11 дек. в архиепископстве Мерида—Бадахос. Иногда в качестве дня памяти св. епископов Павла и М. указывают 1 или 14 нояб. (напр.: *López López T. A.* Paulo y Masona // Diccionario de los Santos / Ed. C. Leonardi et al. Madrid, 2000. Vol. 2. P. 1854–1856).

Ист.: *Joannes Biclarensis.* Chronicon // PL. 72. Col. 864–865; Idem [*Iohannes Biclarensis.* Chronica] / Ed. T. Mommsen // MGH. AA. T. 11. Pars 1. P. 213; *Paulus Emeritanus.* De vita patrum Emeritensium // PL. 80. Col. 137–161; Vitas sanctorum patrum emeritensium / Ed A. Maya Sánchez. Turnhout, 1992. (CCSL; 116).

Лит.: *[Flórez E.]* España sagrada: Teatro geográfico-histórico de la Iglesia de España. Madrid, 1816². Vol. 13. P. 18–206; *Gaiffier B., de.* Les reliques de l'abbaye de San Millán de la Cogolla au XIIIe siècle // AnBoll. 1935. T. 53. P. 90–100; *López Prudencio J. S.* Masona, arzobispo de Mérida, colaborador en el cimiento de la Hispanidad. Badajoz, 1945; *Fernández Alonso J.* Emeritensi, santi // BiblSS. Vol. 4. Col. 1169–1172; *García Moreno L. A.* Prosopografía del reino visigodo de Toledo. Salamanca, 1974. P. 166–167; *Alonso Campos J. I.* Sunna, Masona y Nepopis: Las luchas religiosas durante la dinastía de Leovigildo // Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía. Murcia, 1986. N 3. P. 151–158; *Maya Sánchez A.* De Leovigildo perseguidor y Masona mártir // Emerita: Revista de lingüística y filología clásica. Madrid, 1994. Vol. 62. N 1. P. 167–186; *Jorge A. M.* Church and Culture in Lusitania in the V–VIII Cent.: A Late Roman Province at the Crossroads // The Visigoths: Stud. in Culture and Society / Ed. A. Ferreiro. Leiden; Boston; Köln, 1999. P. 99–122; *Valverde Castro M. R.* Leovigildo: Pesecución religiosa y defensa de la unidad del reino // Iberia: Revista de la Antigüedad. Logroño, 1999. N 2. P. 123–132; *Stocking R. L.* Bishops, Councils, and Consensus in the Visigothic Kingdom, 589–633. Ann Arbor, 2000. P. 45–58, 90–102; *Pérez Sánchez D.* Algunas consideraciones sobre el ceremonial y el poder político en la Mérida visigoda // Studia historica: Historia Antigua. Salamanca, 2002. N 20. P. 245–264; *Sánchez-Guisande J. N.* El transfondo político-religioso del enfrentamiento entre el rey Leovigildo y el obispo Masona de Mérida // Compostellanum: Revista de la Archidiócesis de Santiago de Compostela. Santiago de Compostela, 2006. Vol. 51. N 1/2. P. 27–60.

А. В. Русанов

МАСО́НСТВО [франкмасонство; франц. franc — вольный, свободный и maçon — каменщик; англ. Masonry, Freemasonry; франц. Maçonnerie, Franc-maçonnerie; нем. Maurerei, Freimaurerei], интернациональное тайное религиозно-этическое и политическое движение со сложной иерархией и особой системой мистических знаков и обрядов. Первоначально ограниченное узким кругом посвященных; в настоящее время в ряде стран приняло вид массового движения (ок. 1,2 млн в США, ок. 300 тыс. в Великобритании). Масштабы распространения и влияния совр. М. подчеркивают его международные структуры: Межамериканская масонская конфедерация (1945), Центр связей и информации масонских послушаний, подписавших Страсбургское соглашение (1961), Международный секретариат масонских адогматических послушаний (1998), Конфедерация объединенных великих лож Европы (2000) и др. Считается, что организационные формы, культ, иерархию степеней, символику, основополагающие элементы своей идеологии М. получило из древних учений (егип. жрецов, пифагорейцев, каббалистов, катаров, тамплиеров, гностиков, манихеев), из христианства, а также от каменщиков-строителей средневек. Европы. Основная сфера практической деятельности истинного М.— воспитание совершенного человека («духовное строительство»). М. традиционно отвергает конфессиональную дискриминацию: христиане, иудеи, мусульмане, индуисты и др. верующие, вступая в ряды масонского братства, приносят клятву верности на Библии, Торе, Коране, Ведах и на др. священных книгах. Наибольшее распространение получили «регулярные» масонские ложи, признающие ландмарки — древние установления братства: веру в Великого Архитектора Вселенной и бессмертие души; обязательное присутствие в ложе священных книг; соблюдение масонской тайны; признание внутренней иерархии (степеней посвящения) в ложах; право на вступление в ложи представителей различных социальных слоев; возможность внутреннего иерархического продвижения масона вне зависимости от общественного положения. Уступающие им по численности «либеральные» ложи признанием ландмарок в своей деятельности не руководствуются. Объединенная Великая ложа Англии придерживается также принципа запрета на обсуждение политических и религ. тем.

Претензия М. на формирование собственной религ. идеологии спровоцировала затяжной конфликт с церковными институтами. С 1738 г. (оглашение антимасонской буллы папы Римского Климента XII) Ватикан неоднократно призывал к искоренению М. (взаимные нападки смягчились лишь в кон. XX в.). М. осуждается РПЦ, которая считает его несовместимым с истинной христианской верой. М. не признается и осуждается влиятельной в США баптистской церковью. В протестант. странах идеология М. была изначально признана умеренно-реформистской и не рассматривалась в качестве противоречащей официальной. М. объявлено вне закона во мн. мусульм. странах (Индонезия, ОАЭ, Иран), но

получило распространение в Алжире, Марокко, Тунисе и Турции. М., как идеологически враждебная и опасная орг-ция, было запрещено коллаборационистским правительством Виши во Франции, Ф. Франко в Испании, Б. Муссолини в Италии, А. ди Оливейры Салазара в Португалии, А. Гитлером в Германии, а также оккупационными итал. и герм. властями в период второй мировой войны на подконтрольных территориях (Албания, Греция, Югославия, Польша и др.). М. подпало под запрет в СССР и в др. странах мирового социализма (кроме Кубы).

Популярные версии предыстории М.: движению «вольных каменщиков» тысячи лет, и оно сохраняет таинства (мистерии) языческой религии древних народов (египтян, персов, греков, римлян), павшей под натиском иудаизма, христианства и ислама; 1-я масонская ложа была открыта архит. Хирамом во времена правления иудейского царя Соломона и строительства Иерусалимского храма; появление М. связано с еретической деятельностью средневек. духовно-рыцарского ордена тамплиеров, представители к-рого в К-поле восприняли от ученых-каббалистов аллегорическую идею восстановления разрушенного римлянами Иерусалимского храма — центра мудрости и воспитания совершенного человека. После разгрома ордена тамплиеров франц. кор. Филиппом IV Красивым в 1307–1310 гг. рыцари-храмовники возобновили свою деятельность в Шотландии и Англии. Созданные здесь масонские ложи были предназначены для восстановления храма не на горе Сион в Иерусалиме, а в душе каждого «брата» — храма внутреннего, духовного; «спекулятивные» (философские) масонские ложи возникли из средневек. «оперативных», т. е. профессиональных, строительных цехов (гильдий), мастера которых были посвящены в древние секреты архитектурного искусства; М. связано с конспирацией европ. философов-гуманистов и мистиков эпохи раннего Нового времени (Парацельс, Т. Мор, Н. Макиавелли, Эразм Роттердамский, И. В. Андреэ, Т. Кампанелла, Я. Бёме, Ф. Бэкон и др.). Их усилиями в Европе были созданы многочисленные тайные об-ва, в т. ч. орден розенкрейцеров в Германии (1620) и «Невидимый колледж» в Оксфорде (1648; в 1660–1662 преобразован в Лондонское королевское об-во). В духовной сфере их усилия были направлены на преодоление церковного влияния, в области реорганизации светской власти — на достижение «разумного правления» и утверждение принципов «естественного права». Противники М., акцентируя внимание на тайных аспектах его деятельности, обвиняют «вольных каменщиков» в стремлении разрушить религию, Церковь и структуры легитимной власти (О. Баррюэль, Г. Бор, Б. Феи, С. Найт, С. А. Нилус, О. А. Платонов и др.). Однако большинство специалистов рассматривает М. в качестве просветительской организации (Дж. Ридли, С. Баллок, Д. А. Биндер, М. Морамарко, Г. Райнальтер, Л. Хасс, А. М. Пятигорский и др.).

В Англии 1-й случай посвящения в масоны зафиксирован в 1600 г., когда в шотл. ложу был принят ученый химик и математик Дж. Бозуэлл, лорд Окинлек. Распространению масонских лож в Англии способствовало утверждение на троне Якова I Стюарта (1603), к-рый покровительствовал «вольным каменщикам» Шотландии. С этого времени в Лондоне и в др. городах Англии (Йорк, Оксфорд, Уоррингтон) началось активное превращение «оперативных» масонских лож в «спекулятивные», к-рое патронировали влиятельные ученые-интеллектуалы (У. Стекли, Т. Вон (Воган), Э. Ашмоул, Р. Мюррей, Дж. Толанд и др.). Особая роль в процессе модернизации англ. М. принадлежала К. Рену, архитектору и строителю собора св. Павла в Лондоне — символа масонской гармонии. Главным итогом обновления масонских структур Англии стало учреждение 24 июня 1717 г. Великой ложи Лондона (эта дата считается началом офиц. истории М.), объединившей 4 ложи (наиболее ранняя из них, «Гусь и Противень», основана в 1691). Новая масонская структура заявила о своей лояльности Ганноверской династии, утвердившей в Англии дух либерализма и веротерпимости. С этого момента в истории М. помимо мифов и легенд появились архивы и уставные документы. В своей деятельности новые «вольные каменщики» руководствовались положениями «Книги конституций», к-рая была опубликована в 1723 г. благодаря усилиям инициаторов провозглашения Великой ложи — Дж. Андерсона, Дж. Пейна и Дж. Т. Дезагюлье. На страницах «масонской Библии» излагались история, идейные принципы М., устанавливались классические степени посвящения (ученик, подмастерье, мастер). Оппозицию Великой ложе Лондона составили представители «старого» М., не признавшие ее первенства. В 1729 г. Великая ложа Лондона была преобразована в Великую ложу Англии. В 1725 г. была основана Великая ложа Ирландии, в 1734 г.— Великая ложа Шотландии. В 1813 г. «новые» и «старые» масоны Соединённого Королевства провозгласили создание Объединенной Великой ложи Англии, к к-рой, сохраняя свою автономию, примкнули Великие ложи Ирландии и Шотландии. Преодолению раскола в масонском движении Великобритании способствовало утверждение Йоркского ритуала. Помимо 3 классических степеней посвящения он практиковал использование дополнительных, «высоких градусов» (в структурах Священной королевской арки и Совета королевских избранных мастеров). В наст. время наряду с Объединенной Великой ложей в Великобритании действуют ассоциированные ложи (орден Красного Креста Константина, орден св. Павла, орден Храма) и автономные (орден Тайного наставника, Королевский орден Шотландии) структуры «вольных каменщиков». В Соединённом Королевстве М. традиционно пользуется покровительством англикан. церкви и правящих династий (Ганноверской, Саксен-Кобург-Готской, Виндзорской): Эдуард,

Здание Объединенной Великой ложи Англии в Лондоне

принц Уэльский (впосл. король Эдуард VII), являлся 4-м Великим мастером Объединенной Великой ложи Англии в 1874–1901 гг.; в 1968 г. Великим мастером главной ложи стал Эдуард, герцог Кентский,— правнук кор. Виктории, двоюродный брат кор. Елизаветы II.

В США распространение М. началось вскоре после создания Великой ложи Англии. В 1731 г. одну из первых амер. лож создал ученый, философ-просветитель Б. Франклин (с 1734 мастер Провинциальной Великой ложи Пенсильвании). Она пользовалась покровительством франц. масонов (в 1779–1780 Франклин занимал пост мастера парижской ложи «Девять сестер»). Североамер. ложи, используемые патриотами в качестве политических клубов, активно содействовали обретению независимости англ. колоний и созданию федеративной республики. Местные масоны были участниками «Бостонского чаепития» (1773), положившего начало открытому конфликту колоний и метрополии. Во время Войны за независимость (1775–1783) масонские ложи поддерживали как патриотов — противников Лондона, так и лоялистов — сторонников сохранения статус-кво в отношениях с Великобританией. Влияние идеологии М. прослеживается в текстах Декларации независимости (1776) и Конституции США (1787). Масонами были многие амер. президенты (Дж. Вашингтон, Э. Джексон, У. Мак-Кинли, Т. Рузвельт, Ф. Д. Рузвельт, Г. Трумэн и др.). Членом масонского братства являлся Э. Ю. Олдрин — участник 1-й экспедиции американских астронавтов на Луну (1969). Сов. масонские структуры США — наиболее массовые и централизованные. В каждом штате действует Великая ложа, подчиненная соответствующей юрисдикции: Южной (1801, столица — Вашингтон, осуществляет надзор за масонами 35 штатов) и Северной (1813, столица — Нью-Йорк, с 1823 осуществляет надзор за масонами 15 штатов). Юрисдикции подчинены Верховному совету, в состав которого входят масоны высшей, 33-й степени посвящения Древнего и Принятого Шотландского ритуала. Первый на территории США Верховный совет (Верховный совет генеральных инспекторов, рыцарей храма Соломона 33-й степени Древнего и Принятого Шотланд-

Б. Франклин.
1767 г. Худож. Д. Мартин
(Белый дом, Вашингтон)

ского ритуала масонства Южной юрисдикции) был открыт в Чарлстоне (шт. Юж. Каролина). Его создатели, руководители местной масонской ложи (Х. А. Лонг, Дж. Митчелл, Ф. Дальхо и др.), планировали унифицировать и объединить разрозненные национальные структуры «вольных каменщиков». Участником эксперимента стал французский масон, гр. А. Ф. О. де Грасс, маркиз Тилли (с 1802 Великий командор Верховного совета французской Вест-Индии; в июне 1804 новый масонский ритуал был привезен им во Францию; ныне широко распространен в Европе). Помимо Древнего и Принятого Шотландского ритуала в США широко представлен классический, Йоркский ритуал. Традиции М., заложенные франкофилом Франклином, поддерживают структуры Великого Востока США, к-рые созданы в ряде амер. городов (Вашингтон, Лос-Анджелес, Атланта и др.), а также за границей (Греция, Франция). Другое влиятельное масонское «послушание» США — Союз Джорджа Вашингтона — является наследником Великой национальной ложи, провозглашенной на конгрессе «вольных каменщиков» Североамериканских колоний в Мористауне (шт. Нью-Джерси) в 1780 г. Масонские ложи США сегрегированы; с 1813 г. действует независимая афроамер. юрисдикция, или Масонство Принца Холла (афроамериканец, создатель и Великий мастер первой «цветной» по составу ложи на территории США).

Во Франции 1-я регулярная масонская ложа появилась в 1721 г. в Дюнкерке, затем — в Париже (часть из них — при участии брит. подданого Дезагюлье), а затем — в Лионе, Руане, Нанте, Авиньоне, Тулузе и Бордо. В 1728 г. была основана Великая ложа Франции, которой руководили английские и шотландские масоны-якобиты (сторонники реставрации династии Стюартов): Ф. Уортон, Дж. Х. Маклин, Ч. Радклифф; в 1738 г. ее возглавил французский аристократ Луи де Пардайан де Гондрен, герцог д'Антен. В 1743 г. Великим мастером был впервые избран принц крови Луи де Бурбон-Конде, гр. Клермонский, а ложа получила название Великой английской ложи Франции. В 1773 г. в условиях кризиса «старого порядка» была образована ложа Великий восток Франции, к-рую возглавил Луи Филипп II, герц. Шартрский (впосл. Филипп Эгалите). Накануне революции французские масоны, сторонники идей Просвещения, находились в оппозиции к Церкви и монархии; членами масонских лож были влиятельные философы-просветители Ш. Л. Монтескье, Воль-

Филипп Эгалите.
Ок. 1777 г. Худож. М. Гарнье
(Музей Конде, Шантийи)

тер, Ж. А. Кондорсе, Л. С. Мерсье, П. С. Марешаль. Франц. масоны испытывали также влияние мистической философии (Л. К. де Сен-Мартен, М. де Паскалли). Многие лидеры Французской революции были масонами (О. Г. Рикети де Мирабо, Ж. Лафайет, Ж. П. Бриссо, Ж. П. Марат и др.), но не стали единомышленниками. В период якобинской диктатуры (1793–1794) масонские ложи подвергались преследованию со стороны властей как места собраний аристократов и контрреволюционеров, масонов арестовывали, их лидер Филипп Эгалите был казнен. По мнению современных исследо-

вателей, роль масонов как организаторов и вдохновителей Французской революции сильно преувеличена. В империи Наполеона I Бонапарта масоны составляли правящую элиту (маршалы, префекты, сенаторы, министры). В структурах подконтрольного «имперского» масонства (ложа Великий восток Франции) находились также все ближайшие родственники Наполеона. Масонские традиции сохранились и в эмигрантских кругах. Граф Прованский, буд. кор. Людовик XVIII, был «вольным каменщиком». Представители М. участвовали в революционных событиях 1830, 1848 и 1870 гг. С кон. 70-х гг. XIX в. политики-масоны (президенты А. Тьер, С. Карно, Ф. Фор, А. Мильеран; премьер-министры Ж. Ферри, П. Вальдек-Руссо, Э. Комб, Л. Буржуа и др.) играли ведущую роль в истории Третьей республики и добились принятия закона об отделении Церкви от государства (1905). В 1877 г. Великий восток Франции отменил требование веры в Бога и в бессмертие души. В ответ на это Объединенная Великая ложа Англии и союзные ей Великие ложи разорвали с французскими масонами («либеральными») официальные отношения. В 1894 г. адепты Великого востока Франции, недовольные его переходом на позиции атеизма и активной политической деятельностью, образовали Великую ложу Франции. После второй мировой войны франц. М. пережило новые расколы. Современные масонские союзы страны: «Великий восток Франции» (1773), относящийся к «либеральному» М.; «Великая ложа Франции» (1894), представляющая «регулярное» М.; «Великая национальная ложа Франции» (1913), также поддерживающая союз с «регулярным» М.; «Великая женская ложа» (1945); Великая традиционная и символическая ложа «Опера» (1958); Великая ложа «Масонский альянс Франции» (2012) и др.

В Германии 1-я регулярная масонская ложа начала работу в Гамбурге (1737). В 1740 г. М. А. Люттманн создал и возглавил Великую провинциальную ложу В. Силезии и Гамбурга. Наибольшей удачей «вольных каменщиков» Пруссии стала инициация кронпринца Фридриха (1738; в 1740–1786 кор. Фридрих II Великий), к-рый стал их патроном. Помимо Гамбурга масонские ложи были открыты также в Берлине, Майнингене, Альтенбурге, Марбурге, Байройте, Бреслау. В 50–70-х гг. XVIII в. в Пруссии сложилось неск. автономных Великих лож (Великая национальная материнская, Великая материнская королевская и др.). С 1751 г. масоны Пруссии были увлечены ритуалом «строгого послушания» барона К. Г. фон Хунда, признававшего масонов вслед за шотландцем Э. М. Рамзи наследниками ордена тамплиеров. В 1766 г. новый обряд был принят берлинской Великой национальной материнской ложей, к-рую в 1772 г. возглавил герц. Карл Вильгельм Фердинанд Брауншвейг-Вольфенбюттельский (с 1780 правящий герц. Карл II). Однако уже вскоре прусское М. возродило в своих рядах религиозно-мистическое учение розенкрейцерства, в котором доминировали оккультные науки. Розенкрейцерство поставило также задачу распространения в Европе унифицированного, «научного» М., предусматривавшего формирование особой административной надстройки для замены высших степеней в М. Устав ордена розенкрейцеров (1767), возрожденного в Пруссии по масонской модели усилиями И. Вёлльнера, Ф. Л. Шрёдера, Ф. Х. Оттингера и др., предусматривал 9 градусов посвящения. В 1779 г. орден, получивший большую популярность в европейских странах и в России, насчитывал ок. 2 тыс. адептов. Сторонником и покровителем масонов-розенкрейцеров, к-рые фактически подчинили себе Великую национальную материнскую ложу, был наследник престола Фридрих Вильгельм (в 1786–1997 кор. Фридрих Вильгельм II; был принят в орден Злато-розового Креста древней системы в 1781). В 1770 г. противник «строгого послушания» И. В. фон Циннендорф разработал и внедрил в масонскую практику альтернативный ритуал (на базе Шведского), принятый Почтенной Великой национальной ложей франкмасонов Германии (гроссмейстер — принц Людвиг Георг Карл Гессен-Дармштадтский). Окончательный удар ритуалу «строгого послушания» нанес масонский конвент в Вильгельмсбаде (ныне в черте Ханау), состоявшийся в 1782 г. под председательством герцога Брауншвейг-Вольфенбюттельского. Делегаты конвента отвергли тамплиерскую версию происхождения М., которое, по их мнению, было древнéе католического духовно-рыцарского ордена. Принятое решение было одновременно направлено против попыток баварского ордена иллюминатов (создан проф. ун-та А. Вейсгауптом; в 1776–1784 действовал под видом структуры «вольных каменщиков) добиться усиления заговорщических политических тенденций в М. Провозглашение Германской империи (1871) способствовало дальнейшему росту влияния М. Мн. представители династии Гогенцоллернов и дворянства имперских земель стали масонами. После первой мировой войны на территории Германии действовал Союз Великих лож (655 лож и 80 тыс. братьев), пытавшийся примирить сторонников имперских традиций и республиканских идей. После второй мировой войны в нем. М. возобладали 3 направления: прусское (лютеранско-христианское, под надзором Великой национальной ложи, восстановленной в 1946), гуманитарное (евролиберальное, под надзором Европейского союза масонов; создано в 1993) и шведское (сторонники христ. Шведского ритуала, созданного К. Ф. Эклеффом в 1759). В 1949 г. на территории ФРГ была образована Великая федеральная ложа, подписавшая в 1958 г. Хартию сотрудничества с Объединенной Великой ложей Англии. В 1970 г. Великая национальная ложа заключила аналогичное соглашение с той же англ. ложей, что позволило к 1986 г. консолидировать в Германии усилия

Музей немецких масонов в Байройте. 1881 г. Архит. К. Вёльфель

394 лож и 15 тыс. братьев. Объединение страны (1990) не привело к увеличению количества адептов. В янв. 2014 г. в Берлине возобновила работу русскоязычная масонская ложа Великий Свет Севера (была открыта эмигрантами в 1922).

В современной Италии (Флоренция, Лукка, Ливорно, Пиза) появление масонских лож впервые отмечено в манифесте великого герцога Тосканы Джан Гастоне Медичи в 1733 г. В Риме 1-ю масонскую ложу основали англичане в 1735–1737 гг. Именно она привлекла внимание папы Климента XII — автора 1-й антимасонской буллы (1738). Несмотря на папские запреты, масонские ложи появились в Ломбардии и на Сардинии, а также на юге Италии — в Неаполе и на Сицилии, в Палермо. Их члены, пользуясь покровительством кор. Фердинанда I и кор. Марии Каролины, в 1773–1774 гг. провозгласили создание Великой ложи, которая контролировала деятельность «вольных каменщиков» Неаполя, Палермо, Мессины, Гаэты и Катаньи. В 1778 г. влиятельный масонский союз появился в Венецианской республике. В период Французской революции и империи Наполеона I Бонапарта масоны активизировали деятельность в Италии. В 1809 г. в Ливорно был создан Великий Восток Италии, который возглавил маршал империи и король Неаполя Иоахим Мюрат. В рамках движения Рисорджименто, которое завершилось созданием Итальянского королевства (1861), масоны совместно с вентами карбонариев участвовали во всех восстаниях против австрийского владычества (1820, 1831, 1848). Высшие посты в масонской иерархии Италии занимали известные революционеры Дж. Мадзини и Дж. Гарибальди. После объединения Италии (1870) основными центрами национального М. стали Рим (накануне первой мировой войны здесь разместились штаб-квартиры Великого Востока Италии и Великой ложи Италии), Турин и Неаполь. После второй мировой войны итальянские ложи возобновили работу, но были ослаблены внутренними расколами и связями с политическими группировками, как, напр., ложа «Пропаганда-2» («П-2»; основана в 1895). Из-за многочисленных нарушений устава ложа была закрыта (1976), а ее мастер Л. Джелли даже исключен из числа масонов. Однако до марта 1981 г. ложа продолжала действовать нелегально. В списках этой тайной политической организации, по-прежнему именовавшейся ложей, полиция обнаружила свыше 900 имен, среди которых были имена чиновников, политиков, военных, бизнесменов. Расследование обстоятельств дела продолжалось до 2003 г. и нанесло значительный ущерб репутации всего масонского движения.

В Испании первые масонские ложи были открыты в 1728 г. англичанами-якобитами (Уортоном и др.). В 1739 г. масоны Андалусии впервые избрали собственного провинциального Великого мастера. Несмотря на антимасонские гонения, инициированные Ватиканом, к 1760 г. в католич. Испании насчитывалось 200 лож (в Мадриде, Барселоне, Кадисе; их членами были в основном англичане и французы). Преследования масонов продолжались до начала правления кор. Карла III (1759–1788), который, как и его династические родственники Бурбоны во Франции, начал покровительствовать М. В 1766 г. под эгидой Лондона была основана Великая провинциальная ложа Испании, которая в 1780 г. обрела независимость от Англии и получила наименование Великого Востока Испании (Великий мастер — королевский министр П. П. Абарка де Болеа, граф де Аранда). Окончательная либерализация испан. М. состоялась при кор. Жозефе (Хосе) I (1808–1813), брате франц. имп. Наполеона I Бонапарта. В тот период под влиянием «имперского» Великого Востока Франции здесь утвердился Древний и Принятый Шотландский ритуал. В 1811 г. испанские масонские структуры были унифицированы в соответствии с традициями Великого Востока Франции. В 1814–1868 гг. М. в Испании находилось под запретом, за исключением периода революции 1820–1823 гг., когда партия левых либералов — эксальтадо (многие из к-рых были членами Великого Востока) образовала правительство Испании. В 1869 г. был основан Великий национальный Восток, вскоре преобразованный в Великий Восток Испании, который активно участвовал в провозглашении Первой республики (1873–1874). К 1877 г. в Испании насчитывалось 5 конкурирующих Великих лож (Великий Восток Испании, Великий Восток

Масонский храм в г. Санта-Крус-де-Тенерифе. 1902 г. Архит. М. де Камара-и-Крус

Иберии, Великая ложа Испании, Великая символическая ложа Каталонии—Балеар (Балеарских о-вов), Верховный совет Шотландского ритуала). Во время Гражданской войны 1936–1939 гг. испан. масоны выступили в защиту республиканской власти. После смерти Франко в стране возобновил работу Верховный совет Шотландского ритуала (1978). В 1980 г. был образован Объединенный Великий Восток Испании, его структуры в 1982 г. вошли в состав обновленной Великой ложи Испании.

В Швеции 1-я масонская ложа появилась в Стокгольме в 1735 г. Ее

Кор. Карл XIII, гроссмейстер Великой национальной ложи Швеции. XIX в. (Национальный музей, Стокгольм)

основатель — гр. А. Вреде-Спарре, установивший тесные контакты с английскими масонами-якобитами, в частности с Радклиффом. Это обстоятельство обострило отношения

масонов с правительством. Однако уже в 40–50-х гг. XVIII в. под контролем и при участии зарубежных масонов (гл. обр. английских и французских) в Швеции начали работу Материнская ложа, Первая регулярная ложа и Национальная ложа. В 1759 г. усилиями Эклеффа в Стокгольме был создан Шведский ритуал, основанный на признании высоких степеней посвящения (10 градусов) и строгом соблюдении принципов христианства. После этого шведское М. сблизилось с королевской семьей. В 1771 г. масоном стал шведский кор. Густав III. В 1774 г. брат короля, принц Карл, герц. Зюдерманландский (в 1809–1818 король Швеции Карл XIII, сменивший свергнутого Густава IV Адольфа), был избран гроссмейстером Великой национальной ложи Швеции, а также возглавил Капитул Шведского ритуала. Швед. короли (за исключением правящего Карла XVI Густава) имеют наследственный титул Великого мастера и покровителя М.

В Латинской Америке первые организованные структуры «вольных каменщиков» возникли в Аргентине (1790), Мексике (1806) и Венесуэле (1824), позднее появились: Верховный совет «Новой Гранады» в Гватемале (1871), Великая ложа Кускатлан в Сальвадоре (1912), Великая символическая суверенная ложа в Гондурасе (1922). Их отличительной особенностью является антиклерикализм. Масоны, среди которых имелось достаточное количество представителей местного индейского населения, требовали оградить сферу образования, а также общественную жизнь от вмешательства Римско-католической Церкви. В некоторых странах региона пост президента традиционно занимают масоны. Членами масонских лож были Ф. де Миранда, С. Боливар (в 1805 получил посвящение в Париже), Б. Хуарес, Х. Марти. В нач. XXI в. М. в странах Лат. Америки пользуется большим влиянием.

В России масоны появились в начальный период царствования Петра I (1682–1725); некоторые исследователи относят к ним Я. В. Брюса и Феофана Прокоповича. М. появилось в России в 30-х гг. XVIII в. под влиянием Великой ложи Англии (в 1731 состоялось назначение провинциальным Великим мастером России капитана Дж. Филиппса, в нач. 40-х гг. XVIII в.— генерала российской службы Дж. Кейта). В 40–60-х гг. XVIII в. масонами были преимущественно иностранцы, жившие в столице, а также нек-рые представители аристократических родов (Р. И. Воронцов, И. Н. Болтин, А. П. Сумароков, кн. М. М. Щербатов и др.). В число масонов входил вел. кн. Петр Феодорович (впосл. имп. Петр III), открывший свою ложу в Ораниенбауме (ныне Ломоносов). В нач 70-х гг. XVIII в. российское М. объединил и возглавил И. П. Елагин (с 1772 — провинциальный Великий мастер в

И. П. Елагин.
Ок. 1789 г. Худож. Ж. Л. Вуаль
(ГРМ)

соответствии с дипломом, полученным из Лондона). Альтернативой «елагинской» системе стала «рейхелевская», созданная в 1771 г. бароном И. Г. Рейхелем, направленным в С.-Петербург Почтенной Великой ложей франкмасонов Германии, которая стремилась уменьшить влияние англичан в российском М. В 1776 г. «елагинская» и «рейхелевская» системы (20 лож) объединились, признав формальное главенство берлинской ложи «Минерва»; провинциальным Великим мастером был признан Елагин, его заместителем (наместным Великим мастером) стал Н. И. Панин. В 1777 г. С.-Петербург посетил швед. кор., масон Густав III, к-рый начал распространение в России Шведского ритуала (Капитул «Феникс»): среди его сторонников были князья Г. П. Гагарин и А. Б. Куракин, к-рые пытались привлечь на свою сторону наследника российского престола вел. кн. Павла Петровича (впосл. имп. Павел I). Однако сам цесаревич сделал выбор в пользу прусского М., реформированного Циннендорфом. В 1780 г. он встретился в С.-Петербурге с кронпринцем и наследником прусского престола Фридрихом Вильгельмом, а в 1782 г., вскоре после окончания работы масонского конвента в Вильгельмсбаде, признавшего Россию независимой 8-й масонской провинцией, присоединился к М. Екатерина II, встревоженная масонскими интригами в России, удалила ряд видных масонов из столицы, в 1782 г. утвердила Устав благочиния, запрещавший деятельность в империи тайных обществ. В кон. 70-х — нач. 80-х гг. XVIII в. центр активности российских масонов переместился в ложи Москвы («Гармония», «Озирис», «Трех знамен» и др.). Их члены — Н. И. Новиков, князья Н. Н. и Ю. Н. Трубецкие, М. М. Херасков, гр. П. А. Татищев, И. Г. Шварц, С. И. Гамалея, А. М. Кутузов (с 1787 представитель московских розенкрейцеров в Берлине) и др.— являлись сторон-

В. И. Баженов с семьей
70–80-е гг. XVIII в.
Худож. И. Т. Некрасов
(ГНИМА)

никами мистической философии Сен-Мартена и Паскуалли. В 1783 г. московские масоны-мартинисты, недовольные влиянием Шведского ритуала, перешли к розенкрейцерству. При участии прибывшего из Берлина барона Ф. Л. фон Шрёдера в Москве были созданы первые розенкрейцерские ложи (орденский начальник — И. Г. Шварц), а в 1784 г.— Объединенная провинциальная ложа (Великий мастер — кн. Ю. В. Долгоруков); мн. российские масоны были посвящены в высшие розенкрейцерские степени. На волне успеха московские масоны (ок. 800 чел.) начали переговоры с руководителями столичных масонских лож (А. С. Строганов,

А. П. Шувалов, П. И. Мелиссино, Гагарин, А. А. Ржевский) о создании ордена розенкрейцеров и возведении в сан провинциального Великого мастера вел. кн. Павла Петровича. С восшествием на прусский престол Фридриха Вильгельма II (1786) орден розенкрейцеров стал реальной политической силой, а попытки его эмиссаров установить через В. И. Баженова контакты с вел. кн. Павлом Петровичем продолжали вызывать беспокойство Екатерины II. В нач. 90-х гг. по ее распоряжению некоторые видные масоны-розенкрейцеры (Новиков, А. Н. Радищев и др.) были арестованы или высланы в свои имения, а их сочинения изъяты и уничтожены. Имп. Павел I после своего воцарения (1796) вернул из ссылки масонов-розенкрейцеров, но сам от масонской деятельности отошел, уже в 1797 г. установив связи с иоаннитами — противниками масонов. В 1799 г. он официально занял пост Великого магистра Мальтийского ордена. После убийства Павла I (1801) и восшествия на престол имп. Александра I влияние розенкрейцерских идей и прусского М. на российское вновь возросло. В 1803 г. П. И. Голенищев-Кутузов учредил в Москве ложу «Нептун», ее члены, включая М. И. Кутузова, начали играть ключевые роли в политической жизни страны.

В 1807 г. И. А. Фесслер (в 1798 создал в Пруссии масонский союз «Обряд Берлинского совершенства») основал в С.-Петербурге ложу «Полярная звезда», в к-рую вошли М. М. Сперанский и лица из его ближайшего окружения. В 1809 г. возобновил работу капитул «Феникс», образовавший в 1810 г. великую ложу «Владимир к порядку». Ложам Шведского ритуала имп. Александр I, будучи и сам масоном, разрешил действовать в России легально, но с некоторыми запретами и ограничениями; российские ложи были обязаны подавать сведения о составе и собраниях. Противники этих нововведений, опираясь на поддержку власти, в противовес великой ложе «Владимир к порядку» в 1815 г. образовали великую ложу «Астрея» (Великий мастер — гр. В. В. Мусин-Пушкин-Брюс). М. способствовало объединению будущих декабристов: «Орден русских рыцарей» (1814–1815), «Союз спасения» (1816). Получив доносы о готовящемся заговоре, имп. Александр I рескриптом от 1(13) авг. 1822 г. запретил деятельность масонов в России (в 1821 вел. кн. Константин Павлович распустил масонские ложи в Царстве Польском). После восстания декабристов имп. Николай I рескриптом от 21 апр. (3 мая) 1826 г. вновь запретил деятельность масонских лож.

Н. И. Новиков. 1797 г. Худож. Д. Г. Левицкий (ГЭ)

В кон. XIX в. российское М. возродилось во Франции: членами лож Великого Востока стали писатель и философ Г. Н. Вырубов, изобретатель П. Н. Яблочков, историк М. М. Ковалевский и др. После издания Манифеста 17 октября 1905 г. воссоздание М. началось в России. Ложи стали одной из форм объединения оппозиционно настроенных политических деятелей. В 1907 г. большинство российских масонов под рук. Е. И. Кедрина выступили за присоединение к Великому Востоку Франции, меньшинство (Ковалевский и др.) — к Великой ложе Франции. На масонском конвенте в С.-Петербурге (1908) победу одержали сторонники альянса с Великим Востоком Франции. Были сформированы руководящие органы М. в России: Верховный совет (секретари: Н. В. Некрасов (в 1908–1912 и 1915), А. М. Колюбакин (в 1912–1914), А. Ф. Керенский (в 1915–1916), А. Я. Гальперн (в 1916 — февр. 1917)); для масонов высших степеней — Совет восемнадцати (Д. О. Бебутов, Ф. А. Головин, М. С. Маргулиес, С. Д. Урусов и др.). Летом 1912 г. был образован Великий Восток народов России (42 ложи в 1915–1916; 350–500 чел.), связанный с Великим Востоком Франции, но организационно от него независимый. С того момента М. в России окончательно приобрело политическое содержание ввиду слабости и раздробленности демократического лагеря. Целями новой масонской орг-ции провозглашались: моральное усовершенствование, защита прав человека и гражданина, борьба за «политическое освобождение России». Депутаты различных фракций Государственной Думы в выступлениях на заседаниях, как правило, учитывали решения масонского Верховного совета. По мере роста оппозиционных настроений в ходе первой мировой войны руководство масонов стало готовить общественное мнение к свержению монархии и формированию республиканского правительства. В нач. 1917 г. политическое направление в Великом Востоке народов России приобрело радикальные черты, в состав лож вошли видные эсеры Н. Д. Авксентьев, Б. В. Савинков, социал-демократ И. И. Скворцов-Степанов и др. Тогда же Верховный совет принял решение оставить в ложах только членов, пригодных для будущей государственной деятельности. К нач. Февральской революции 1917 г. резко повысилась активность группы руководителей Великого Востока народов России (А. В. Карташёв, Гальперн, Керенский, А. И. Коновалов, Некрасов, Н. Д. Соколов, В. Д. Набоков). Состав Временного правительства России был преимущественно масонским. После осуществления большевистского переворота деятельность масонских лож прекратилась, а их участники, попытавшиеся создать тайные структуры в советской России, были арестованы и расстреляны. В среде рус. эмиграции на заседаниях масонских лож преимущественно рассматривали философские, эзотерические, научные, лит. и социально-политические вопросы, обсуждали в формирование правительства в эмиграции. В период второй мировой войны деятельность рус. эмигрантских лож была прекращена. В РФ М. возродилось после развала СССР. 24 июня 1995 г. была провозглашена Великая ложа России (признана «регулярными» масонами Великобритании и США; 33 ложи, 800 адептов). В нач. 2000-х гг. в российском М. произошел ряд расколов; в 2007 г. появился новый масонский союз — Объединенная Великая ложа России (6 лож, 200 адептов). Помимо национальных масонских союзов в стране представлены и действуют структуры Великого Востока Франции, Великой ложи Франции, Меж-

дународного смешанного масонского ордена «Право человека» и Капитула Священной Королевской Арки. В постсоветский период Великие ложи были также созданы на Украине, в Молдавии, Эстонии, Латвии, Литве, Армении, Азербайджане и в Грузии.

Ист.: *Лопухин И. В.* Духовный рыцарь или Ищущий премудрости. М., 1799; The Constitutions of the Antient Fraternity of Free and Accepted Masons under the United Grand Lodge of England Cantaining the General Charges, Laws and Regulations. L., 2001.

Лит.: *Лонгинов М. Н.* Новиков и московские мартинисты. М., 1867, 2000; *Соколовская Т. О.* Русское масонство и его значение в истории общественного движения (XVIII и 1-я четв. XIX ст.). СПб., 1907. М., 1999; *она же.* Капитул Феникса: Высшее тайное масонское правление в России (1778–1822 гг.). Пг., 1916; *Барсков Я. Л.* Переписка моск. масонов XVIII в. (1780–1792 гг.). Пг., 1915. М., 2015; *Mackey A. G., e. a.* Encyclopedia of Freemasonry. Chicago, 1946; Dictionnaire de la Franc-Maçonnerie / Publ. sous la dir. de D. Ligou. P., 1987²; *Николаевский Б. И.* Русские масоны и революция. М., 1990; *Соловьев О. Ф.* Масонство: Словарь-справ. М., 2001; *Серков А. И.* Русское масонство, 1731–2000: Энцикл. слов. М., 2001; *он же.* История рус. масонства XX века: В 3 т. СПб., 2009; *Карпачев С. П.* Путеводитель по масонским тайнам. М., 2005²; *Киселев Н. П.* Из истории рус. розенкрейцерства. СПб., 2005; *Нечаев С. Ю.* Масоны и «Великий Восток». М., 2007; *Пятигорский А. М.* Кто боится вольных каменщиков?: Феномен масонства. М., 2009; *Киясов С. Е.* Масонство в эпоху Просвещения: генезис, идеология, эволюция, статус. СПб., 2010; *Галтье Ж.* Сыны Калиостро: египетское масонство, розенкрейцерство и новое рыцарство: Пер. с франц. М., 2012.

С. Е. Киясов

МАСОРА́ [евр. מסורה, מסורת], совокупность значков и помет, которыми сопровождаются рукописи евр. Библии; они обеспечивают правильное чтение и переписывание библейского текста. Слово «масора» арамейское, происходит от корня מסר — передавать и, по-видимому, означает просто «предание» (альтернативные этимологии, предлагавшиеся иногда в научной лит-ре, напр. от корня אסר — связывать или от корня מסר в значении «считать», менее убедительны; подробнее об этимологии см., напр.: *Dotan A.* Masorah // EncJud. Vol. 13. P. 614–615).

Слова מסורה и מסורת встречаются уже в *Мишне* и *Талмуде;* известно изречение *Акивы:* «масорет — это ограда вокруг Торы» (Пирке Авот. 3. 13(14)). Однако в этом изречении слово «масорет» явно означает «предание», «устная традиция толкования Торы», а не М. в позднейшем значении «совокупность значков и помет на полях библейской рукописи» (ср. также: Вавилонский Талмуд. Мегилла 3a; Недарим 37b; Иерусалимский Талмуд. Мегилла 4. 1 (74d)).

Ученые книжники, составившие пометы к библейскому тексту, следившие за его копированием и изучавшие текст, называются в евр. традиции בעלי המסורה — баале-хаммасора (знатоки масоры); в европ. науке их принято называть масоретами. Чаще всего этим словом называют евр. книжников эпохи становления М. (кон. I тыс. по Р. Х.), иногда также продолжателей их дела. Особую роль в истории евр. Библии сыграли масореты кон. I тыс. по Р. Х. из *Тивериады* Галилейской.

М. в широком смысле слова — это все элементы библейского текста, кроме его самого древнего слоя, т. е. букв. Элементы М. в широком смысле слова могут быть классифицированы следующим образом: 1) значки, отмечающие разбивку текста на стихи и параграфы; 2) особенности начертания отдельных букв в библейском тексте; 3) значки огласовок; 4) значки акцентуации; 5) М. в узком смысле слова — замечания на полях библейских рукописей.

М. в узком смысле слова подразделяется на т. н. малую масору (замечания по бокам колонки с библейским текстом), большую масору (замечания на верхнем или нижнем поле страницы) и концевую масору (замечания после отдельной библейской книги или в конце всей рукописи).

Иногда в понятие «масора» включают не только материалы, к-рые сопровождают библейский текст в рукописях, но и отдельные трактаты средневек. масоретов, посвященные библейскому тексту (напр., Сефер дикдуке хаттеамим, Охла веохла, Сефер хахиллуфим).

Т. о., слово «масора» может употребляться в 3 смыслах: 1) замечания масоретов на полях библейских рукописей: «малая» + «большая» + «концевая» М.; 2) все элементы библейской рукописи, кроме букв; 3) традиция, включающая в себя все масоретские материалы, относящиеся к правильному копированию и чтению библейского текста, независимо от того, написаны ли они на полях библейской рукописи или содержатся в отдельной книге (см. также ст. *Масоретский текст* Библии).

М. Г. Селезнёв

МАСОРЕ́ТСКИЙ ТЕКСТ Библии, текст евр. Библии, сохранившийся до наст. времени в евр. традиции.

Название «масоретский» связано, во-первых, с тем, что писцы, копировавшие этот текст в ср. века, отслеживали правильность копирования с помощью специальных помет и замечаний в библейских манускриптах (*масора* в узком смысле слова), во-вторых, с тем, что огласовки и акценты, которыми с кон. I тыс. по Р. Х. снабжаются для удобства чтения все кодексы с текстом еврейской Библии, также считаются частью масоры (масора в расширенном смысле слова). Создателями МТ в его нынешнем виде были ученые-масореты из *Тивериады* кон. I тыс. по Р. Х.

Следует отметить, что название «масоретский текст» не вполне корректно, поскольку важнейший элемент МТ — его консонантный состав (т. е. буквы евр. текста) — к масоре не относится. Более того, консонантный состав МТ сложился задолго до масоретов.

Можно выделить следующие элементы в составе МТ: 1) консонантный текст; 2) разбивка текста на стихи и разделы; 3) особенности начертания отдельных букв в библейском тексте; 4) значки огласовок; 5) значки акцентуации. Элементы 2–5 относятся к масоре в широком смысле слова. Масора в узком смысле слова (т. е. замечания на полях библейского текста) не считается частью МТ, но является как бы стандартным приложением к нему.

МТ характеризуется стабильностью, уникальной для рукописной традиции. Что касается консонантного состава текста, расхождения между рукописями минимальны и касаются почти исключительно использования matres lectionis («матери чтения»); расхождения в огласовках и акцентуации встречаются несколько чаще, но и они, как правило, незначительны (подробнее см.: *Tov.* 2012. P. 6–7).

Некоторые гебраисты прошлого считали поразительное единство масоретской рукописной традиции доказательством ее *богодухновенности.* Однако *Рукописи Мёртвого моря,* расходящиеся с МТ, а также друг с другом, показывают, что в самых истоках евр. рукописной традиции, до введения писцами жесткого контроля за перепиской библейских

книг, евр. текст подвергался исправлениям и искажениям столь же часто, сколь и др. рукописные тексты древности и средневековья, будь то греч. рукописи НЗ или древнерус. летописи.

История МТ. ***Консонантный состав МТ. Протомасоретский текст.*** Древнейший элемент масоретского текста — буквы. По-видимому, до 600 г. по Р. Х. никаких значков, кроме букв, в списках еврейской Библии не было. В состав еврейского алфавита входят только согласные буквы, однако в некоторых случаях (т. н. полное написание) посредством согласных букв отражались также и гласные звуки. Согласные буквы, употребляемые для обозначения гласных звуков, именуются в традиционных грамматиках matres lectionis. Передача гласных звуков согласными буквами в библейских текстах не носила систематического характера; нередки случаи, когда одно и то же слово пишется то «полным», то «неполным» написанием. Под консонантным составом библейского текста имеется в виду последовательность букв этого текста, включающая как согласные буквы, используемые для отражения согласных звуков, так и согласные буквы, которые используются для отражения гласных звуков (matres lectionis).

Свитки Мёртвого м. показывают, что уже в последние столетия до Р. Х. в рукописях библейских книг накопилось большое количество разночтений, описок, следов редактуры. Расхождения между рукописями подчас довольно велики. Вместе с тем очевидно, что уже в это время преобладает тип текста, который позднее лег в основу масоретских рукописей. Консонантный текст домасоретских рукописей, близких к позднейшей масоретской традиции, принято называть протомасоретским.

Сенсацией стало то, что среди свитков Мёртвого м. были найдены евр. тексты, отражающие чтения, к-рые прежде считались характерной особенностью греч. перевода Библии (*Септуагинты*) или Самаритянского Пятикнижия. Это дало толчок к возникновению т. н. гипотезы локальных текстов, согласно к-рой в последние столетия до Р. Х. в 3 основных центрах евр. жизни сформировались 3 различные текстуальные традиции: в Палестине — протосамаритянская, в Вавилонии — протомасоретская, в Египте — та, к-рая дала евр. оригинал (Vorlage) Септуагинты (*Albright.* 1955; *Cross.* 1964). Известие о том, что некоторые кумранские тексты близки к Септуагинте, проникло из научной лит-ры в популярные книги, стали встречаться утверждения, будто «кумранские рукописи доказали превосходство Септуагинты над масоретским текстом». Это не соответствует действительности.

После того как в кон. XX в. в научный оборот вошли новые, ранее не опубликованные кумранские свитки, стало ясно, что «гипотеза локальных текстов» неудовлетворительна. Во-первых, кумранские библейские свитки невозможно без остатка поделить на 3 гомогенные группы (протомасоретскую, протосамаритянскую и близкую к еврейскому оригиналу Септуагинты), поскольку значительная часть рукописей демонстрирует эклектическое смешение разных чтений, в т. ч. не отраженных в позднейших традициях. Во-вторых, число протосамаритянских рукописей настолько невелико, что эту текстуальную традицию нельзя считать основной для Палестины и потому заслуживающей название «Палестинская». В-третьих, становится очевидным центральное место протомасоретского текста уже для эпохи Второго храма.

По подсчетам Э. Това, ведущего совр. специалиста в области текстологии ВЗ, из 46 кумранских манускриптов Торы, достаточно длинных, чтобы оценивать характер их текста, 22 (48%) отражают протомасоретский текст (в неск. случаях одинаково близки к протомасоретскому и протосамаритянскому текстам), 5 (11%) отражают протосамаритянский текст, один близок к Септуагинте, остальные (39%) не могут быть соотнесены однозначно с более поздними текстуальными традициями. Из 75 манускриптов Пророков и Писаний, достаточно длинных, чтобы оценивать характер их текста, 33 (44%) отражают протомасоретский текст (в неск. случаях одинаково близки к протомасоретскому тексту и к Септуагинте), 5 близки к Септуагинте, 37 (49%) не могут быть соотнесены однозначно с более поздними текстуальными традициями (*Tov.* 2012. P. 108; в первых 2 изданиях Тов приводил несколько иные цифры, относя примерно 40–60% кумран. библейских свитков к протомасоретскому типу, ок. 5% — к протосамаритянскому типу, ок. 5% — к группе, близкой к евр. прообразу Септуагинты).

Библейские фрагменты, найденные в *Масаде* (2-я пол. I в. до Р. Х.– 1-я пол. I в. по Р. Х.), практически полностью совпадают с консонантным составом позднейших масоретских рукописей. То же касается фрагментов, найденных в Вади-Мураббаат, Вади-Сдейр, Нахаль-Хевер, Нахаль-Аругот и Нахаль-Цеэлим (между рубежом эр и 115 г. по Р. Х.). Именно протомасоретский текст цитируется в Талмуде, на нем основаны таргумы, с него сделан лат. перевод блж. Иеронима (Вульгата, рубеж IV и V вв. по Р. Х.).

Насколько можно судить, с кон. I в. по Р. Х. в евр. традиции (т. е. в *иудаизме раввинистическом*) бытовали только рукописи протомасоретского типа. Как известно, фарисеи оказались единственным течением в иудаизме, к-рое смогло выжить после разгрома евреев в войне с Римом (66–73/74 гг. по Р. Х.) и положило начало раввинистическому иудаизму, поэтому мн. характерные черты раввинистического иудаизма (библейский канон, библейский текст, религ. воззрения) скорее всего должны быть возведены к его фарисейским предшественникам. В связи с этим ученые обычно предполагают, что Библией фарисеев был именно протомасоретский текст (иногда в научной лит-ре протомасоретский текст называется проторавви нистическим).

Большинство свитков Мёртвого м. написаны т. н. квадратным, или арамейским, письмом, которое вместе с арам. языком широко распространилось у евреев эпохи Второго храма. Существует, однако, ряд кумран. рукописей, написанных т. н. палеоевр. письмом — прямым продолжением того письма, которое, судя по эпиграфическим находкам, бытовало в Израиле, Иудее и сопредельных странах до вавилонского завоевания. (Алфавит, т. е. собственно набор букв, одинаков для «квадратного» и для палеоевр. письма; различия лишь в графике.) Рукописи эпохи Второго храма, написанные палеоеврейским письмом, не являются более ранними по отношению к тем, что написаны «квадратным» письмом, более того, большинство ученых считают, что они были скопированы с рукописей, написанных

«квадратным» письмом после возрождения палеоевр. письма при Хасмонеях. При этом особый интерес вызывают воспроизведенные палеоеврейским письмом протомасоретские рукописи Торы (4QpaleoGen-Exod^{l} и 4QpaleoDeut^{r}). Использование палеоевр. письма фарисеями маловероятно: во-первых, оно перестало существовать после Иудейской войны, когда исчезли все иудейские течения, кроме течения фарисеев; во-вторых, оно было прямо запрещено раввинами, продолжателями течения фарисеев (Мишна. Ядаим 4. 5; Вавилонский Талмуд. Санхедрин. Л. 21б). Тов в нек-рых работах предполагает связь протомасоретских палеоевр. текстов с течением саддукеев (*Tov.* 1996. P. 353–374; *Idem.* 1998. P. 300).

Поскольку течение саддукеев связано с Иерусалимским храмом, то, по мнению Това, «эталон» протомасоретского текста (или по крайней мере протомасоретского текста Торы) мог храниться в эпоху Второго храма в Иерусалимском храме (*Idem.* 1998. P. 300).

Становление протомасоретского текста Торы Тов датирует весьма ранним временем: «...список, представляющий собой оригинал МТ, к которому восходят все средневековые тексты, а также рукописи из Иудейской пустыни, в некоторых случаях может быть прослежен вглубь истории до начала III в. до н. э.» (*Idem.* 2015. Vol. 3. P. 324).

Соотнесение протомасоретского текста с фарисейским (проторавви-нистическим) течением разделяется большинством текстологов. Однако связь палеоеврейских протомасоретских рукописей с саддукеями, а «эталона» протомасоретского текста — с Иерусалимским храмом не столь очевидна. Далеко не все текстологи готовы согласиться с предложенной Товом столь ранней датировкой масоретского текста Торы.

Нельзя забывать, что и сам евр. канон скорее всего окончательно сложился лишь к кон. I в. по Р. Х. Поэтому то, что верно по отношению к протомасоретскому тексту Торы, не обязательно будет верно по отношению к протомасоретскому тексту, напр., Книг Есфири или Песни Песней.

Центральное место, к-рое занимал протомасоретский текст на рубеже эр, отнюдь не означает, что он ближе к протографам библейских книг. В ряде случаев анализ показывает, что более ранний вариант чтения сохранился в самаритянском (протосамаритянском) тексте, в евр. тексте, лежащем в основе Септуагинты, или же в др. кумран. рукописях. Иногда порча текста произошла настолько рано, что отразилась во всех дошедших до наст. времени текстах, включая древние переводы; в этих случаях исследователям приходится прибегать к конъектурам.

В ходе полемики христиан с иудеями не раз звучал тезис о том, что (прото)масоретский текст был отредактирован еврейскими книжниками после возникновения христианства с той целью, чтобы убрать из него мессианские пассажи. Чаще всего в качестве доказательства поврежденности МТ приводили текст из Ис 7. 14, где в МТ употреблено слово עלמה, *ʿalmā* (основное значение — «юная женщина/девушка», без особого акцента на девственности), а в Септуагинте — слово παρθένος (основное значение — «девушка», с акцентом на девственности). Однако в Кумране был найден свиток Книги прор. Исаии (1QIsa^{a}) с чтением עלמה, который с учетом палеографического анализа датируется Товом 150–125 гг. до Р. Х. (*Tov.* 2008. P. 42–56), а на основании радиоуглеродного анализа — 335–122 гг. до Р. Х. либо 199–120 гг. до Р. Х. (Ibidem). Т. о., гипотетическая антихристианская замена должна быть датирована сер. II в. до Р. Х., что представляется абсурдным. Независимо от того, как объяснить семантическую связь между греч. παρθένος и евр. עלמה, следует признать, что (прото)масоретский текст здесь намного древнее времени иудеохристианской полемики.

Тезис о сознательной антимессианской правке (прото)масоретского текста раввинами первых столетий по Р. Х. следует признать неубедительным также и по той причине, что на самом деле для раввинистического иудаизма того времени характерен особый акцент именно на мессианской интерпретации Писания (это хорошо видно в таргумах). Если бы раввины той эпохи могли позволить себе такую свободу в обращении с библейским текстом, какая наблюдалась в пересказах-таргумах, то с большей вероятностью можно было бы ожидать не ослабления, а усиления в библейском тексте мессианских чаяний и интерпретаций.

Происхождение огласовок, акцентуации и масоры. Масоретские рукописи. Вплоть до сер. I тыс. по Р. Х. рукописи евр. Библии не содержали никаких значков и помет, кроме собственно букв евр. алфавита. Исключениями, возможно, были особые точки над буквами и «перевернутые нуны» («скобки»). В немногочисленных кумран. рукописях, написанных палеоеврейским письмом, используются точки для разделения слов (как и в палеоеврейской эпиграфике), однако в рукописях, написанных «арамейским» письмом, слова разделяются лишь пробелами (подробнее см.: *Tov.* 2012. P. 196–197).

Обычай не дополнять консонантный состав библейского текста пометами и значками строго соблюдается в евр. традиции по отношению к спискам Торы, предназначенным для чтения в синагогах. Эти списки и в средние века, и в наст. время следуют очень жестким и древним по происхождению правилам (изложены в трактате «Массехет Соферим» (приблизительно VIII в. по Р. Х.), включенном в состав Вавилонского Талмуда). В частности, списки пишутся только на определенным образом обработанной коже (и никогда на бумаге), определенными чернилами, обязательно имеют вид свитков (не кодексов), не содержат ни знаков акцентуации, ни огласовок, ни каких бы то ни было иных помет. Аналогичные правила применяются и по отношению к свиткам Книги Есфири, предназначенным для чтения в синагоге на праздник *Пурим*. Иногда предназначенные для чтения в синагоге списки Книг Руфь, Песни Песней, Екклезиаста и Плач Иеремии, а также т. н. Гафтарот (собрание пророческих чтений, которыми в синагоге сопровождается чтение Торы) тоже пишутся на свитках; чаще, впрочем, для богослужебного чтения этих книг используются рукописные кодексы или печатные издания. Если используются свитки, то писцы обычно следуют тем же правилам, к-рые регламентируют написание свитков Торы,— в частности, не пишут никаких значков и помет, кроме букв консонантного текста.

Об относительно позднем появлении в библейских рукописях огласовок и акцентов свидетельствует отсутствие каких бы то ни было упоминаний о них в Талмуде (завершен к 600 г.) и в ранних *мидрашах*.

Видимо, практика снабжать текст Писания дополнительными пометами (прежде всего значками огласовки и акцентуации) появилась в евр. традиции примерно с 600–700 гг. по

Свиток Пятикнижия. (РНБ. Собр. А. С. Фирковича 1. Евр. I A1)

Р. Х. В это время библейские книги стали все чаще переписывать в виде кодекса, а не свитка. Эти кодексы предназначались не для чтения в синагоге, но для углубленного изучения Писания и сравнения разных его мест: в этом отношении кодекс гораздо удобнее свитка. Для библейских кодексов (в отличие от свитков, предназначенных для литургического использования) в евр. традиции стало нормой наличие огласовок, акцентуации и др. помет. В это же время (а может быть, и раньше) ученые книжники стали подмечать в Библии места с необычной орфографией, необычным сочетанием слов и т. д., составлять списки таких мест, проводить подсчеты общего количества букв, слов и стихов в книгах Библии. Это положило начало масоре в узком смысле слова.

Практически не сохранились списки евр. Библии, созданные в период между нач. II в. (последние рукописи Мёртвого м.) и IX в. по Р. Х. В генизе синагоги в Ст. Каире (основана в 882 г. по Р. Х.; см. *Каирская гениза*) найдено неск. сот тысяч фрагментов евр. рукописей и старопечатных изданий; нек-рые из них могут относиться к периоду еще до основания Каирской синагоги, но датировка рукописей из Каирской генизы крайне сложна и проблематична.

Библейские рукописи кон. I тыс. по Р. Х. (прежде всего фрагменты из Каирской генизы) позволяют говорить о неск. писцовых традициях, к-рые бытовали в это время: палестинской (иногда называемой южнопалестинской), вавилонской и тивериадской (иногда называемой северопалестинской). Соответственно различают палестинскую, вавилонскую и тивериадскую вокализацию, палестинскую, вавилонскую и тивериадскую акцентуацию, палестинскую, вавилонскую и тивериадскую масору.

Палестинская система акцентуации и вокализации, возможно, самая ранняя. Она очень вариативна, практически каждая из немногочисленных сохранившихся рукописей имеет свои особенности. Масоретские заметки на полях сводятся по сути дела к пометам типа «кере».

Вавилонская система акцентуации и вокализации представлена в большем числе рукописей, она существовала в неск. разновидностях и менялась со временем. Она более детально разработана.

Наиболее детальная система огласовки, равно как и наиболее продуманная и тщательно разработанная система акцентуации и самая полная система масоретских примечаний, была создана евр. учеными (масоретами) из Тивериады. Принято считать, что тивериадская система огласовки и акцентуации сложилась позже палестинской и вавилонской — в IX–X вв. по Р. Х. В течение XI–XII вв. она практически вытеснила альтернативные системы из употребления. В это «переходное» время иногда появляются манускрипты, сочетающие в себе черты тивериадской и нетивериадских систем (*Dotan*. 2007. P. 642–646).

Огласовки вавилонской системы продолжают использовать евреи Йемена: эти огласовки сохраняют свое «вавилонское» начертание, однако их употребление выравнивается по тивериадской норме.

Особой известностью пользовались масореты из тивериадских семей Бен Ашер и Бен Нафтали. Стандартными стали рукописи, написанные Аароном бен Ашером (1-я пол. X в.), к-рому принадлежит также 1-й трактат о правилах вокализации и акцентуации библейского текста «Сефер дикдуке хаттеамим» (Книга правил о значках). Его современником и соперником был Моше бен Нафтали. Системы знаков огласовки и акцентуации у тивериадских масоретов были одинаковы, однако в сложных случаях между школами Бен Ашера и Бен Нафтали имели место нек-рые расхождения (напр., согласно Аарону бен Ашеру положено писать בישׂראל, а согласно Моше бен Нафтали — בישׂראל). Различия между 2 масоретами отражены в трактате «Сефер хахиллуфим» (написан в XI–XII вв. на арабском, позднее переведен на еврейский); иногда эти различия упоминаются также в т. н. большой масоре тивериадских рукописей.

Известен ряд полностью или почти полностью сохранившихся рукописей, созданных тивериадскими масоретами в кон. IX — нач. XI в. Древнейшей датированной рукописью считается кодекс Пророков из каирской синагоги (кодекс С), к-рый, согласно колофону, написал в 896 г. Моше бен Ашер, отец Аарона Бен Ашера. Этот список ближе к принципам школы Бен Нафтали, чем к рукописям, связанным со школой Аарона Бен Ашера.

Наиболее авторитетным масоретским списком Библии из числа сохранившихся до наст. времени считается Алеппский кодекс нач. X в.

Алеппский кодекс. Вторая книга Паралипоменон. Нач. X в. (Музей книги, Иерусалим)

(кодекс А). Согласно колофону этого кодекса (ныне утраченному), значки огласовки и акцентуации, а также его масора были написаны лично Аароном бен Ашером (буквы были написаны до того др. писцом, Соломоном бен Буяа). Впрочем, нек-рые ученые, соглашаясь с тем, что Алеппский кодекс является лучшим представителем традиции Аарона бен Ашера, подвергают сомнению его личное участие в написании Алеппского кодекса (Ibid. P. 649). По пре-

данию, именно этим кодексом пользовался в качестве образцового евр. ученый и богослов *Маймонид* (1135–1204). Евр. община г. Алеппо, в синагоге к-рого хранился этот кодекс, не позволяла ученым копировать или серьезно его исследовать. В 1948 г. в Алеппо произошел евр. погром, синагога была разрушена. Бóльшую часть Алеппского кодекса (294 стр. из 380) удалось спасти, но были утрачены начальная часть кодекса (практически все *Пятикнижие,* а также материалы, к-рые могли быть предпосланы библейскому тексту в качестве предисловия), его конец (книги Екклесиаста, Плач Иеремии, Есфири, прор. Даниила, Езры—Неемии, масоретские списки и иные материалы, находившиеся в конце кодекса) и неск. страниц из середины. В наст. время уцелевшая часть кодекса находится в Иерусалиме.

Близок к Алеппскому кодексу и к аутентичной традиции Аарона бен Ашера т. н. Ленинградский кодекс (кодекс L) из Российской национальной б-ки С.-Петербурга (собрание А. С. Фирковича 1. B 19a), написанный в 1009 г. На сегодня это самый древний из сохранившихся неповрежденными полных списков евр. Библии.

Известны также еще неск. рукописей X–XI вв., выполненных тивериадскими масоретами; они имеют незначительные расхождения друг с другом в огласовке, акцентуации, объеме и характере помет; возможно, нек-рые из этих рукописей отчасти отражают традицию масоретов школы Бен Нафтали.

После победы тивериадской системы писцы евр. Библии по всему миру следуют стандарту, заданному школой Аарона бен Ашера. Что касается консонантного состава текста, расхождения между рукописями минимальны и сводятся почти исключительно к использованию matres lectionis (подробнее см.: *Tov.* 2012. P. 6–7). Расхождения в огласовках и акцентуации встречаются несколько чаще, но и они, как правило, незначительны (Ibid. P. 7). Разбивка текста на стихи практически одинакова во всех рукописях тивериадской традиции (за исключением особого случая «десяти заповедей» — Исх 20 и Втор 5, подробнее см.: Ibid. P. 6). Напротив, деление текста на разделы сильно варьируется.

Материалы масоры в узком смысле слова (малая масора, большая масора, концевая масора) не считались частью священного текста и поэтому не подверглись стандартизации. Писцы при копировании сокращали, дополняли, меняли эти материалы. Нередко в XIV–XVI вв. они уже не понимали смысл этих помет и использовали их скорее как орнаментальный узор из букв на полях библейских рукописей.

Печатные издания еврейской Библии. Начало научного изучения масоры. С XVI в. рукописные кодексы вытесняются печатными изданиями. Стандартом становится т. н. Вторая раввинская Библия,

Титульный лист Библии Бомберга (Venezia, 1525–1526)

изданная в Венеции в 1525–1526 гг. Она была подготовлена Яаковом бен Хаимом (ок. 1470 — ок. 1538) и напечатана в изд-ве Д. Бомберга (поэтому называется также Библией Бомберга). Это издание опиралось на доступные в то время в Европе средневек. рукописи и включало помимо текста евр. Библии арам. таргум, масору и традиц. евр. комментарии (*Раши* и др.). Масора — малая, большая и концевая — была по сути дела заново составлена Яаковом бен Хаимом, к-рый свел вместе масоретский материал из разных рукописей, исправив накопившиеся ошибки. Он значительно расширил и систематизировал концевую масору, перенеся в нее списки, ранее входившие в состав большой масоры на полях библейских рукописей, и упорядочив их по алфавиту; кроме того, он впервые снабдил масоретские материалы перекрестными ссылками (*Dotan.* 2007. P. 621).

Последующие раввинские Библии (в евр. традиции מקראות־גדולות — Великие Писания) перепечатывали библейский текст Второй раввинской Библии, в основном ограничиваясь лишь правкой опечаток. Масора Яакова бен Хаима также стала стандартом для последующих изданий раввинских Библий. В более простых изданиях евр. Библии комментарии, таргум, а иногда и масора могли опускаться, но в том, что касается библейского текста с его разметкой, огласовкой и акцентуацией, они также следовали Второй раввинской Библии.

Начало научному изучению масоры положила книга Илии Левита (Элияху бен Ашер ха-Леви; 1468/69–1549) «Масорет ха-Масорет» (Традиция Масоры, или Традиция Предания), опубликованная в 1538 г. в Венеции. Вопреки мнению, утвердившемуся в евр. традиции, Илия Левит показал, что принципы вокализации и акцентуации библейского текста не были даны Моисею на горе Синай, а являются плодом деятельности масоретов. Начиная с XVI в. издавались и переиздавались средневек. масоретские трактаты, собирались и редактировались масоретские списки.

Масора Второй раввинской Библии, дополненная масоретскими списками, собранными из разных рукописей, с англ. переводом, анализом и комментарием была опубликована К. Д. Гинзбургом в 1880–1905 гг. (*Ginsburg Chr. D.* Massorah: Compiled from Manuscripts, Alphabetically and Lexically Arranged. L.; Vienna, 1880–1905. Jerus., 1971^{r}. 4 vol.). Это наиболее полное на данный момент собрание масоретских материалов; однако Гинзбургу были недоступны лучшие и древнейшие манускрипты (в т. ч. Ленинградский и Алеппский кодексы).

В 1-й пол. XX в. наибольшим авторитетом среди гебраистов пользовалась Biblia Hebraica (BH или BHK), подготовленная Рудольфом *Киттелем* (1853–1929). Особенностью этого издания (точнее, неск. изданий) стало наличие в подстраничном аппарате конъектур, а также параллельных мест из Самаритянского Пятикнижия, Септуагинты, Пешитты и Вульгаты. Первые 2 издания (1906 г., далее BHK1; 1913 г., далее BHK2) были основаны в том, что касается евр. текста, на Библии Бомберга, но не включали масоры в узком смысле

слова (ни большую, ни малую). Третье издание (далее BHK3, выходило отдельными выпусками в 1929–1937) было основано на Ленинградском кодексе; обращение к аутентичной рукописи традиции Бен Ашера означало резкий разрыв с практикой издания евр. текста, утвердившейся со времен Яакова бен Хаима (Алеппский кодекс был недоступен для издателей из-за позиции руководства Алеппской синагоги). На полях 3-го издания была впервые напечатана оригинальная малая масора Ленинградского кодекса.

В 1967–1977 гг. Немецким библейским об-вом в Штутгарте было подготовлено новое издание Библии (Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS)). Как и BHK3, оно было основано на Ленинградском кодексе. Подстраничные текстологические примечания BHK3 были пересмотрены. Biblia Hebraica Stuttgartensia позиционируется как точное воспроизведение Ленинградского кодекса. В отношении консонантного текста, рубрикации, огласовок и акцентуации с этим можно согласиться, хотя в BHS были произведены нек-рые изменения, сближающие ее с предшествующими изданиями. Напр., порядок следования книг был изменен: в Ленинградском кодексе книги Хроник (Паралипоменон) помещены перед Псалмами, а в BHS вслед за большинством печатных изданий — в самом конце Библии. Разбивка на «открытые» и «закрытые» параграфы («петухот» и «сетумот»), которая в ранних рукописях, в т. ч. в Ленинградском кодексе, отмечается лишь пропусками места и отступами, обозначена в BHS буквами פ и ס.

Однако самое значительное расхождение между Ленинградским кодексом и BHS касается масоры в узком смысле слова. Малая масора, напечатанная на полях BHS, представляет собой не воспроизведение малой масоры Ленинградского кодекса, а ее серьезную переработку, осуществленную Ж. Э. Велем. Большая масора Ленинградского кодекса, полностью переработанная Велем, была убрана с полей BHS и опубликована в переработанном виде в отдельной книге (*Weil.* 1971).

С 2000 г. Объединенные библейские об-ва работают над т. н. пятым изданием еврейской Библии (первыми считаются 3 издания BHK, 4-м — BHS) — Biblia Hebraica Quinta (BHQ). К 2016 г. вышли книги: Второзаконие, Судей, Малых пророков, Притчей, Езры—Неемии и «Пять свитков» (книги Руфь, Песни Песней, Екклесиаста, Плач Иеремии, Есфири). BHQ стремится к точному воспроизведению Ленинградского кодекса (в т. ч. его малой и большой масоры), без изменений и дополнений.

Основные элементы масоретского текста (консонантный состав МТ был рассмотрен выше). ***Разбивка текста.*** **I.** «Параша́ птуха́» и «параша́ стума́». МТ делится на разделы и подразделы. Новый раздел начинается с новой строки (разрыв разделов в масоретской терминологии называется «параша птуха» («открытый параграф»); мн. ч. «парашийо́т птухо́т» или «птухот»). Подразделы внутри раздела отделяются незаполненным пространством (по масоретским нормам — размером в 9 букв; т. н. параша стума — «закрытый параграф»; мн. ч. «парашийот стумот» или «стумот»). Подчас то, что в одной рукописи трактуется как «открытый параграф», в другой — как «закрытый», а в 3-й вообще никак не выделяется; но в целом расхождений немного. Стандартом считается членение, изложенное Маймонидом и основанное на Алеппском кодексе (*Маймонид.* Мишне Тора. II «Хилхот сефер Тора»).

Членение текста посредством «параша птуха» и «параша стума» представлено уже в свитках Мёртвого м., причем в протомасоретских свитках оно не сильно отличается от будущего масоретского текста. Напр., как показывают исследования, «Большой свиток Исаии» (1QIsa[a]) в том, что касается «параша птуха» и «параша стума», примерно в 80% случаев совпадает с рукописями тиверiадской традиции (*Tov.* 2012. P. 48–50).

В позднесредневек. рукописях «параша птуха» дополнительно отмечается буквой פ в конце строки, а «параша стума» — буквой ס посередине незаполненного пространства. Этой практике следуют и большинство печатных изданий евр. Библии, в т. ч. даже основанные на Ленинградском кодексе (где таких помет не было) издания BHS и BHQ. При этом в тех печатных изданиях, где «параша птуха» и так обозначена буквой פ, она нередко уже не отмечается новой строкой.

II. «Парашийот» и «седари́м». В палестинской литургической традиции времен Талмуда Тора читалась за 3 года, соответственно текст ее был разделен на 154 (или 167) субботних чтения («седарим»; ед. ч. «седер»). В вавилонской традиции Тора читалась за год и текст ее был разделен на 53 (или 54) недельных чтения («парашийот»; ед. ч. «параша́»; это слово употребляется в евр. традиции также для обозначения более древнего смыслового членения — см. выше). В синагогальном богослужении предпочтение было отдано вавилонской традиции чтения Торы за год, но в рукописях и печатных изданиях все равно отмечаются и «седарим» и «парашийот». Текст Пророков и Писаний также поделен на «седарим», но литургическое значение этого деления неясно; возможно, в данном случае «се́дер» выступает как единица членения текста, более высокая, чем те, что маркированы посредством «параша птуха» и «параша стума».

Начало новой «параши́» в рукописях и изданиях отмечается буквами פרש на полях (иногда с особым орнаментом вокруг), начало́ нового седера — буквой ס на полях (обычно с небольшим орнаментом над буквой: ס̈). Деление Торы на «парашийот» в целом унифицировано во всех рукописях. Деление Торы и др. книг на «седарим» более подвержено вариациям.

III. Деление текста на стихи связано, по-видимому, с возникновением традиции кантилляции — литургического получтения-полупения текста, поделенного на относительно небольшие ритмические единицы. В свитках Мёртвого м. отсутствуют какие бы то ни было следы такого деления. Однако стихи («псуки́м», ед. ч. «пасу́к») упоминаются уже в Мишне (ок. 200 г. по Р. Х.): «Читающий Тору пусть не читает меньше трех стихов. Пусть не читает для переводчика на арамейский больше одного стиха [подряд]» (Мишна Мегилла. 4. 4).

В рукописях тиверiадской традиции текст делится на стихи двояким образом: во-первых, с помощью особого значка (׃ — «соф пасук») в конце стиха; во-вторых, посредством акцентуации. В ранних рукописях, напр. в Алеппском кодексе, «соф пасу́к» иногда может отсутствовать, тогда деление на стихи отражено только посредством акцентуации. В практике печатных изданий использование «соф пасук» является стандартом.

IV. Деление текста на главы. Деление Псалтири на отдельные псалмы посредством пустой строки или новой строки засвидетельствовано уже в кумранских свитках, однако оно не всегда строго выдержано даже в рукописях зрелой тивериадской традиции. Так, в Ленинградском и Алеппском кодексах псалмы 114 и 115 соединены вместе. Номера псалмов появляются в средневековой еврейской традиции относительно поздно. В Алеппском кодексе они отсутствуют, а в Ленинградском проставлены более поздней рукой (в издании BHS эти номера приведены в еврейской графике рядом с общепринятой нумерацией); поскольку 114-й и 115-й псалмы соединены вместе, псалмы 116–150 пронумерованы в Ленинградском кодексе как 115–149.

Деление остальных книг на главы — европейское по происхождению. Оно отсутствует в евр. рукописях и, несмотря на то что стало общепринятым в печатных изданиях Библии, не может считаться частью МТ.

Особенные начертания отдельных букв в библейском тексте. К традиции переписывания МТ (т. е. к масоре в широком смысле слова) относится и то, что нек-рые буквы этого текста пишутся особым образом.

I. «Перевернутый нун». Знаки, похожие на перевернутую букву «нун», отмечают в Торе 2 стиха (Числ 10. 35–36), к-рые, согласно нек-рым раввинистическим дискуссиям (мидраш Сифре, комментарий на Числ 10. 35), находятся не на положенном месте. Эти знаки принято сопоставлять с греческими сигмой и антисигмой, к-рые использовались в античной традиции в качестве «текстологических скобок» вокруг текста, предположительно находящегося не на месте (*Tov.* 2012. P. 51; *Yeivin.* 1980). Эти знаки встречаются также в начале неск. строк в Пс 106(107). В кн. Числа они представлены во всех рукописях; в Псалмах разные рукописи и издания отчасти расходятся друг с другом в отношении того, какие именно строки должны быть помечены «перевернутыми нунами».

II. Точки при буквах. В 15 местах евр. Библии (Быт 16. 5; 18. 9; 19. 33; 33. 4; 37. 12; Числ 3. 39; 9. 10; 21. 30; 29. 15; Втор 29. 28; 2 Цар 19. 20 (2-я кн. Самуила в евр. традиции); Ис 44. 9; Иез 41. 20; 46. 22; Пс 26(27). 13) над буквами МТ помещены точки (в псалме точка стоит также и под буквой). По мнению Това, эти точки обозначали намерение писца стереть отмеченные им буквы (такая практика засвидетельствована в кумранских текстах, а также в античных рукописях — *Tov.* 2012. P. 52, 203). Действительно, нек-рые буквы и слова, отмеченные точками, отсутствуют в части манускриптов; слово ***hēmmā*** (они), отмеченное точками в Ис 44. 9, в Большом кумранском свитке Исаии пропущено и выписано над строкой (оно отсутствует также в нек-рых средневек. манускриптах) (др. возможные объяснения см.: *Yeivin.* 1980. P. 44–46). Видимо, точки стали частью (прото)масоретского текста довольно рано, поскольку точка в Числ 9. 10 упоминается и обсуждается уже в Мишне (Песахим 9. 2).

Точки и перевернутые «нуны» характерны для всей масоретской традиции, включая свитки, предназначенные для синагогального чтения. Согласно И. Йейвину (*Yeivin.* 1980. P. 44), точки присутствуют в рукописях не только тивериадской, но и вавилонской традиции.

Тот факт, что все средневек. евр. манускрипты сходятся друг с другом в таких деталях, как пометы, к-рые делал писец в сложных или сомнительных случаях (точки при буквах или перевернутые «нуны»), говорит в пользу происхождения всех рукописей масоретской традиции от одного-единственного ауторизованного протомасоретского свитка. Эту гипотезу впервые выдвинул П. А. де *Лагард* в XIX в., ее поддержали также и ряд текстологов XX–XXI вв., включая Това (*Tov.* 2015. Vol. 3. P. 324).

Поскольку в протомасоретских свитках из Кумрана эти детали отсутствуют (хотя сама практика обозначения сомнительных букв точками сверху известна кумран. писцам), можно предположить, что этот свиток появился и стал образцом для переписывания и сверки библейских рукописей на относительно позднем этапе становления протомасоретской традиции.

III. Приподнятые, большие и маленькие буквы. Четыре буквы во всех рукописях масоретской традиции пишутся приподнятыми (Суд 18. 30; Пс 79(80). 14; Иов 38. 13, 15). Предположительно это также имеет текстологическое значение: напр., в Суд 18. 30 написание מ֫שֶׁה означает, по-видимому, правку первоначального מנשה на מֹשֶׁה (*Tov.* 1992. P. 5; *Yeivin.* 1980. P. 47). В остальных 3 случаях речь идет о согласном «айн», который, возможно, был случайно опущен писцом (кумран. аналоги: *Tov.* 1992. P. 57).

Некоторые буквы Библии, согласно масоретским трактатам, должны иметь особую форму, напр. писаться больше или меньше обычного размера (*Tov.* 1992. P. 57–58; *Yeivin.* 1980. P. 47–48). Это не всегда соблюдается в рукописях, более того, сами масоретские трактаты не совпадают друг с другом в том, что касается предписаний о необычных написаниях отдельных букв.

Значки огласовок. **I.** Возникновение системы огласовок. В древнейших списках евр. Библии гласные обозначались лишь спорадически посредством согласных букв (полное написание): ו — «вав» — для передачи долгих ***ū*** и ***ō*** в середине и в нек-рых случаях на конце слова; י — «йод» — для передачи долгих ***ī*** и ***ē*** в середине и в нек-рых случаях на конце слова; ה — «хе» — для передачи различных гласных на конце слова. Краткие гласные в середине слова, а также гласный ***ā*** в середине слова вовсе не обозначали; даже долгие гласные ***ū, ō, ī, ē*** в середине слова часто оставались необозначенными (неполное написание).

В части рукописей Мёртвого м. заметна «экспансия» matres lectionis: полное написание все чаще встречается там, где более архаическая орфография предписывала бы неполное (в т. ч. даже для обозначения кратких гласных в середине слова). Протомасоретские тексты, равно как и основанный на них МТ, придерживаются в данном отношении более консервативной орфографической нормы.

Приблизительно с VII в. по Р. Х. разрабатывалась система т. н. огласовки — обозначения гласных посредством значков, к-рые проставлялись над или под буквами консонантного текста. Мн. ученые, напр. Тов (*Tov.* 1992. P. 40), полагают, что образцом для огласовки евр. Библии послужила более древняя традиция огласовки сир. текстов. Другие (напр.: *Dotan.* 2007. P. 613) склонны считать, что вопрос о соотношении евр. и сир. систем не может быть решен однозначно.

Для 2 более ранних (палестинской и вавилонской) систем характерно, что значки огласовки пишутся над строкой (supralinear punctuation), в тивериадской системе большинство значков пишется под строкой.

II. Палестинская система огласовки различает 5 гласных (*i, e, a, o, u*), употребление к-рых в целом соответствует принятому сефардскому произношению древнеевр. текстов. А. Дотан (Ibid. P. 624–626) обращает внимание на наличие 2 значков для гласного *a* и предполагает, что первоначально палестинская вокализация различала 2 звука типа *a* разного происхождения. Однако в сохранившихся рукописях такое различение не прослеживается. В отличие от тиверіадской системы здесь сверхкраткие гласные не обозначаются.

Гласные в рукописях с палестинской акцентуацией/вокализацией отмечаются крайне непоследовательно (чаще в рукописях средневек. евр. поэзии (пийюти́м), чем в библейских рукописях). В нек-рых рукописях гласные отмечены лишь там, где возникает опасность ошибки в чтении.

III. Вавилонская система огласовки различает 6 полноценных гласных (*i, e, ä, å, o, u*), причем *ä* более или менее точно соответствует тиверіадскому сего́лу и пата́ху, *å* — тиверіадскому камецу. Тиверіадским сверхкратким гласным соответствует особый значок. Существуют 2 системы нотации: одна (более архаичная?) использует лишь точки, черточки и их комбинации; в другой («стандартной») для обозначения *ä* используется значок, похожий на букву «айн», а для обозначения *å* — значок, похожий на половину буквы «алеф». Обе системы нотации существовали параллельно, и обе подвергались эволюции.

«Стандартная» система нотации была воспринята йеменскими евреями и использовалась ими вплоть до Новейшего времени для огласовки не только библейских текстов, но и текстов таргумов. Однако в йеменской традиции вавилонские огласовки воспринимаются по сути дела как графический вариант тиверіадских огласовок. В отношении употребления (а не начертания) огласовок йеменские рукописи Библии следуют тиверіадским рукописям и поэтому, с точки зрения современных исследователей, практически бесполезны для реконструкции древней вавилонской системы огласовок.

Ввиду особого значения йеменских рукописей для реконструкции древнейшего вида таргумов вавилонская система обозначения гласных широко применяется при научном издании текста таргумов.

IV. Тиверіадская система огласовки различает 7 полноценных гласных, имеющих статус фонем: *i* (, «хи́рек»), *ę* закрытое (, «це́ре»), *ę* открытое (, «сего́л»), *a* ( ), *ǫ* открытое (, «ка́мец»), *ǫ* закрытое (, «холем»), *u* (, «шуру́к» или «кибу́ц»). Имеются также обозначения для 4 сверхкратких гласных, но их фонематический статус спорен: *ə* (, «шва») сверхкраткое ª (, «хате́ф-пата́х»), сверхкраткое ᵉ (, «хате́ф-сего́л»), сверхкраткое ° (, «хате́ф-камец»).

Тиверіадское *ǫ* открытое ( ) имеет двоякое происхождение. 1. В определенной, небольшой части случаев тиверіадское *ǫ* открытое ( ) отражает прасемитское *u* в закрытом безударном слоге, которое во всех евр. диалектах (тиверіадском, ашкеназском, сефардском, йеменском) перешло в звук типа *o*. 2. В большинстве случаев, однако, тиверіадское *ǫ* открытое ( ) соответствует прасемитскому краткому *a*, к-рое в некоторых условиях удлинилось, а затем в диалекте тиверіадских масоретов стало огубленным (перешло в звук типа *o*). Это огубление вторичнодолгого *a* не затронуло др. диалекты (сефардский, йеменский). Т. о., носители этих диалектов, заимствовав МТ с тиверіадской огласовкой, столкнулись с тем, что графема «камец» читается на их диалекте то как *a*, то как *o*. Проблема двоякого чтения камеца возникла из-за того, что сефардская традиция (лежащая в основе академического изучения древнеевр. языка) сочетает 2 разных диалекта: тиверіадскую графику с сефардским произношением.

V. Вокализм масоретских рукописей и древнейшая вокализация библейских текстов. Огласовка масоретских рукописей более чем на 500 лет моложе кристаллизации (прото)масоретского консонантного текста и на мн. столетия моложе времени написания библейских книг. Поэтому вокализм, отраженный в масоретских огласовках, отнюдь не тождественен тому, как звучали библейские тексты в начале н. э. (не говоря уже о более ранних эпохах). Это связано с естественной эволюцией евр. языка, а также с влиянием адстрата (прежде всего арамейского, поскольку родным языком масоретов был, как видно из масоры, арамейский, а не еврейский).

Важнейшим изменением является то, что в произношении тиверіадских масоретов исчезло противопоставление по долготе—краткости, игравшее огромную роль в древних семитских языках, в т. ч. в древнееврейском. В общепринятой системе транслитерации библейских текстов латиницей противопоставление по долготе—краткости присутствует, но это связано с тем, что такая транслитерация пытается отразить сразу неск. слоев в истории евр. языка: 1) древнейший слой (в к-ром долгота—краткость была смыслоразличительным признаком); 2) тиверіадскую систему огласовок; 3) совр. сефардское произношение (именно под его влиянием тиверіадский камец транслитерируется в некоторых случаях как звук типа *a*, а в некоторых — как звук типа *o*).

Передача имен собственных в Септуагинте дает представление о вокализме евр. языка в последние столетия до Р. Х., фрагменты 2-й колонки Гексапл Оригена и тексты блж. Иеронима — о вокализме евр. языка в III–V вв. по Р. Х. В ряде случаев тиверіадская вокализация явно отражает более позднее фонетическое развитие. Напр., т. н. сеголатные слова евр. языка (тиверіадское *ʿeḇeḏ* – слуга) вплоть до первых столетий по Р. Х., по-видимому, были односложными (*ʿaḇḏ*, ср. αβδ из 2-й колонки Гексапл).

Нек-рые ученые, в первую очередь П. Э. Кале (*Kahle*. 1959. P. 171–179), считали, что масоретская огласовка носит искусственный характер. Полемика по этому вопросу кратко изложена в: *Tov*. 1992. P. 47–49; вывод, к которому приходит Тов, менее радикален, чем суждения Кале: «Тиверіадская вокализация отражает формы поздние или диалектальные, но не искусственные» (*Kahle*. 1959). Эти поздние формы передают, пусть и в преломленном виде, реальные фонетические противопоставления, существовавшие в раннюю эпоху бытования древнеевр. языка.

VI. Диакритические значки. В одном ряду с огласовками в грамматиках древнеевр. языка рассматриваются следующие диакритические значки: «слабый» дагеш (отмечает смычное произношение фонем *b, g, d, k, p, t*), «сильный» дагеш (отмечает удвоение согласных), маппи́к (отмечает использование концевой буквы ה в качестве согласной буквы). Все эти значки в тиверіадской

нотации имеют вид точки внутри буквы (בּ, לּ, תּ).

Щелевое произношение фонем *b, g, d, k, p, t* в тиверіадских рукописях часто отмечается значком «рафэ́», к-рый имеет вид горизонтальной черты над буквой. В печатных изданиях рафэ обычно не употребляется.

К числу диакритических значков относятся также точки, служащие для различения шипящего и свистящего произношений буквы שׁ. В палестинской нотации для этого использовались различные надстрочные значки. В вавилонской нотации шипящее произношение буквы שׁ обозначалось как שׁ֒, а свистящее — как שׁ֓. В тиверіадской огласовке шипящее произношение буквы שׁ стало обозначаться точкой справа (שׁ), а свистящее — точкой слева (שׂ). Со временем שׁ и שׂ стали восприниматься в евр. традиции как 2 разные буквы алфавита — «шин» и «син».

Значки акцентуации. К сер. I тыс. по Р. Х. в евр. общинах сложилась традиция т. н. кантилляции — особого музыкально-речитативного полуучения-полупения библейского текста. В библейские тексты вводятся специальные значки, к-рые должны указывать чтецу на правильные мелодию кантилляции и расстановку пауз. Их называют знаками кантилляции, значками акцентуации или просто акцентами (евр. «теамим», букв.— «вкусовые оттенки», в переносном смысле — «оттенки смысла», «смыслы»). Простейшая система акцентов появляется уже в рукописях с палестинской огласовкой. Более сложная система представлена в вавилонской и особенно в тиверіадской нотации.

Движение мелодии при кантилляции библейского текста должно отражать синтаксическое членение стиха. Поэтому библейские акценты можно рассматривать и как муз. знаки, и как знаки, кодирующие синтаксическую структуру текста. В совр. евр. общинах существуют очень разные традиции муз. интерпретации акцентов; на сефардские традиции оказала влияние вост. музыка, на ашкеназские — западная. Восстановить муз. интерпретацию библейских акцентов во времена тиверіадских масоретов вряд ли возможно.

Что касается масоретской акцентуации как системы, кодирующей синтаксическую структуру текста, то она (по крайней мере в тиверіадском варианте и в продвинутых вариантах вавилонской нотации) представляет собой уникальный для средневековья аппарат синтаксического анализа текста, во многом предваряющий синтаксические концепции XX в. (напр., грамматику непосредственных составляющих Ноама Хомского).

Важнейшее значение для понимания масоретской акцентуации имеет деление акцентов на разделительные (отмечают последнее слово ритмической группы) и соединительные (отмечают слова внутри ритмической группы).

I. Становление системы акцентов. Палестинская система акцентуации. По мнению Дотана (*Dotan.* 2007. P. 627), масореты стали обозначать мелодию (modulation) библейского текста раньше, чем огласовку. Доказательством, согласно Дотану, может служить то, что в древнейшей, палестинской нотации в качестве основного акцентного значка используется простая точка, в то время как значки огласовки имеют более сложный вид.

Конец стиха в палестинской нотации, как и в тиверіадской, обозначается 2 точками (:). Точка под словом в палестинской акцентуации соответствует основным разделительным акцентам тиверіадской системы, т. е. отмечает важнейшие границы между ритмическими единицами в стихе. Для обозначения менее значимых границ между ритмическими единицами используется точка над словом; малозначительные границы между ритмическими единицами могут обозначаться более сложными графемами, напоминающими иногда тиверіадские значки. Устоявшегося репертуара значков нет, разные рукописные фрагменты акцентуированы по разным правилам. В отличие от тиверіадской системы, акценты маркируют все слово, а не ударный слог.

Точка или косая черточка между словами может соответствовать тиверіадскому маккéфу (соединяя проклитику с последующим словом) или тиверіадскому соединительному акценту; по-видимому, в палестинской системе эти 2 случая не различались.

В немногочисленных палестинских манускриптах 3 «поэтических» книг — Псалмов, Притчей и Иова — можно видеть репертуар разделительных значков, отличный от остальных («прозаических») книг. Эта черта роднит палестинскую акцентуацию с тиверіадской.

II. Вавилонская система акцентуации более разработана. В отличие от палестинской и тиверіадской систем граница стихов в этой системе отмечается значком, похожим на кружок (○). Значками для акцентов, как правило, выступают маленькие буквы над строкой (= первые буквы названий акцентов). Ученые выделили в эволюции вавилонской системы акцентуации несколько этапов; особое значение сохраняет работа А. Шпанира (*Spanier.* 1927). Первоначально акценты, как и в палестинской системе, маркировали все слово в целом, позднее акцентные значки стали проставляться при ударном слоге. Основной принцип членения текста разделительными акцентами (принцип последовательной дихотомии) совпадает с тиверіадскими; большей частью совпадают и имена акцентов (как можно видеть из их сокращенных наименований над строкой). Принципиальным отличием от тиверіадской системы является отсутствие соединительных акцентов. Репертуар акцентов для 3 «поэтических» книг такой же, как и для 21 «прозаической» книги.

III. Тиверіадская система акцентуации отличается наиболее развернутым репертуаром значков. Поскольку все издания Библии на древнееврейском используют тиверіадскую акцентуацию, она лучше всего изучена и описана; даже исследования, посвященные более архаичным системам (палестинской и вавилонской), обычно используют тиверіадскую систему в качестве точки отсчета.

1. Акцентные значки. Ниже приведены разделительные и соединительные акценты, использующиеся в «прозаических» книгах (т. н. акценты 21 книги, или «прозаические» акценты), затем разделительные и соединительные акценты, использующиеся в 3 «поэтических» книгах (т. н. акценты Иова, Притчей, Псалмов, или «поэтические» акценты). Деление текста 24 книг евр. канона на «поэтические» и «прозаические» не совсем совпадает с тем, как проводят совр. исследователи границу между поэзией и прозой в Библии. Все книги, кроме книг Иова, Притчей и Псалмов, с т. зр. системы акцентуации считаются «прозаическими» (включая такие явно поэтические фрагменты, как Песнь

Деворы из Книги Судей или песнь Мариам из книги Исход). Притчи и Псалмы полностью размечены «поэтическими» акцентами. В Книге Иова «прозаическими» акцентами размечены прологи и эпилог, а «поэтическими» — основная часть книги.

Названия даны в рус. транслитерации (альтернативные названия в квадратных скобках). Отметка postp. в таблице означает, что акцентный значок проставляется у последней буквы слова независимо от места ударения; отметка prep. означает, что акцентный значок проставляется у 1-й буквы слова независимо от места ударения; т. о. различаются внешне сходные графемы. Чтобы показать, как именно располагаются акцентные значки по отношению к букве, место буквы обозначено пунктирным кружком. Нек-рые разделительные акценты отличаются от графически сходных соединительных акцентов постановкой после слова специальной разделительной черты, внешне сходной со знаком «пасек». Для иллюстрации того, как именно проставляются в слове обычные, постпозитивные и препозитивные акценты, список «прозаических» акцентов снабжен примерами.

Классификация разделительных акцентов по рангам восходит еще к XVII в. (впервые в работе С. Боля (*Bohl.* 1636)). К XIX в. она стала общепринятой и была отражена, напр., в большинстве прижизненных изданий авторитетнейшей для XIX в. Грамматики древнееврейского языка В. Гезениуса. Разделительные акценты, согласно этой классификации, подразделялись на «императоров» («imperatores»: «силлук» и «атнах»), «королей» («reges»: «закеф гадоль», «закеф катон», «сеголта», «шальшелет», «тифха»), «герцогов» («duces»: «ревиа», «зарка», «пашта», «йетив», «тевир») и «графов» («comites»: «гереш», «гаршайим», «пазер», «пазер гадоль», «телиша гедола», «мунах легарме»). Классификация предполагала, что ранг акцента коррелирует с его «разделительной силой», однако, поскольку понятие «разделительной силы» не поддавалось уточнению, с сер. XIX в. эта классификация стала предметом критики. У. Уикс, детально разработавший тезис о том, что основным принципом масоретской акцентуации является «последовательная дихотомия», и тем самым заложивший основы совр. науки об акцентах, считал классификацию акцентов по рангам ненужной и «фантастической» (*Wickes.* 1881; *Idem.* 1887). В переработанном издании Грамматики Гезениуса (*Gesenius.* 1909), к-рая стала стандартным пособием по древнеевр. языку в Германии и легла в основу наиболее известной англоязычной Грамматики библейского древнееврейского (*Idem.* 1910), эта классификация охарактеризована следующим образом: «...ставшее обычным для христианских грамматиков подразделение разделительных акцентов на «императоров, королей, герцогов и графов», являвшееся источником разнообразных ошибок, лучше оставить в покое» (*Idem.* 1909. S. 62; ср.: *Idem.* 1910. P. 59. Not. 1).

На самом деле принцип «последовательной дихотомии» Уикса и классификация разделительных акцентов по рангам — 2 взаимодополняющих способа описания одного и того же явления. Йейвин в классическом «Введении в тиверидскую масору» (*Yeivin.* 1980; особенно P. 168–169) также по сути дела «реабилитирует» традиционную классификацию акцентов по рангам (только заменяя «феодальную» терминологию «числовой»: акценты 1-го ранга, 2-го ранга и т. п.).

В приведенной ниже таблице «прозаических» разделительных акцентов дано их традиц. распределение по рангам (группам) с одной лишь разницей (не считая замены «феодальной» терминологии «числовой») — акценты «гéреш» и «гаршаим» выделены в особую группу (в традиц. классификациях они объединяются в группу с акцентами «пазер», «пазер гадóль», «телиша гедолá» и «мунах легарме»; подробнее см.: *Seleznev.* 2006).

Классификация «поэтических» акцентов по рангам проведена в соответствии с теми же принципами, что и классификация «прозаических» акцентов.

«Прозаические» акценты. (А) Раздслительные	Знак	Пример
Акцент, отмечающий последнее слово стиха		
Силлук + Соф пасук	׀ ּ׃	אֱלֹהִים׃
Акцент, отмечающий середину стиха		
Атнах	֑	אֱלֹהִים
Разделительные акценты 1-го ранга		
Сеголта (Postp.)	֒	אֱלֹהִים֒
Шалшелет	֓	וַיֹּאמֶר֓
Закеф катон	֔	אֱלֹהִים֔
Закеф гадоль	֕	אֱלֹהִים֕
Тифха	֖	אֱלֹהִים֖
Разделительные акценты 2-го ранга		
Зарка (Postp.)	֗	אֱלֹהִים֗
Пашта (Postp., может повторяться над ударным слогом)	֙	אֱלֹהִים֙
		הַמַּיִם֙
Йетив (Prep.)	֚	לָחֶם֚
Тевир	֛	אֱלֹהִים֛
Ревиа	֘	אֱלֹהִים֘
Разделительные акценты 3-го ранга		
Гереш	֜	אֱלֹהִים֜
Гаршайим	֝	אֱלֹהִים֝
Разделительные акценты 4-го ранга		
Пазер	֡	אֱלֹהִים֡
Пазер гадоль [Карне фара]	֟	שְׁאוֹל֟
Телиша гедола (Prep.)	֠	אֱלֹהִים֠
Мунах легарме	׀֣	אֱלֹהִים ׀֣

«Прозаические» акценты. (В) Соединительные	Знак	Пример
Мунах	֫	אֱלֹהִים
Махпах	֫	אֱלֹהִים
Мереха	֥	אֱלֹהִים
Мереха кефула	֮	תַּעֲשֶׂה
Дарга	֧	אֱלֹהִים
Азла	֦	אֱלֹהִים
Телиша кетанна (Postp.)	֪	אֱלֹהִים֪
Галгаль [Йерах]	֫	אַלְפֵי

«Поэтические» акценты. (А) Разделительные	Знак
Акцент, отмечающий последнее слово стиха	
Силлук + Соф пасук	:֑
Отмечающие основные деления стиха	
Оле вейоред	֒ ֫
Атнах	֑
Разделительные акценты 1-го ранга	
Ревиа муграш	֓ ֓
Ревиа гадоль	֫
Ревиа катон	֪
Шальшелет гедола	׀ ֫
Цинор [Зарка] (Postp.)	֮
Дехи (Prep.)	֭
Разделительный акцент 2-го ранга	
Пазер	֡
Разделительные акценты 3-го ранга	
Махпах легарме	׀֣
Азла легарме	׀֥

«Поэтические» акценты. (В) Соединительные	Знак
Мереха	֥
Мунах	֣
Иллуй	֫
Тарха	֧
Галгаль [Йерах]	֒
Махпах	֣
Азла	֥
Шальшелет кетанна	֪
Цинорит	֮

Каждому акцентному значку должна соответствовать определенная мелодия (попевка). В наст. время в разных общинах эти мелодии различны.

2. Дополнительные значки тиверіадской системы акцентуации. В одном ряду с акцентными значками при описании тиверіадской акцентуации обычно рассматриваются также значки «маккéф» и «мéтег».

В потоке речи слова могут терять самостоятельное ударение и, превратившись в проклитику, сливаться в одно фонетическое слово с последующим. В тиверіадских рукописях Библии это передается значком «маккеф» (имеет вид горизонтальной черточки — ־), напр. עַל־פְּנֵי — «над-лицом» (Быт 1. 2). Так в МТ могут образовываться цепочки из 3 и более слов, соединенных «маккефом», напр. אֵת־כָּל־אֲשֶׁר־לוֹ — «все-что-было-у-него» (Быт 25. 5).

Артикль הַ, а также нек-рые частицы, союзы и предлоги (כְּ, לְ, בְּ, וְ, הַ) всегда сливаются в одно фонетическое слово с последующим. Графически это отображается тем, что они и пишутся всегда в одно слово, «маккеф» при этом не ставится.

«Метег» (др. название — «гайя») выглядит как вертикальная черточка под буквой — ֽ. Он подчеркивает необходимость тщательно произносить соответствующий безударный гласный (при ударном гласном «метег» не ставится). Очень часто этот значок отмечает краткий или долгий гласный перед слогом со сверхкратким гласным (напр., וַיְהִי — Быт 1. 3); иногда — сверхкраткий гласный, к-рый не должен выпасть при произношении. Часто «метег» отмечает в определенных позициях второстепенное ударение в слове. Подробный обзор различных функций «метега» дается в стандартных грамматиках. Нек-рые грамматики называют данный значок то «метег», то «гайя» в зависимости от его функции, но попытку содержательно противопоставить эти 2 термина вряд ли можно назвать удачной.

Графически «метег» выглядит так же, как «силлýк», но спутать эти значки невозможно, т. к. «силлук» всегда стоит при ударном слоге последнего слова стиха.

В нек-рых случаях второстепенное ударение может отмечаться не «метегом», а полноценными акцентами, напр. акцентом «муна́х», акцентом «маккéл» (похожим по форме на акцент «пашта́») или акцентом «майела́» (похожим по форме на акцент «тифха́»).

Иногда в одном ряду с акцентами рассматривается также значок «пасéк» (вертикальная черточка — ׀), имеющий ряд разнообразных значений: напр., он разделяет стоящие подряд идентичные или похожие слова, контрастирующие слова («Бог» и «грешник»), слова, из к-рых 1-е кончается на ту же букву, с к-рой начинается 2-е слово, и т. п. Не следует путать «пасек» с вертикальной чертой, входящей в состав графически сложных акцентов «шалшéлет», «муна́х легарме́», «махпа́х легарме», «азла́ легарме». Возможно, простановка «пасека» в библейских текстах началась еще до того, как сложились системы акцентуации и огласовки. В масоретских трактатах приводятся списки мест, где в Библии встречается «пасек» (всего ок. 400).

3. Законы масоретской акцентуации. Несмотря на то что отдельные аспекты акцентуации обсуждались в средневек. масоретских трактатах, принципы простановки акцентов в явном виде в них не были сформулированы. Реконструкция правил и принципов масоретской акцентуации — результат исследований гебраистов Нового времени.

Принцип последовательной дихотомии (т. е. последовательного членения библейского стиха надвое) был, несомненно, основным принципом тиверіадской акцентуации. Впервые в явном виде его сформулировали в XVII в. (*Florinus.* 1667). В XIX в. ему были посвящены труды Уикса (*Wickes.* 1881; *Idem.* 1887), которые легли в основу последующего изучения масоретской акцентуации.

Согласно принципу последовательной дихотомии, библейский стих как ритмическая единица делится на 2 более мелкие ритмические единицы — 2 полустишия; каждое полустишие делится на 2 половины (ритмические единицы меньшего уровня); каждая из 2 половин — еще на 2 половины (ритмические единицы следующего уровня) и так далее, пока весь стих не будет разбит на элементарные ритмические единицы. Если стих короткий, то последовательная дихотомия доводится до уровня слов. В стихе средней длины последовательная дихотомия продолжается до тех пор, пока он не будет разбит на элементарные ритмические единицы длиной в 1–2 фонетических слова. Длинные стихи могут включать элементарные ритмические единицы — длиной в 3 и более фонетических слова. Место в тексте,

где проходит деление той или иной ритмической единицы надвое, зависит от ее синтаксической структуры.

Каждое деление подразумевает некую логическую «паузу» между половинами; слово, предшествующее этой паузе (т. е. последнее слово ритмической единицы), помечается разделительным акцентом. Каждое фонетическое слово, не помеченное разделительным акцентом (т. е. находящееся внутри элементарной ритмической единицы из неск. слов), помечается соединительным акцентом.

Конец стиха отмечается акцентом «силлук» («нулевого ранга»). Конец 1-го полустишия в прозе отмечается акцентом «атна́х» («нулевого» ранга). Правила о простановке акцентов при дальнейшем членении текста могут быть обобщены в следующем виде: когда ритмическая единица, конец к-рой помечен акцентом n-го ранга, делится надвое, то конец 1-й половины помечается акцентом n+1-го ранга.

Выбор конкретного акцента зависит от целого ряда параметров, в т. ч. от длины стиха, количества дихотомий в стихе и т. п. Так, напр., выбор акцента 1-го ранга в прозаических текстах регламентирован следующими правилами. В серии дихотомий, помеченных акцентом 1-го ранга, последняя всегда помечается акцентом «тифха», остальные,— как правило, акцентом «закеф катон» (если маркируется ритмическая единица, состоящая более чем из одного фонетического слова) или «закеф гадоль» (если маркируется ритмическая единица, состоящая из одного фонетического слова). При членении 1-го полустишия в особо длинных стихах 1-я дихотомия 1-го ранга может помечаться акцентом «сегольта» (если маркируется ритмическая единица, состоящая более чем из одного фонетического слова) или «шальшелет» (если маркируется ритмическая единица, состоящая из одного фонетического слова). Аналогичные правила существуют и касательно употребления всех остальных акцентов. Т. о., для структуры дихотомий (т. е. в конечном счете для синтаксического анализа стиха) важен не выбор конкретного акцента, а только его ранг.

Употребление акцентов можно проиллюстрировать на примере стиха Быт 1. 2. В следующей ниже таблице каждая элементарная ритмическая группа начинается с новой строки. В правой колонке приводится евр. текст, в левой — его рус. перевод, в средней колонке — названия и ранги акцентов, маркирующих конец ритмической единицы. Слова, составляющие в евр. тексте единое фонетическое слово, в рус. переводе соединены друг с другом дефисом.

Земля		וְהָאָרֶץ
была безвидна		הָיְתָה תֹהוּ
и-пуста		וָבֹהוּ
и-тьма		וְחֹשֶׁךְ
над-лицом бездны	Атнах 0	עַל־פְּנֵי תְהוֹם
и-Дух Божий		וְרוּחַ אֱלֹהִים
носился		מְרַחֶפֶת
над-лицом вод	Силлук 0	עַל־פְּנֵי הַמָּיִם׃

В соответствии с изложенными правилами последнее слово стиха в целом маркировано акцентом «силлук», а последнее слово 1-го полустишия — акцентом «атнах».

Акцентуационное деление 1-го полустишия включает 3 этапа.

1. Полустишие разбивается на 2 предложения. Поскольку конец полустишия маркирован акцентом «атнах» «нулевого ранга», то конец 1-го предложения маркируется акцентом «закеф катон» 1-го ранга.

В правой колонке приведенной ниже таблицы разбиение полустишия на составные части графически изображено как разбиение самой правой скобки на скобки 2-го (левого) ряда.

Земля		וְהָאָרֶץ
была безвидна		הָיְתָה תֹהוּ
и-пуста	Закеф 1	וָבֹהוּ
и-тьма		וְחֹשֶׁךְ
над-лицом бездны	Атнах 0	עַל־פְּנֵי תְהוֹם

2. Оба предложения членятся на группу подлежащего и группу сказуемого. Поскольку конец 2-го предложения маркирован акцентом «атнах» «нулевого ранга», то конец 1-й половины этого предложения маркируется акцентом «тифха» 1-го ранга. Поскольку конец 1-го предложения маркирован акцентом «закеф катон» 1-го ранга, то конец 1-й половины этого предложения маркируется акцентом «ревиа» 2-го ранга.

В правой колонке приведенной ниже таблицы 2-му шагу последовательной дихотомии соответствует разбиение скобок 2-го ряда справа на скобки 3-го ряда справа.

Земля	Ревиа 2	וְהָאָרֶץ
была безвидна		הָיְתָה תֹהוּ
и-пуста	Закеф 1	וָבֹהוּ
и-тьма	Тифха 1	וְחֹשֶׁךְ
над-лицом бездны	Атнах 0	עַל־פְּנֵי תְהוֹם

3. Сказуемое 1-го предложения разбивается на 2 однородных члена («была безвидна», «и-пуста»). Поскольку конец разбиваемого словосочетания маркирован акцентом «закеф катон» 1-го ранга, 1-я часть маркируется акцентом «пашта» 2-го ранга.

В правой колонке таблицы 3-й шаг последовательной дихотомии отражен появлением 4-го ряда скобок справа.

Земля	Ревна 2	וְהָאָרֶץ
была безвидна	Пашта 2	הָיְתָה תֹהוּ
и-пуста	Закеф 1	וָבֹהוּ
и-тьма	Тифха 1	וְחֹשֶׁךְ
над-лицом бездны	Атнах 0	עַל־פְּנֵי תְהוֹם

Акцентуационное деление 2-го полустишия включает 2 этапа.

1. Деление на группу подлежащего и группу сказуемого. Поскольку конец полустишия маркирован акцентом силлук (акцентом «нулевого ранга»), то конец 1-й половины этого предложения маркируется акцентом «закеф катон» 1-го ранга.

и-Дух Божий	Закеф 1	וְרוּחַ אֱלֹהִים
носился		מְרַחֶפֶת
над-лицом вод	Силлук 0	עַל־פְּנֵי הַמָּיִם׃

2. Деление группы сказуемого на собственно сказуемое и обстоятельство места. Поскольку конец разбиваемого словосочетания маркирован акцентом «силлук» (акцентом «нулевого ранга»), 1-я часть маркируется акцентом «закеф катон» 1-го ранга.

и-Дух Божий	Закеф 1	וְרוּחַ אֱלֹהִים
носился	Тифха 1	מְרַחֶפֶת
над-лицом вод	Силлук 0	עַל־פְּנֵי הַמָּיִם׃

Следует обратить внимание, что ранги акцентов далеко не обязательно коррелируют с шагами последовательной дихотомии. В соответствии с приведенными правилами такая корреляция имеет место, если деление ритмической единицы идет от конца к началу полустишия; ср.: Быт 2. 12а.

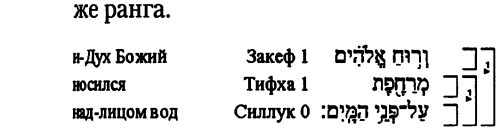
И-золото	Тевир 2	וְזָהָב
земли той	Тифха 1	הָאָרֶץ הַהִוא
хорошее	Атнах 0	טוֹב

Первая дихотомия отделяет группу подлежащего («и-золото земли той») от сказуемого («хорошее»); 2-я членит группу подлежащего на собственно подлежащее («золото») и определение к нему («земли той»).

В соответствии с общими принципами простановки акцентов ди-

хотомия 1-го шага маркируется акцентом 1-го ранга, а дихотомия 2-го шага — акцентом 2-го ранга.

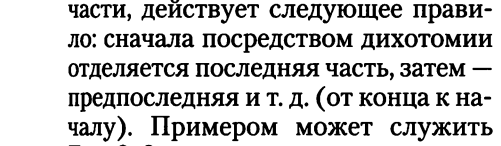
Иная картина наблюдается, если членение ритмической единицы идет от начала к концу полустишия. Так, в Быт 1. 2b обе дихотомии будут маркированы акцентами одного и того же ранга.



Этот пример демонстрирует важное правило: если имеет место серия дихотомий, маркированных акцентами одного и того же ранга, то чем ближе та или иная дихотомия к началу стиха, тем она «главнее» (т. е. относится к более раннему шагу дихотомии). Это, однако, не какое-то отдельное правило, а всего лишь логическое следствие из принципа последовательной дихотомии, как он был сформулирован выше.

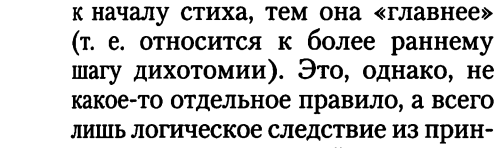
4. Масоретская акцентуация как аппарат синтаксического анализа текста представляет собой уникальный для средних веков вид анализа текста. Но его принципы не всегда совпадают с принятыми в европ. грамматиках. Иногда (как в примерах выше) синтаксические единицы естественным образом делятся надвое. Но нередко естественная разбивка синтаксической единицы подразумевает деление на большее количество частей: напр., предложение может включать группу сказуемого, группу подлежащего и неск. дополнений. (Нельзя, впрочем, не отметить, что поразительным аналогом масоретским представлениям о языке, насколько их можно реконструировать, является «грамматика непосредственных составляющих» Хомского, также основанная на принципе «последовательной дихотомии».)

В случае, когда синтаксическая единица МТ делится на 3 или более части, действует следующее правило: сначала посредством дихотомии отделяется последняя часть, затем — предпоследняя и т. д. (от конца к началу). Примером может служить Быт 2. 8a.



Первая дихотомия вычленяет последний член (обстоятельство), 2-я — предпоследний член (прямое дополнение), 3-я — подлежащее. Можно назвать эти дихотомии однородными, поскольку с т. зр. синтаксиса все они выполняют одну и ту же функцию: делят предложение на члены, его составляющие. В соответствии с основными правилами масоретской акцентуации однородные дихотомии маркируются своего рода «нисходящей лесенкой» акцентов: сначала акцент 3-го ранга, затем 2-го и 1-го. Такая картина «нисходящей лесенки» наблюдается, когда мы сталкиваемся с однородными дихотомиями.

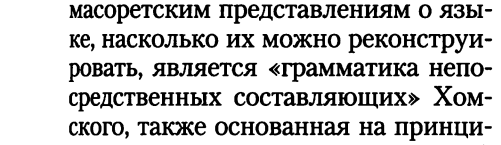
Аналогичным образом трактуется, напр., последовательность 4 предложений в Быт 27. 4a.



Первая дихотомия отделяет от серии из 4 предложений последнее предложение, вторая — предпоследнее, третье — 3-е от конца.

Сравнение этих 2 примеров показывает, что на акцентуацию влияет не характер синтаксических связей между словами, но только иерархия дихотомий. Разделение полустишия на 4 предложения и предложения на 4 члена оформляется практически одинаково (акцент «гаршаим» можно считать муз. вариантом акцента «гереш»).

Масоретская нотация не позволяет понять, где имеют место «однородные» дихотомии, а где нет. Это можно продемонстрировать, сравнивая уже приведенные примеры с Быт 26. 11b.



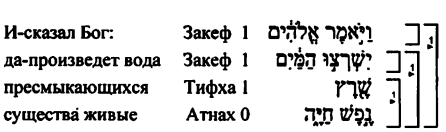
Первая дихотомия членит полустишие на придаточное предложение и главное. Остальные дихотомии делят придаточное предложение на члены предложения.

Деление ритмических единиц обычно соответствует синтаксической структуре текста. Однако следует учитывать некоторые особенности того, как в масоретской акцентуации отражается синтаксическая структура текста.

(1) Предлоги и союзы обычно сливаются с последующим словом в элементарную ритмическую единицу (очень часто — вообще в одно фонетическое слово, что на письме отражается значком «маккеф»). Это происходит, в частности, и тогда, когда с т. зр. синтаксиса предлог или союз относится не к одному только следующему за ним слову, но ко всей (подчас достаточно длинной) синтаксической единице.

(2) Глагольные формы, согласно масоретской акцентуации, обычно сливаются с последующим словом в одну элементарную ритмическую единицу (изредка — в одно фонетическое слово) — «предикативное ядро» предложения.

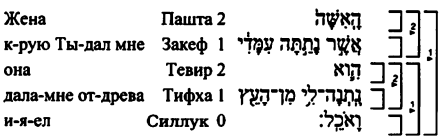
На примере Быт 1. 20a можно видеть это правило в действии дважды: в 1-й и во 2-й строках приведенной ниже таблицы.



Главная дихотомия делит полустишие на вводные слова («И-сказал Бог») и прямую речь Бога (фразу «да-произведет вода пресмыкающихся существа живые»). На следующем шаге эта фраза членится на «предикативное ядро» (сказуемое + подлежащее) и дополнение. Дополнение в свою очередь членится на вершину именной группы («пресмыкающихся») и приложение («существа живые»). Предикативное ядро образует элементарную (далее нечленимую) ритмическую единицу.

(3) Предложения, состоящие из 2 фонетических слов, как правило, трактуются как элементарная (т. е. далее неделимая) ритмическая группа.

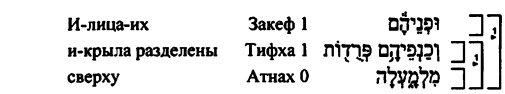
(4) В нек-рых случаях один из членов предложения «обособляется», как бы отделяясь от предложения. Чаще всего это происходит с именными группами в синтаксической роли casus pendens (т. н. висячий падеж — именная группа, подвергшаяся топикализации) и др. членами предложения, к-рые вынесены в препозицию по отношению к глагольному сказуемому. Примером может служить Быт 3. 12b.



Главная дихотомия отделяет именную группу в casus pendens («Жена, которую Ты мне дал») от остатка полустишия. На следующем шаге из

этой именной группы вычленяется придаточное определительное («которую Ты мне дал»). Остаток полустишия делится на 2 сочиненных предложения («она дала мне от древа», «и я ел»). Последний шаг последовательной дихотомии вычленяет в 1-м из этих 2 предложений подлежащее, находящееся в препозиции к глагольному сказуемому.

5. Акцентуация и библейская экзегеза. В ряде случаев, когда еврейский текст может быть понят по-разному, акцентуация показывает, как именно интерпретировали его масореты. Примером может служить Иез 1. 11а.



Это место описывает херувимов, какими видел их прор. Иезекииль при явлении ему Бога. Первая дихотомия разбивает полустишие на 2 по сути назывных предложения: одно — о лицах («И лица у них»), другое — о крыльях («И крылья у них разделены сверху»). Т. о., «разделенность» касается лишь крыльев. Без учета акцентуации возможны др. интерпретации, напр. та, что отражена в синодальном переводе: «И лица их и крылья их сверху были разделены» («разделенность» в такой интерпретации касается и лиц и крыльев). Именно на масоретскую акцентуацию ссылаются в своих комментариях к этому месту средневековые еврейские ученые Раши и Радак (*Yeivin.* 1980. P. 220).

Масора в узком смысле слова. **I.** Малая масора пишется слева или справа от столбца с библейским текстом. Слово (или неск. слов), к которому относится то или иное примечание «малой масоры», помечается в тиверидских рукописях и основанных на них печатных изданиях кружочком сверху. Главная задача примечаний малой масоры — отмечать те места библейского текста, где встречаются орфографические, грамматические или синтаксические редкие формы слов. Часто внимание масоретов привлекают случаи, когда то или иное слово пишется с использованием matres lectionis (полное написание) или, напротив, без matres lectionis (сокращенное написание).

Обычно примечания малой масоры начинаются со «статистической» пометы: לֵ (= לית — «нет», т. е. «больше не встречается»), בֵ (= «2 раза»), גִ (= «3 раза») и т. п. За такого рода «статистикой» часто следуют комментарии на арамейском языке с использованием большого числа аббревиатур. Типичное примечание малой масоры имеет такой, напр., вид (в переводе на русский, с раскрытием аббревиатур): «2 раза в Торе», «4 раза, 3 раза сокращенное написание, 1 раз полное написание», «в Торе всегда полное написание», «6 раз, в Екклезиасте всегда так», «3 раза в начале стиха», «2 раза, в остальных случаях полное написание». Иногда примечание содержит ссылку на авторитет: «Так у бен Ашера». Определить, какая именно особенность текста привлекла к себе внимание масорета, не всегда просто, это может быть не только полное или сокращенное написание, но и необычное употребление предлога, непривычное сочетание слов, нестандартные огласовка или акцентуация и т. п. Читатель должен догадаться. Напр., Числ 29. 33 сопровождается примечанием «2 стиха в Торе»: имеется в виду, что это один из 2 стихов в Торе, где все слова кончаются буквой ם — «мем».

Особняком среди примечаний «малой масоры» стоят примечания, обозначающие середину книги или корпуса книг, а также пометы «керé» и «севирин».

1) «Кере». В неск. сот мест устная традиция, как читать то или иное слово, вступает в противоречие с написанным. Эти места имеют примечания, к-рые предлагают читать вместо слова, написанного в тексте (в масоретской терминологии — כתיב — «кетив» — «написанное»), др. слово (в масоретской терминологии — קרי — «кере» — «читай»). При этом в самом тексте сохраняются буквы «кетив» (ведь консонантный текст не подлежит правке), а в примечании малой масоры (с пометой קְ = קרי) указываются буквы «кере». Огласовки «кетив» в рукописях не указываются (что логично, т. к. «кетив» хоть и пишется, но не предназначен для чтения), а огласовки «кере» выписываются в основном тексте при «кетив». Печатные издания следуют рукописной традиции.

Так, в 4 Царств (2 Цар) 20. 4 в тексте стоит הָעִיר (кружок указывает на то, что к данному слову есть примечание), а на полях среди примечаний малой масоры — קְ חצר. Это означает следующее: в консонантном тексте было написано העיר («город», предполагаемая огласовка הָעִיר не обозначена ни в тексте, ни на полях), но читать нужно חָצר («двор»; буквы этого слова выписаны в примечании «кере», а огласовка — в самом тексте при «кетив»).

В компьютерных изданиях библейского текста, получивших распространение в последнее время, часто «кетив» и «кере» пишутся, помеченные тем или иным образом, непосредственно друг за другом, прямо в тексте. При этом огласовка «кере» (в отличие от рукописной традиции) пишется при буквах «кере», а буквы «кетив» сопровождаются предполагаемой огласовкой (к-рая в рукописях никогда не отмечалась и реконструируется учеными-семитологами). Т. о., упомянутое выше место из 4 Царств (2 Цар) 20. 4 может выглядеть так: [חָצר] (הָעִיר).

Иногда расхождение между письменным текстом и традицией чтения возникало из-за того, что масореты заменяли неприличные слова эвфемизмами. По-видимому, они просто сверяли 2 рукописи и брали из одной текст, а из другой — чтение (см. обзор гипотез о происхождении «кере» в: *Tov.* 2012. P. 58–63).

Особые случаи «кере».

«Кере ве-ла кетив» («Читается, но не пишется»). Предлагается читать слово, отсутствующее в консонантном тексте. Буквы, составляющие это слово, пишутся в примечании «малой масоры» (с пометой קְ ולא כתִ), а огласовки — в тексте, сами по себе, без букв (напр., Суд 20. 13).

«Кетив ве-ла кере» («Пишется, но не читается»). Предлагается опустить слово, имеющееся в консонантном тексте. В этом случае оно не огласуется (ведь читать его не положено!), а в примечании говорится: כתִ ולא קְ (напр., 2 Цар (= 2 Сам) 13. 33).

«Постоянное кере». К этой категории относится неск. слов, у к-рых написание и произношение всегда расходятся. Наиболее известный случай — Имя Божие: в традиц. консонантном тексте оно пишется יהוה, а читается אֲדֹנָי. В случае «постоянного кере» примечания на полях отсутствуют, единственный признак рассогласования написанного и читаемого — огласовки «кере», проставленные вокруг букв «кетив»: יְהֹוָה.

Примечания типа «кере» — наиболее серьезное вмешательство масо-

ретов в дошедший до них консонантный текст. В связи с неоднократно звучавшими в иудеохристианской полемике обвинениями масоретов в антимессианской правке библейского текста уместно обратить внимание на то, что ни один из случаев правки «кере» не связан с мессианскими местами.

2) «Севирин». Выражением «севирин» («предполагают») (сокр. סבי׳) отмечаются в примечаниях малой масоры такие «предположения» о правке текста, которые могут показаться писцу разумными, но на самом деле должны быть отвергнуты. Напр., в МТ Иер 48. 45 об огне говорится, что он «вышел» (יצא, форма мужского рода, хотя по-еврейски «огонь» — женского рода). Примечание гласит: «3 места, в которых предполагают יצאה». Имеется в виду, что в 3 местах контекст, казалось бы, подсказывает יצאה — форму жен. рода; но, по мнению масоретов, эта подсказка ложная, и писец должен писать יצא.

3) Малая масора в издании BHS сильно переработана. Можно сказать, что Вель, отвечавший в этом издании за масору, выступил скорее не как издатель масоры Ленинградского кодекса, а как самостоятельный продолжатель древней масоретской традиции. В рукописях тиверiадской традиции «статистические» пометы малой масоры были, по мнению Веля, неполными. Напр., масоретская помета, указывающая, что та или иная особенность текста (скажем, нестандартное написание того или иного слова) встречается в Торе 10 раз и должна быть, по мнению Веля, повторена во всех 10 случаях. На самом же деле в 70% случаев (*Weil.* 1997. P. XV) пометы такого рода в Ленинградском кодексе не повторяются. Вель «восполнил» малую масору Ленинградского кодекса, увеличив т. о. ее объем фактически втрое. Кроме того, он стандартизировал использующиеся в малой масоре аббревиатуры и с помощью специального подстраничного аппарата BHS связал пометы малой масоры с изданной им отдельно большой масорой.

4) Малая масора в издании BHQ в отличие от BHS практически точно воспроизводит малую масору Ленинградского кодекса.

II. Большая масора. Статистические данные и указания малой масоры были возможны только благодаря существованию специальных списков, в к-рых указывались все места, где в Библии такое-то слово представлено полным (или, напротив, сокращенным) написанием, где встречалась заслуживающая внимания комбинация слов, где была нестандартная акцентуация и т. п. Такие списки предшествовали появлению малой масоры и, возможно, первоначально составлялись и переписывались независимо от собственно библейских рукописей. В кодексах тиверiадской традиции эти списки, называемые «большая масора», пишутся на верхнем и нижнем полях кодекса, на той же странице, что и основанная на них малая масора. Поскольку грамматические явления, отмечаемые в списках большой масоры повторяются в разных местах Библии, сами списки большой масоры в рукописях также нередко повторяются.

Ввиду того что нумерация стихов в рукописях отсутствует, библейские места в списках большой масоры указываются не номером стиха, а цитатой длиной в неск. слов. Т. о., для того, чтобы пользоваться этими списками, масореты должны были наизусть знать всю Библию и уметь по короткой цитате находить соответствующее место в тексте.

Во Второй раввинской Библии объем большой масоры меньше, чем в рукописях, т. к. значительная часть списков перенесена в концевую масору.

При издании BHS все списки большой масоры были вынесены Велем в отдельный том (*Weil.* 1971), отредактированы, пронумерованы и снабжены принятыми отсылками к соответствующим местам библейских книг. Связь между примечаниями малой масоры на полях BHS и вынесенными в отдельный том списками большой масоры осуществляется в BHS посредством специальных подстраничных примечаний.

BHQ воспроизводит большую масору Ленинградского кодекса — как с верхнего, так и с нижнего поля рукописной страницы — на нижнем поле соответствующей страницы издания. В отличие от BHS масора в BHQ воспроизводится без изменений и редактуры, согласно задаче издания — дать дипломатическое воспроизведение Ленинградского кодекса.

III. Колофоны библейских книг. Подсчет числа букв, слов и стихов. Обычно в кодексах тиверiадской традиции после каждой библейской книги пишется специальный фигурный колофон, указывающий, сколько в ней стихов. После Второзакония также перечислено, сколько стихов, слов и букв содержится во всей Торе, после корпуса пророческих книг — количество стихов в этом корпусе, в конце кодекса — число стихов в корпусе Писаний и во всем Танахе. Иногда в этих колофонах также отмечено, какой стих является серединой книги. BHS воспроизводит колофоны книг Ленинградского кодекса, иногда с дополнениями Веля. BHQ воспроизводит колофоны Ленинградского кодекса без опущений и добавлений.

Древнейшее сообщение о подсчетах такого рода содержится еще в Вавилонском Талмуде (Киддушин. 30a): «Вот почему древние назывались книжниками (евр. «соферим») — потому что они были считающими (евр. «соферим») все буквы в Торе, и они говорили: «вав» слова «гахон» («брюхо» — Лев 11. 42) — половина букв в Торе; «дарош дараш» («искал-искал» — Лев 10. 16) — половина слов; «вехитгаллах» («пусть будет побрит» — Лев 13. 33) — половина стихов; «разоряет ее вепрь из леса» (Пс 80. 14) — «айн» в слове «йаар» («лес») — половина Псалтири; «Он, Милостивый, прощал грех» (Пс 78. 38) — половина стихов... 5888 стихов в Торе; в Псалмах на 8 больше; в Хрониках (Паралипоменон) на 8 меньше».

На самом деле статистика, приведенная в этом отрывке Талмуда (в т. ч. указание срединных стихов, слов и букв Торы), не соответствует действительности (*Freedman.* 1992. P. 297–318). Каковы бы ни были причины этого несоответствия (возможные объяснения см. в: Ibidem), гипотезу о том, что у мудрецов Талмуда был иной текст, отличный от нашего, следует исключить. Ближе к действительности подсчеты тиверiадских масоретов, содержащиеся в колофонах и в отдельных списках, которые приводятся в конце кодексов, но и они далеко не всегда совпадают с результатами, полученными при компьютерной обработке МТ. Так, общее число стихов в Торе, согласно колофону Торы в Ленинградском кодексе,— 5845, слов — 79 856, букв — 400 945. Однако, согласно подсчетам Д. Н. Фридмана, Д. Форбса и Ф. Андерсена, Тора в Ленинградском кодексе содержит

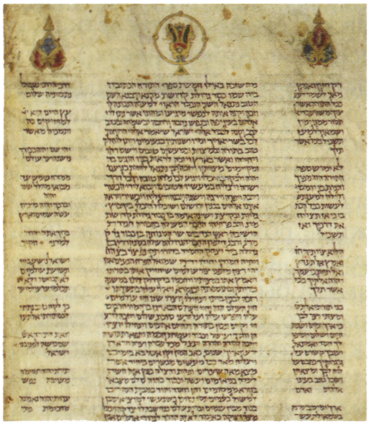
5853 стихов, 79 983 слов, 304 849 букв (Ibidem).

Ученые прошлого нередко рассматривали статистику такого рода, приведенную в Талмуде и масоретских списках, как свидетельство особого внимания масоретов к каждой букве текста и строгого контроля за процедурой копирования. Однако указанные расхождения ясно показывают, что, какова бы ни была функция этих подсчетов, они не служили и не могли служить для контроля за копированием библейского текста.

В ряде кодексов, в т. ч. в Ленинградском, специальные пометы, украшенные орнаментом, отмечают среднюю букву Торы, среднее слово Торы и средний стих Торы. При этом средняя буква и среднее слово указаны согласно Талмуду (т. е. ошибочно). Средний стих, напротив, указан согласно подсчетам самих масоретов.

IV. Концевая масора. После Торы, после корпуса пророческих книг, а также в конце всего Танаха в кодексах тиверiадской традиции обычно даются дополнительные материалы, напр. оглавления библейских книг, дополнительные масоретские списки и правила. В совр. научных изданиях евр. Библии эти материалы не воспроизводятся.

В строгом смысле слова концевой масорой в гебраистике принято называть масоретские материалы, приведенные в конце Второй раввинской



Концевая масора из Библии. 1087–1089 гг. (?) (РНБ. Собр. Фирковича 1. Евр. I. Библ. 111. Л. 1 об.)

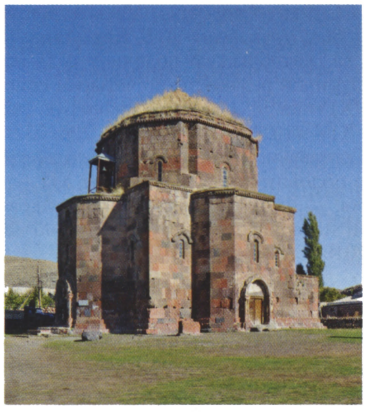
Библии; они намного обширнее, чем в рукописной традиции, т. к. Яаков бен Хаим перенес в эту концевую масору значительную часть списков, к-рые в рукописях входят в состав большой масоры.

Лит.: *Bohl S.* Scrutinium sensus Scripturae Sacrae ex accentibus. Rostochii, 1636; *Florinus C.* Doctrina de accentuatione divina. Sulzbach, 1667; *Baer S. I.* Torat Emet. Rödelheim, 1852; *idem.* Tiqqun ha-Sofer weha-Qore. Rödelheim, 1852; *idem.* De primarum vocabulorum literarum dagessatione // Liber Proverbiorum / Ed. S. Baer, F. Delitzsch. Lipsiae, 1880. P. VII–XV (англ. пер.: The Dâghesh in Initial Letters // Hebraica. Chicago, 1885. Vol. 1. N 3. P. 142–152); *idem.* Die Metheg-Setzung // Archiv für wissenschaftliche Erforschung des AT. Halle, 1896. S. 55–67, 194–207; *Dérenbourg J.* Manuel du lecteur d'un auteur inconnu // J. Asiatique. Sér. 6. P., 1870. T. 16. P. 309–550; *Berliner A.* Die Massorah zum Targum Onkelos. Lpz., 1877; *Müller J., Hrsg.* Masechet Soferim, der talmudische Tractat der Schreiber. Lpz., 1878; *Baer S., Strack H. L., Hrsg.* Die Dikduke ha-teʿamim des Ahron ben Moscheh ben Ascher. Lpz., 1879. Jerus., 1970²; *Wickes W.* Ta'ame Emet: A Treatise on the Accentuation of the Three So-Called Poetical Books of the OT, Psalms, Proverbs and Job. Oxf., 1881; *idem.* Ta'ame 21 Sefarim: A Treatise on the Accentuation of the 21 So-Called Prose Books of the OT. Oxf., 1887; *idem.* Two Treatises on the Accentuation of the OT. N. Y., 1970ʳ; *Neubauer A.* Petite grammaire hébraïque provenant de Yemen. Lpz., 1891; *Ackermann A.* Das hermeneutische Element der biblischen Accentuation. B., 1893; *Japhet I. M.* Die Accente der heiligen Schrift. Fr./M., 1896; *Adler E. N., ed.* An Eleventh Century Introduction to the Hebrew Bible. Oxf., 1897; *Blau L.* Studien zum althebräischen Buchwesen. Strassburg, 1902; *Gesenius W.* Hebräische Grammatik / Hrsg. E. Kautzsch. Lpz., 1909²⁸; *idem.* Hebrew Grammar / Ed. A. E. Cowley. Oxf., 1910²; *Bergsträsser G.* Hebräische Grammatik. Lpz., 1918–1929. 2 Tl. Hildesheim, 1962²; *Albrecht K.* Die sogenannten Sonderbarkeiten des masoretischen Textes // ZAW. 1921. Bd. 39. S. 160–169; *Spanier A.* Die massoretischen Akzente: Eine Darlegung ihres Systems nebst Beiträgen zum Verständnis ihrer Entwicklung. B., 1927; *Kahle P.* Masoreten des Westens. Stuttg., 1927–1930. 2 Bde; *idem.* The Cairo Geniza. L., 1947. Oxf., 1959²; *Levy K.* Zur masoretischen Grammatik. Stuttg., 1936; *Orlinsky H. M.* Problems of Kethib–Qere // JAOS. 1940. Vol. 60. P. 30–45; *idem.* The Origin of the Kethib–Qere System: a New Approach // VTS. 1960. Vol. 7. P. 184–192; *Hartom A. S.* Klale ha-Meteg bi-Ktab ha-Yad shel Moshe Ben-Asher // Proc. of the [Iˢᵗ] World Congress for Jewish Studies, 1947. Jerus., 1952. P. 190–194 (на евр. яз.); *Albright W. F.* New Light on Early Recensions of the Hebrew Bible // BASOR. 1955. Vol. 140. P. 27–33; *Ben-David A.* Al Ma Nihlequ Ben-Asher u-Ben Naphtali // Tarbiz. Jerus., 1957. Vol. 26. P. 384–409 (на евр. яз.); *Ben-Hayyim Z.* Masorah we-Masoret // Leshonenu. Jerus., 1957. Vol. 21. P. 283–292 (на евр. яз.); *Breuer M.* Pisuq Teamim she-ba-Miqrah. Jerus., 1957 (на евр. яз.); *idem.* The Aleppo Codex and the Accepted Text of the Bible. Jerus., 1976 (на евр. яз.); *Ben-Zvi I.* The Codex of Ben Asher // Textus. Jerus., 1960. Vol. 1. P. 1–16; *Goshen-Gottstein M. H.* The Authenticity of the Aleppo Codex // Ibid. P. 17–58; *idem.* The Rise of the Tiberian Bible Text // Biblical and Other Studues / Ed. A. Altmann. Camb. (Mass.), 1963. P. 79–122; *idem., ed.* The Aleppo Codex. Jerus., 1976. Vol. 1; *Loewinger D. S.* The Aleppo Codex and the Ben Asher Tradition // Textus. 1960. Vol. 1. P. 59–111; *idem.* Pentateuch, Prophets and Hagiographa: Codex Leningrad B19A. Jerus., 1970–1971. 3 vol. (на евр. яз.); *Lipschuetz L.* Mishael ben Uzziel's Treatise on the Differences between Ben Asher and Ben Naphtali // Textus. 1962. Vol. 2. P. 1–58 (на евр. яз.); *idem.* Kitâb al-Khilaf, the Book of the Hillufim // Ibid. 1964. Vol. 4. P. 1–29; *Cross F. M.* The History of the Biblical Text in the Light of Discoveries in the Judaean Desert // HarvTR. 1964. Vol. 57. N 4. P. 281–299; *Revell E. J.* Hebrew Texts with Palestinian Vocalization. Toronto, 1970; *idem.* The Oldest Evidence for the Hebrew Accent System // BJRL. 1971. Vol. 54. P. 214–222; *idem.* Biblical Texts with Palestinian Pointing and their Accents. Missoula, 1977; *idem.* Pausal Forms in Biblical Hebrew // JSS. 1980. Vol. 25. N 2. P. 165–179; *Birnbaum S. A.* The Hebrew Scripts. Leiden, 1971. Pt. 1; *Weil G.* Massorah Gedolah juxta codicem Leningradensem B 19a. R., 1971; *idem.* Praefaciones Anglica II // BHS. 1997⁵. P. XIV–XIX; *Freedman D. B., Cohen M. B.* The Masoretes as Exegetes: Selected Examples // Masoretic Studies. Atlanta, 1974. Vol. 1. P. 35–46; *Díaz Esteban F.* Sefer 'Oklah wə-'Oklah. Madrid, 1975; *Díaz Merino L.* La biblia babilónica. Madrid, 1975; *Beit-Arié M.* Hebrew Codicology. P., 1976; *Ben-Yashar M.* The Division into «Sedarim» in the Prophets and Writings: Diss. Ramat Gan, 1976; *Yeivin I.* Introduction to the Tiberian Masorah / Transl., Ed. E. J. Revell. Missoula, 1980. (Masoretic Studies; 5); *Freedman D. N., Forbes A. D., Andersen F. I.* Studies in Hebrew and Aramaic Orthography. Winona Lake, 1992; *Tov E.* Textual Criticism of the Hebrew Bible. Minneapolis, 1992, 2012³; *idem.* The Socio-Religious Background of the Paleo-Hebrew Biblical Texts Found at Qumran // Geschichte—Tradition—Reflexion: FS. f. M. Hengel zum 70. Geburtstag / Ed. H. Cancik e. a. Tüb., 1996. Bd. 1. S. 353–374; *idem.* The Significance of the Texts from the Judean Desert for the History of the Text of the Hebrew Bible: A New Synthesis // Qumran between the Old and New Testaments / Ed. F. H. Cryer, T. L. Thompson. Sheffield, 1998. P. 277–309; *idem.* The Text of Isaiah at Qumran // *Idem.* Hebrew Bible, Greek Bible, and Qumran: Collected Essays. 2008. P. 42–56; *idem.* Textual Criticism of the Hebrew Bible, Qumran, Septuagint: Collected Essays. Leiden etc., 2015; *Seleznev M.* Syntactic Parsing behind the Masoretic Accentuation // Babel und Bibel. Winona Lake, 2006. Vol. 3. P. 353–370; *Dotan A.* Masorah // EncJud. 2007. Vol. 13. P. 603–656.

М. Г. Селезнёв

МАСТАРА́ (Маздара), древнее сел. обл. Арагацотн (Армения), к северу от Талина, на юге исторической обл. Ширак пров. Айрарат Великой Армении; до VIII в. принадлежало роду Гнуни, было епископским центром с купольным храмом VII в. Храм М. именуется в строительных надписях Католике, вероятно, в литературе известен с более поздним посвящением — во имя св. Ованнеса (Иоанна Крестителя), что соотносится с древней легендой, объясняющей происхождение названия селения от «Масн-тарай», т. е. от принесенной сюда частицы мощей св. Иоанна Крестителя. Храм имеет 5 лапидарных надписей, 4 являются строительными, 2 из них состав-

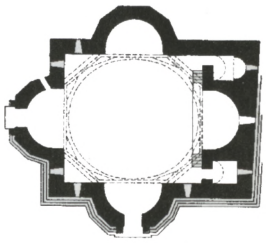
лены от имени мон. Григораса: в 1-й церковь названа Католике («Это Католике — невеста Креста, знамения, короной увенчана, имеет жениха [в лице] Христа... апостолов, пророков, мучеников: добродетельна для Маздары и спаси Григораса»); во 2-й — домом Славы. В др. надписях упомянуты кн. Анастас Гнуни и еп. Гнуниев Теодорос — участник Двинского Собора 645 г. На южной стене храма имеется греч. надпись, упоминающая некоего Пероза, отождествление к-рого с сасанидским шахиншахом Ирана Перозом породило версию о строительстве церкви в кон. V в. Стилистика рельефов с изображением херувимов на перемычках дверей в пастофории близка к этому времени, но сами перемычки являются сполиями, принадлежавшими др. раннехрист. церкви. Строительство храма М., заложенного в 20-х гг. VII в. как тетраконх с крестово-купольной основой на 4 столбах (ср. близкую по структуре ц. св. Теодороса в Багаране, 624–631; архаичная версия — собор Эчмиадзин), было прервано и возобновлено в 40-х гг. VII в. с 4-го ряда кладки; к этому времени и относятся строительные надписи. Композиция храма сохранила изначальную тетраконховую основу с широким выявленным снаружи квадратом, к-рый был перекрыт огромным куполом (диаметр 12 м). В основании купола проходит кольцо из пристенных арок на кронштейнах и 2 рядов конических тромпов. Еще один ряд тромпов завершает высокий, прорезанный окнами барабан. Достаточно низкое положение купола в сочетании с относительно узкими экседрами делает эту архитектурную форму абсолютно доминирующей в пространстве храма. Ее дополняют 12 рельефных лучей, исходящих от кольца в зените и направленных к розеткам в основании полусферы. Снаружи композиция полностью соответствует внутренней структуре сооружения. Внешний облик храма привлекает красотой ритма рубленых форм, смягченной игрой светотени на их плоскостях. В скупом декоре, ограниченном строгими по рисунку карнизами и оконными бровками, выделяется декоративная композиция над окном зап. экседры: его широкая бровка украшена 2 рядами «ложечек», а высокое поле со строительной надписью над ней обрамлено орнаментированным архивольтом на

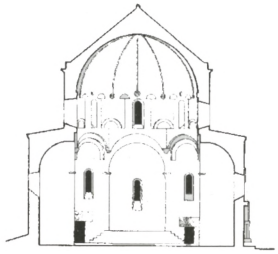


Храм Мастара (Католике)

колоннах; над аркой — ниша, вероятно содержавшая реликвию.

Храм М., один из крупных в Армении, приобрел известность со времени публикации монографии Й. Стржиговского, в которой этому типу тетраконха придано особое значение в развитии христ. центрально-купольных храмов, происходящих, по мнению ученого, от иран. купольного квадрата. Версия о датировке памятника V в. подтвержда-





План и разрез храма

дала теорию Стржиговского, в которой армянской архитектуре отводилась ведущая роль в распространении купольных композиций. Несмотря на современную датировку VII в., этот храм по-прежнему признаётся родоначальником данного типа тетраконхов (наиболее ранние — собор в Артике, посл. треть VII в.; собор св. Апостолов в Карсе, 30-е гг. X в., и др.), а вопрос о его возможной роли в создании средневизант. крестово-октагональных храмов сохраняет свою актуальность.

Лит.: *Шаххатунянц О.* Описание Эчмиадзинского собора и 5 гаваров Айрарата. Эчмиадзин, 1842. Т. 1–2. С. 46–47 (на арм. яз.); *Strzygowski J. e. a.* Die Baukunst der Armenier und Europa. W., 1918. Bd. 2. S. 44–46, 74–76; *Токарский Н. М.* Архитектура Армении IV–XIV вв. Ер., 1961. С. 115–116, 118–121; *Thierry J. M.* La Cathédrale des Saints-Apôtres de Kars (930–943). Louvain, 1978. P. 13–14; *Казарян А. Ю.* Храм VII в. в Мастаре и его место в зодчестве Закавказья и Византии // ДРИ. СПб., 1999. [Вып.:] Византия и Др. Русь: К 100-летию А. Н. Грабара (1896–1990). С. 115–133; *он же.* Церковная архитектура стран Закавказья VII в.: формирование и развитие традиции. М., 2013. Т. 2. С. 47–50, 199–225; *Donabédian P.* L'âge d'or de l'architecture arménienne VIIe siècle. Marseille, 2008. P. 154–157. Fig. 282–289.

А. Ю. Казарян

МАСТРИ́ДИЯ († не позднее нач. VII в.), прп. (пам. 24 нояб.). В кон. XII в. 2 связанных между собой рассказа из «Луга духовного» Иоанна Москва были включены в состав учительного раздела древнерус. Пролога: одна история (под 24 нояб.) встречается только в пространной редакции, вторая (под 7 февр.) — в краткой и пространной редакциях. В древнерусском переводе действующим лицом обоих рассказов является некая М., тогда как в тексте Иоанна Москва подвижница не названа по имени. Л. В. Прокопенко предположила, что составитель учительного раздела Пролога принял за имя собственное греч. слово μονάστρια (монашка), которое в обоих случаях использует Иоанн Мосх (*Прокопенко*. 2010. С. 231). При этом в Синайском патерике (старослав. перевод «Луга духовного») и в «Лимонисе» (древнерус. переработка Синайского патерика 2-й пол. XI в.) фигурирует «манастрия» (Синайский патерик. М., 1967. С. 114–116; РГБ. Троиц. № 37. Л. 204 об.– 205, нач. XV в.) или «монострия» (Синайский патерик. М., 1967. С. 284–286).

В 60-й гл. «Луга духовного» повествуется о том, как в Александрии одна благочестивая девица вела монашеский образ жизни, уединившись в своем доме и проводя время в заботе о душе, в посте, молитве и бдении. Кроме того, она подавала много милостыни. Враг рода человеческого, чтобы помешать ее богоугодным делам, сделал так, что в нее страстно влюбился один юноша. Он поджидал святую за дверью, следовал за ней, когда та шла в храм, иногда приближался и смущал ее любовными речами. Однажды дева позвала к себе юношу и спросила, чем же она так привлекает его. Юноша ответил, что был очарован ее глазами. Та тотчас же взяла челнок, которым ткала, и выколола себе очи. Юноша ужаснулся, а затем, поняв, что св. дева совершила это ради

его спасения от соблазна, раскаялся и удалился в скит, где стал строгим подвижником. Девица же окончила свое житие, работая во имя Господа (*Ioan. Mosch.* Prat. spirit. 60 // PG. 87. Col. 2912–2913 (рус. пер.: *Иоанн Мосх.* Луг духовный. С. 76–77)). В русской агиографической традиции героиня этой истории, получившая имя Мастридия, впоследствии была включена в состав святых. В ВМЧ под 24 нояб. рассказ о М. занимает 2-ю позицию, т. е. перемещен в житийный раздел (ВМЧ. Нояб. Дни 23–25. Стб. 3263–2364). Статус М. как святой РПЦ был закреплен краткой житийной заметкой о ней в Четьих-Минеях свт. Димитрия Ростовского (*Димитрий Ростовский, свт.* Книга житий святых. К., 1764. Кн. 1. Л. 463 об.) и проложным рассказом в «Житиях святых, на русском языке изложенных по руководству Четьих Миней свт. Димитрия Ростовского» (ЖСв. Нояб. С. 698–699).

В 179-й гл. «Луга духовного» сообщается о другой подвижнице, монахине-деве из Иерусалима, которая так же, как и первая, за свое усердие и благочестие стала жертвой вражеских происков. Дева, чтобы избежать встреч с влюбленным в нее молодым человеком, положила в корзину немного размоченных бобов и удалилась в пустыню. Она провела там в уединении 17 лет, только авва Иоанн смог увидеть отшельницу (*Ioan. Mosch.* Prat. spirit. 179 // PG. 87. Col. 3049 (рус. пер.: *Иоанн Мосх.* Луг духовный. С. 212–213)). Обе истории объединяют решительные поступки монахинь, не желавших стать соблазном для ближнего, но архиеп. Сергий (Спасский) справедливо считает, что речь идет о разных персонажах. Рассказ о 2-й подвижнице не трансформировался в Житие, хотя и был внесен под 7 февр. в ВМЧ в числе слов и поучений (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 451 (1-я паг.)). Архиеп. Филарет (Гумилевский) включил сведения о ней в «Жития святых подвижниц Восточной Церкви» (*Филарет (Гумилевский).* Жития подвижниц. С. 122–129). Современные исследователи видят в рассказе об иерусалимской монахине сходство с историей прп. *Марии Египетской.* Единственный памятник, где она представлена как святая,– Филимоновский иконописный подлинник сводной редакции XVIII в.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 37, 364; *Прокопенко Л. В.* Источники Пролога за сентябрьскую половину года (кр. и пространной редакций) по четырем спискам XII–XIV вв. // Словарь древнерус. языка (XI–XIV вв.). М., 2008. Т. 8. С. 728, 752; *она же.* Состав и источники Пролога за сентябрьскую половину года по спискам XII — нач. XV вв. // Лингвистическое источниковедение и история русского языка: 2006–2009. М., 2010. С. 231, 292.

Л. В. Прокопенко

МАСУ́ДИ [Абу-ль-Хасан Али ибн аль-Хусейн аль-Масуди; араб. المسعودي] (90-е гг. IX в., Багдад – сент. 956, Фустат (ныне Каир)), арабо-мусульманский литератор, историк и географ. Принадлежал к знатному арабскому роду, происходившему от Абдаллаха ибн Масуда, сподвижника *Мухаммада.* Родившись в *Багдаде,* столице халифата *Аббасидов,* М. много путешествовал: побывал в Иране, Индии, Вост. Африке, Аравии, на юго-зап. побережье Каспия, в Армении, Сирии, Египте, Палестине, а также в Юж. Ираке, где общался с путешественниками и паломниками, знатоками Аравийского и Красного морей. М. собирал сведения о географии, об истории, образе жизни и о верованиях как тех народов, на территории которых он оказался, так и окружающих и более отдаленных. Эти сведения нашли отражение в его соч. «Золотые копи (букв.— луга) и залежи (россыпи) самоцветов» (*Murūǧ aḏ-ḏahab wa-ma'ādin al-ǧawhar;* др. пер.: «Промывальни золота и рудники драгоценных камней»), которое ряд востоковедов (И. М. Фильштинский, Ш. Пелла) относили к жанру адаб, сочетающему в себе назидательный, просветительный и развлекательный элементы; по мнению других (Д. В. Микульский, В. А. Кузнецов), замыслом М. было изложение истории народов мира в беллетризованной форме. Последняя прижизненная «Книга предупреждения и пересмотра» (*At-tanbīh wa-l-išrāf;* др. пер.: «Книга указания и наблюдения»), во многом явившаяся сокращением проч. произведений, написана в иной, сугубо научной манере. Подлинность сохранившихся фрагментов соч. «Известия [о] времени» (*Aḫbār az-zamān*) ставится рядом ученых под сомнение. Другие труды М. (всего известны более 30 наименований) считаются утраченными, включая сочинения по философии, мусульманскому богословию и праву, в т. ч. посвященные генеалогии Алидов, легитимности 12 имамов, почитаемых *шиитами*-двунадесятниками, опровержению доктрины *хариджитов* и учения о метампсихозе. Очевидно, М. был прошиитски настроенным автором, при этом склонным к рациональному богословию, поэтому писатели-шииты считали его имамитом, а некоторые суннитские авторы – *мутазилитом.*

Обе сохранившиеся книги М. состоят из 2 частей. Первая часть представляет своего рода всемирную историю и содержит общие сведения о Земле, знаках зодиака, ветрах, землетрясениях, морях; попутно сообщаются данные о Египте, об Индии, о Китае; уделено внимание ветхозаветным сюжетам, истории вавилонян, персов, древних греков, римлян, византийцев; упомянуты правители «черных» (ас-судан), франков (аль-ифранджа), тюрок (ат-турк). М. рассказывает об ирано-визант. и о византийско-араб. войнах, завершая политическую историю Византии современной ему эпохой правления халифа аль-Мути (946–974) и визант. имп. Константина VII Багрянородного (913–959). Вторая часть отведена истории арабов и халифата. После рассуждений о хронологических системах разных народов мира (древних греков, римлян, сирийцев, египтян, израильтян, арабов, индусов) М. довольно подробно и традиционно для всей арабской исторической лит-ры повествует о происхождении родителей Мухаммада, о его семейной истории, о межплеменных распрях, об обращении Мухаммада и о его переселении в Медину. Далее М. переходит на летоисчисление по хиджре, доводя изложение истории, связанной с борьбой Мухаммада за единоверие, до его смерти в 11-м году, и продолжает повествование о событиях соответственно правлениям халифов — от Абу Бакра до аль-Мути.

Сочинения М. являются важным источником сведений о восточноевроп. народах — хазарах, аланах, буртасах, булгарах, русах. Хазары показаны как народ, живущий вблизи устья р. Итиль (Волга). Подданные хазар. государя исповедовали различные религии — ислам, язычество и иудаизм, к-рый приняли правители этой страны (хакан и его окружение), по свидетельству М., при халифе Харуне ар-Рашиде (786–809). Могущественное царство аланов со-

седствует с христианской страной ас-Сарир (Серир — влиятельное в IX–X вв. царство на территории *Дагестана*). О буртасах сообщается как о языческом народе, живущем рядом с хазарами, плавающем по притоку р. Итиль на челнах и добывающем ценную пушнину. Сведения М. о булгарах отражают неверные (по сути анахронические) представления об этнической карте Причерноморья: волжских булгар-мусульман и придунайских булгар-христиан он принимает за один и тот же народ, живущий вблизи Понта.

М. рассказал о нападении русов на побережье Каспийского м. в нач. X в. Он называл их многочисленным народом, среди которого выделялся «вид» аль-урдумана (ср. испан. lordomani — норманны),— они плавали с торговыми целями в Андалусию, Италию, К-поль, Хазарию. М. полагал, что русы плавают по Понту и живут на его берегах, поэтому называет его «морем русов». Писатель отметил также, что народ под названием «ар-рус» византийцы именовали «русийа», что означает «красные, рыжие»; нек-рые из русов в его время служили византийцам в сир. приграничных крепостях. Славян (ас-сакалиба) М. считал живущими «под созвездием Козерога», т. е. на севере; из них М. перечислил 11 «видов», среди которых встречаются неслав. этносы — немцы (аннамджин), саксы (ас-сасин) и венгры (баджгирд). Из др. имен идентифицированы дулебы, мораване, сербы, хорваты (чешские?); проч. наименования не имеют точных отождествлений, однако относятся, вероятнее всего, к зап. ветви славянства. М. отмечал, что среди славян были христиане, язычники-огнепоклонники (аль-маджус) и солнцепоклонники, и описал языческие храмы славян, строившиеся на горах.

М. уделяет пристальное внимание религиям народов. Он рассказывает о зороастрийцах, манихеях, хуррамитах и последователях иных дуалистических вероучений, которых арабо-мусульм. богословы именовали зиндиками. Особый интерес для М. представляют иудаизм и христианство. Он упоминает о переводах Торы на араб. язык. Повествуя о жизни Иисуса (Исы), М. излагает веру христиан в Его крещение, распятие и вознесение и приводит даты этих событий. М. также рассказывает об апостолах и о мучениках; фиксирует момент офиц. принятия христианства в Римской империи и связывает историю римских императоров со времени правления равноап. Константина I Великого, а впосл. и византийских государей с событиями в истории христианства; упоминает о первых 6 Вселенских Соборах и о сущности конфликтов на них, об участниках и осужденных, хотя его сведения не всегда точны. В этих вопросах он опирался на писавших по-арабски христиан: православных *Евтихия,* патриарха Александрийского (с к-рым М. встречался в Египте), и еп. *Агапия Манбиджского,* несторианского писца Якуба ибн Закарию, яковитского свящ. Абу Закарию Денху (с к-рым М. полемизировал в Багдаде и Тикрите), маронита Кайса. Мн. сведения о византийцах М. получил от воина и дипломата Абу Умайра ат-Тамими и от известного морского военачальника Льва Триполитанина, византийца, принявшего ислам и воевавшего на стороне мусульман. Пользовался М. и книгами мусульм. предшественников: Ибн Хордадбеха, Кудамы ибн Джафара, аль-Якуби, ад-Динавари, ат-Табари, несохранившейся книгой выкупленного у византийцев пленника Муслима аль-Джарми, писавшего о Византии и соседних странах.

Соч.: Kitāb at-tanbīh wa'l-ischrāf / Ed. M. J. de Goeje. Lugduni-Batavorum, 1894; Le Livre de l'Avertissement et de la Revision / Trad. B. Carra de Vaux. P., 1896; Les Prairies d'or / Éd., trad. C. Barbier de Meynard, [A.] Pavet de Courteille. P., 1861–1877, 1913–1930². 9 t.; Idem / Revue et corrigée par Ch. Pellat. Beyrouth, 1966–1974. Vol. 1–5 [араб. текст]; 1979. Vol. 6–7 [указ.]; P., 1962–1997. 5 vol. [франц. пер.]; The Meadows of Gold: The Abbasids / Ed., transl. P. Lunde, C. Stone. L., 1989; Bis zu Grenzen der Erde: Auszüge aus dem «Buch der Goldwäschen» / Hrsg. G. Rötter. Tüb., 1978; Золотые копи и россыпи самоцветов: История Аббасидской династии, 749–947 гг. / Сост., пер. с араб., примеч., коммент. и указ.: Д. В. Микульский. М., 2002.

Лит.: *Крачковский И. Ю.* Арабская геогр. литература // *Он же.* Избр. труды. М., 1957. Т. 4. С. 171–184; Al-Masudi: Millenary Commemoration Volume / Ed. S. Maqbul Ahmad, A. Rahman. Aligarh, 1960; *Бейлис В. М.* Ал-Мас'уди о русско-византийских отношениях в 50-х годах X в. // Международные связи России до XVII в. М., 1961. С. 21–31; *Sezgin F.* Geschichte des arabischen Schrifttums. Leiden, 1967. Bd. 1. S. 332–336; *Pellat Ch.* Mas'ūdī et l'imāmisme // Le Shi'isme imâmite. P., 1970. P. 69–90; *idem.* Al-Mas'ūdī // EI. 1991. Vol. 8. P. 784–789; *Khalidi T.* Islamic Historiography: The Histories of Mas'ūdī. Albany (N. Y.), 1975; *Shboul, Ahmad M. H.* Al-Masudi and his World: A Muslim Humanist and his Interest in non-Muslims. L., 1979; *Микульский Д. В.* Арабский Геродот. М., 1998; *он же.* Арабо-мусульманская культура в сочинении ал-Мас'уди «Золотые копи и россыпи самоцветов» («Мурудж аз-захаб ва ма'адин ал-джаухар»), X в. М., 2006; *Thomas D.* Al-Mas'ūdī // Christian-Muslim Relations: A Bibliogr. History / Ed. D. Thomas et al. Leiden; Boston, 2010. Vol. 2. P. 298–305.

Т. М. Калинина

МАТА́НИ (Цхракара) [груз. მატანი, ცხრაკარა, от ცხრა — девять, კარი — дверь], исторический монастырь (до XVII в.) Алавердской епархии Грузинской Православной Церкви, архитектурный комплекс, памятник культуры Грузии. Расположен в 3–4 км к западу от с. Матани (муниципалитет Ахмета, Кахети). М. включает в себя 3 церкви: кафоликон мон-ря, представляющий собой 3-нефную базилику (V в.), которая вследствие разновременных средневековых пристроек является сложным и многослойным архитектурным памятником; малую зальную церковь (7,9×5 м), расположенную в 7–8 м к северо-востоку от базилики; зальную церковь (XIV–XV вв.) в 4 м к западу от кафоликона. К югу от этой церкви сохранилось небольшое здание с обрушившимся сводом (3,7×3 м, стены ок. 2,4 м), почти квадратное в плане. Оно имело верхнее освещение и вход с юга. Возможно, это была монастырская б-ка. Комплекс обнесен низкой оградой неправильной формы из колотого камня, вход находится с востока. На окраине с. Матани расположена крепость XVIII в., построенная кахетинскими князьями Чолокашвили; сохранились дворец, башня, руины здания, зальная церковь (10,9×7,7 м) во имя Пресв. Богородицы, выстроенная из булыжника. В селе стоит ц. во имя свт. Николая (XVI в.) (Свод памятников. 2008. Т. 2. С. 116, 118–119). Реставрационные работы в М. проводились

Монастырь Матани

в 1984–1987 гг. и в 2005 г. (Гос. программа. 2005. С. 42).

Базилика (8,6×10 м, высота до 7 м) считается образцом груз. церковной архитектуры раннего периода; датируется на основе архитектурных данных. В VIII–IX вв. с юга и севера к ней были пристроены зальные церкви, с запада — притвор. Затем над сев. нефом было сооружено сводчатое помещение; в XVII в. надстроена колокольня; к юж. зальной церкви с востока был пристроен прямоугольный зал. Отдельное помещение пристроено к вост. стене среднего нефа базилики, которая выполнена из речного и мелкого битого камня; участки, важные с т. зр. конструкции, выполнены из туфа травертина (ширими). Церковь в плане прямоугольная. Средний неф узкий и короткий и по сравнению с боковыми нефами высокий, соединен с сев. нефом 2 арочными пролетами, от юж. нефа отделен стеной с проходом. На западе боковые нефы соединены друг с другом широким поперечным нефом, вследствие чего центральная часть оказывается окруженной 3-сторонней галереей. Аналогично устроена церковь V в. Дзвели-Шуамта (см. в ст. *Шуамта*); впоследствии этот мотив получил распространение в структуре 3-церковной базилики (*Беридзе*. 1974. С. 22). В отличие от интерьера, в экстерьере церкви четко виден базиликальный тип (*Он же*. 2014. Т. 1. С. 56). Интерьер освещен арочными окнами, прорезанными в вост. апсиде и на юж. стене. Под окном алтаря к стене пристроен прямоугольный престол. Кирпичная алтарная преграда относится к более позднему времени. В VIII–IX вв. была восстановлена часть продольных стен и свода. Арки и пилястры отделаны травертином. Зап. часть стен, свод над ними и сев. неф сохранились без изменений. Сев. неф базилики перекрыт цилиндрическим сводом. В его вост. стене находится прямоугольный жертвенник, вход в него ведет из нефа. Жертвенник перекрыт литым сводом пирамидальной формы и освещен узким вост. окном. В сев. стене нефа есть прямоугольная дверь, через к-рую базилика соединяется с сев. зальной церковью. В результате проведенного позднее ремонта юж. неф значительно изменен. Две широкие арки делят его на 3 части. В вост. части расположена апсида с отдельным алтарем и престолом. Широкая арка, к-рая соединяет эту часть нефа со средним нефом, прорезана позднее. Первоначально апсида была без окна. Существующее сейчас окно более позднего периода. По плану, средняя часть юж. нефа квадратная и перекрыта купольным сводом. Кладка полусферы купола выведена из травертина. На ней выложен равносторонний рельефный крест. Восточная и зап. части нефа перекрыты литыми сводами. У юж. нефа имеются 2 входа, соединяющие его с юж. зальной церковью. Зап. неф церкви шире боковых нефов и перекрыт литым сводом. Дверь, прорезанная в западной стене нефа, выходит в прямоугольный притвор (4×3,3 м), пристроенный к базилике с запада и имеющий входы с юга и запада. Притвор перекрыт крестообразным сводом, снаружи — 2-скатной крышей (Свод памятников. 2008. Т. 2. С. 116–117).

Алтарная преграда базилики расписана в кон. XV в. На ней сохранилась 5-строчная надпись на асомтаврули, в которой упоминается «дочь господина Гарсевана Анна, бывшая Анастасия» (*Барнавели*. 1961. С. 115–116). Считается, что надпись выполнил деятель 1-й пол. XVI в. сановник кахетинского царя Гарсеван Чолокашвили (КЦ. 1959. Т. 2. С. 351; *Беридзе*. 2014. Т. 2. С. 84).

Поклонение Жертве. Роспись алтарной части базилики. XVI в.

Роспись интерьера (алтарь и стены среднего нефа) выполнена в XVI в. Роспись алтаря разделена на 3 регистра: роспись верхнего (конха) не сохранилась, в среднем регистре изображена композиция «Тайная вечеря», в нижнем — композиция «Поклонение Жертве», где в чаше изображен Христос, к Которому с обеих сторон обращены отцы Церкви. Бóльшая часть росписи среднего нефа не сохранилась. На сев. стене фрагментарно читаются фигуры святых, один из к-рых облачен в красное одеяние с растительным орнаментом и в орарь. В средней части зап. стены сохранился фрагмент композиции «Успение Пресв. Богородицы», над входом помещено «Всевидящее Око Божие», рядом изображен прор. Давид в виде венценосного старца, который пишет пером на открытом свитке (текст и надпись на греч. языке). С юга от входа изображены 2 ктитора; жен. фигура сохранилась лучше: облаченная в белый головной убор, розовое одеяние и зеленую накидку, она держит в руке модель церкви (базилики), перекрытой черепицей красноватого цвета, с крестом, воздвигнутым на среднем нефе. На центральном участке стены, в сегменте неба, изображены руки Спасителя, благословляющего ктиторов. Две фигуры ктиторов сохранились также в зап. части юж. стены: одно изображение сильно повреждено и не читается, 2-е представляет собой фигуру маленького коленопреклоненного мальчика. Софиты арок, соединяющие средний неф с боковыми, украшены растительным орнаментом, состоящим из оранжевых и красных цветов на желтом фоне и белых цветов, вплетенных в светло-зеленые, коричневые и красные банты. Роспись выполнена очень искусным для своего времени мастером и тесно связана с художественной традицией эпохи Палеологов.

Южная пристройка — зальная церковь (6,9×3,6 м), выложена из битого камня, в кладку во время позднего ремонта вставлены квадратные кирпичи. Вход расположен с юга. С той же стороны находится полукруглая апсида с широким окном, с нишами с каждой стороны и пристроенным прямоугольным престолом. На зап. стенах и с вост. края юж. стены находятся прямоугольные окна. В интерьере частично сохранилась роспись XVI в. На своде выделяются нимб Спасителя и часть строения. На зап. стене помещены фигуры 2 ктиторов и поясное изображение Спасителя. Из надписи на асомтаврули, относящейся к фигуре стоящего мужчины на сев. стороне, сохранен фрагмент «асдан». На сев.

и юж. сторонах арки в 2 регистра размещены изображения 4 святых. В верхнем регистре, в медальонах, на фоне беловатых, желтых и красновато-коричневых концентрических кругов изображены 2 святые жены с крестами в руках. Роспись базилики и церкви, пристроенной с юга, вероятно, выполнена одновременно. Кирпичная алтарная преграда (более поздняя, чем пристройка) также расписана. На ней представлена композиция «Деисус и 12 апостолов». Слева от царских врат помещены изображения Пресв. Богородицы, ап. Петра (подписаны асомтаврули) и 2 апостолов, справа — поясные изображения 4 апостолов на темно-синем фоне. Роспись алтарной преграды отличается миниатюрными размерами фигур, что указывает на руку др. мастера.

Северная пристройка — зальная церковь (8,2×5,3 м), выстроена из битого камня, на внешних углах и на откосах входа использован обработанный травертин. Вход расположен с запада. С востока находится полукруглая апсида с одним окном и маленькими нишами с обеих сторон. В алтаре стоит каменный престол. Свод зала полукруглый. На зап. и сев. стенах имеется по окну, на юж. стене — широкая и высокая арка, в которую выходит сев. дверь базилики. Под полом церкви — 2 сводчатых помещения, отделенные друг от друга стеной. Лестница, ведущая в эти помещения, находится в зап. части зала.

Другие пристройки. Восьмигранная колокольня, выложенная из квадратного кирпича, возведена над помещением, обустроенным на крыше сев. нефа базилики. Сохранилась плохо. В вост. фасад среднего нефа базилики упирается прямоугольное сооружение (6,6×5,7 м): это нераздробленная сводчатая комната, с востока открытая аркой; отделана хорошо обработанным травертином. Свод и арка обрушены. С востока от юж. нефа базилики находятся руины квадратного зала (7,6×7,5), построенного из кирпича. Вход с юга, с востока он открыт 3 широкими и одной высокой стрельчатыми арками, опирающимися на два 8-гранных столба. Зал был перекрыт сводом.

Зальная церковь (7,3×5,2 м), расположенная к западу от базилики, облицована обработанными квадрами травертина, вход с запада. С востока — апсида алтаря с арочным окном. Такие же окна имеются и в вост. частях продольных стен. Алтарь отделен от остального пространства церкви преградой. Во 2-й пол. XVI в. церковь была расписана. Роспись алтаря представлена в 3 регистрах: верхний и средний отделены друг от друга орнаментальной полосой. Согласно фрагменту, сохранившемуся в верхнем регистре (в конхе), здесь была изображена Пресв. Богородица, восседающая на престоле, с Младенцем и архангелами Михаилом и Гавриилом. В среднем регистре помещена сцена «Причащение апостолов», разделенная окном на 2 части. Выделяются изображения Иисуса Христа и по 5 апостолов с каждой стороны. В нижнем регистре расположены 4 фигуры святителей. Опорные арки свода увенчаны растительным орнаментом, в к-рый вписаны поясные фигуры пророков. Между арками на своде находятся 2 больших медальона. В восточном изображен Спас Вседержитель с благословляющей десницей и с закрытым Евангелием в левой руке. Цикл из 12 праздников помещен на стенах церкви в 2 регистра. В верхнем регистре были изображены композиции «Благовещение Пресв. Богородицы», «Рождество Христово», «Сретение Господне», «Крещение Господне» и «Воскрешение Лазаря». Роспись среднего регистра сохранилась только на западной стене, здесь размещены сцены «Сошествие во ад» и «Вознесение Господне». Художник использовал вишневый, розовый, зеленый, охристый, белый и синий цвета. На алтарной преграде изображены Деисус и 12 апостолов.

Алтарная преграда в зальной церкви

Лит.: *Чубинашвили Г. Н.* Архитектура Кахетии. Тб., 1959. С. 48–55; *Барнавели Т.* Надписи на ист. памятниках Кахети: Сб. Тб., 1961 (на груз. яз.); *Бериdзе В.* Древнегрузинская архитектура. Тб., 1974 (на груз. яз.); *он же.* История груз. архитектуры. Тб., 2014. Т. 1. С. 56–57; Т. 2. С. 84 (на груз. яз.); Государственная программа культурного наследия Грузии, 2004–2005 гг. Тб., 2006 (на груз., англ. языках); Свод памятников истории и культуры Грузии / Сост.: А. Сакварелидзе. Тб., 2008. Т. 2: Ахметский, Душетский, Тианетский, Казбегский р-ны / Сост.: Т. Двали. С. 116–119 (на груз. яз.).

И. Долидзе

МАТВЕ́ЕВ Даниил (1687 (или 1688/89), Каргополь — 26.03.1776, Выголексинское общежительство), духовный наставник старообрядческого *Выголексинского общежительства,* писатель, иконописец. Из посадских людей Каргополя. Пришел в Выговскую пустынь в 1-е десятилетие XVIII в. (источники сообщают разные даты в пределах 1700-х гг.) вместе с братьями Иваном и Никитой, престарелой матерью и сестрой. Его духовным отцом был 1-й уставщик общежительства Петр Прокопьев. М. довольно быстро стал одним из ближайших помощников киновиарха Андрея Денисова (см. *Денисовы*) и вошел в число соборной братии. Потомственный иконописец, М. принял активное участие в написании икон для обустраивающегося общежительства (10-е гг. XVIII в.) и позже, при строительстве новых часовен и восстановлении после пожаров старых. Литературному мастерству обучался у А. Денисова. М. помнил устные предания о пострадавших в тех краях старообрядцах и помогал Семену Денисову при написании соответствующих глав «Винограда Российского» (1730–1733). В 1740 г. киновиарх С. Денисов перед смертью завещал, чтобы М. «ведал» духовными делами пустыни; эти обязанности сохранялись за ним на протяжении 35 лет, до самой смерти, при настоятелях Мануиле Петрове (1744–1759) и Никифоре Семёнове (1759–1775). М. принимал участие в переписке выговских настоятелей с уральским горнозаводчиком А. Н. Демидовым в нач. 40-х гг. XVIII в., когда общежительству особенно требовалось высокое покровительство; в 1741 г. он написал слово на день тезоименитства Демидова. М. был последним из учеников братьев Денисовых и прямым

их духовным наследником. Произнесенное Козмой Ивановым на похоронах М. надгробное слово являлось прощанием с прежним Выгом (опубл.: *Юхименко*. 2008. Т. 2. С. 108–113).

Иконописное наследие М., согласно письменным источникам, было весьма велико. Его современник писал в 1776 г.: «Вниди в храмы молитвенныя и узриши всюду, не точию во обоих общежительствах, но и в скитских собраниях, его святыми трудами украшены стены церьковныя украшением боголепным». Известна одна подписная икона М. 1711 г.— св. Андрея Стратилата, небесного покровителя 1-го киновиарха А. Денисова (ГРМ, опубл.: Образы и символы старой веры: Памятники старообрядческой культуры из собр. Русского музея. СПб., 2008. С. 24. № 3). В 30-х гг. XVIII в. М. создал сводную икону новой иконографии — «Образ всех российских чудотворцев», включавшую изображения 186 рус. святых, в т. ч. малоизвестных и местночтимых. Первая такая икона была помещена в местном ряду выговской Богоявленской часовни, симметрично ей располагалась икона «Образ всех святых» («Суббота всех святых»), что подчеркивало старообрядческие представления о целостности православного мира вплоть до сер. XVII в. В настоящее время известно 8 списков «Образа всех российских чудотворцев», происходящих исключительно из беспоповской среды (наиболее ранний из сохранившихся списков, кон. XVIII — нач. XIX в., ныне находится в Музее изобразительных искусств Республики Карелия). По свидетельству Павла *Любопытного,* работами М. являются также рисованные лубки «Изображение некоторых атрибутов обрядности и символики, принятых в официальной православной церкви» и «Семь смертных грехов» (*Дружинин*. 1912. С. 205. № 25, 26).

Лит. труды М. сохранились гораздо лучше, мн. сочинения дошли в автографах. Его перу принадлежат 60 сочинений различных жанров: поздравительные и надгробные слова (Даниилу Викулину, А. и С. Денисовым, М. Петрову), полемические сочинения (в защиту старых обрядов, о царском богомолье, против *федосеевцев*), многочисленные послания. В 40-х гг. XVIII в. от имени выговских пустынножителей М. писал приветственные послания имп. Елизавете Петровне (1742) и вел. кн. Петру Феодоровичу (1744).

Каргополец по происхождению, М. способствовал сохранению памяти о каргопольских святых и подвижниках. Важной частью творческого наследия М. являются 2 похвальных слова прп. Александру Ошевенскому, в которых нашли отражение устные каргопольские предания о святом, и Слово похвальное каргопольским чудотворцам, в котором прославляются 5 каргопольских пустынножителей и основателей мон-рей — *Александр Ошевенский, Кирилл* Челмогорский, *Пахомий* Кенский, *Никодим* Кожеезерский, *Дамиан* (Диодор) Юрьегорский; в этот ряд включен также ученик Пахомия Кенского прп. *Антоний Сийский*. Это похвальное Слово явилось единственным лит. памятником XVII–XX вв., прославляющим сонм местночтимых святых Каргополья.

Почти 7 десятилетий проживший на Выгу, активный участник всех важных событий выговской истории, М. был хранителем памяти о выговских отцах. Эти сведения нашли отражение как в написанных им надгробных словах, так и в устных рассказах, к-рые использовал Андрей *Борисов,* составитель Жития Андрея Денисова. Краткие жизнеописания П. Прокопьева, А. Денисова и Викулина, написанные в 1733 г., и предположительно небольшое сочинение аналогичного жанра о С. Денисове (1740) помимо биографических сведений о первых выговских отцах содержит описание их внешности и отличительных черт характера. Очевидный интерес автора к внешности настоятелей (подобные описания в ранних выговских памятниках более не встречаются) объясняется иконописной профессией писателя. Облик хорошо знакомых ему людей М. соотносит с описаниями святых в иконописном подлиннике. Данное сочинение помогает установить несомненную портретность изображений названных выговских отцов в произведениях изобразительного искусства Выга.

Библиогр.: *Дружинин В. Г.* Писания русских старообрядцев. СПб., 1912. С. 200–205; *Юхименко Е. М.* Новонайденные сочинения выговских писателей // *Она же.* Выговская старообрядческая пустынь: Духовная жизнь и лит-ра. М., 2002. Т. 2. С. 86–99.

Соч.: *Юхименко Е. М.* Литературное наследие Выговского старообрядческого общежительства. М., 2008. Т. 1. С. 325–333; Т. 2. С. 49, 55–59, 83–88, 148–153, 177–186, 320–323; БЛДР. Т. 19. С. 401–448, 765–790.

Лит.: *Есипов Г. В.* Раскольничьи дела XVIII ст. СПб., 1861. Т. 1. С. 416, 551; *Филиппов И.* История Выговской старообрядческой пустыни. СПб., 1862. С. 151, 216, 383, 386–388, 397, 399, 408, 416–418, 454, 458, 472, 478; *Дружинин В. Г.* Несколько автографов писателей старообрядцев. Пг., 1915. С. 11; *Юхименко Е. М.* Вновь найденные письма Семена Денисова // ТОДРЛ. 1990. Т. 44. С. 409–421; *она же.* Выговская старообрядческая пустынь: Духовная жизнь и лит-ра. М., 2002. Т. 1–2 (по указ.); *она же.* Выговские похвальные слова Александру Ошевенскому // Святые и святыни северорус. земель. Каргополь, 2002. С. 25–33; *она же.* Агиологические разыскания выговских старообрядцев и «Образ всех святых российских чудотворцев» // XIV науч. чт. памяти И. П. Болотцевой (1944–1995): Сб. ст. Ярославль, 2010. С. 152–167; *она же.* Выговская икона «Образ всех российских чудотворцев» // ТОДРЛ. 2014. Т. 62. С. 167–174.

Е. М. Юхименко

МАТВЕ́ЕВ Николай Васильевич (23.01.1909, Вильна — 8.06.1992, Москва), регент, педагог. Род. в семье железнодорожного служащего. Родители М., будучи глубоко верующими, привили ему любовь к богослужению и церковному пению. В 1915 г. семья М. эвакуировалась в г. Новозыбков (Черниговская губ.), в 1918 г. переехала в Сергиевский посад (Московская губ.; с 1919 г. Сергиев, с 1930 Загорск, ныне Сергиев Посад), где в том же году М. начал учиться в муз. школе и петь в хоре Ильинской ц. В 1925–1930 гг. учился на вечернем дирижерско-хоровом отд-нии 1-го муз. техникума. В 15 лет начал руководить школьным хоровым кружком, с 18 лет — церковными хорами в Сергиеве. В 1930–1935 гг. учился в Московском архитектурном ин-те, впосл. работал в проектных орг-циях города. С началом Великой Отечественной войны был привлечен к сооружению оборонительных укреплений вокруг Моск-

Н. В. Матвеев. Фотография. Сер. XX в.

вы. Награжден медалью «За доблестный труд в Великой Отечественной войне 1941–1945 годов». После войны занимался восстановлением разрушенных зданий. С 1945 г. был регентом в ц. Покрова Пресв. Богородицы в с. Черкизове (ныне пос. Пушкинского р-на Московской обл.).

Весной 1948 г., оставив архитектурную деятельность, М. посвятил себя церковному служению в качестве регента во вновь открывшейся ц. Преображения Господня (иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость») на Б. Ордынке по приглашению настоятеля храма прот. Михаила Зёрнова, ранее служившего в Покровской ц. в Черкизове (с 1961 *Киприан (Зёрнов)*, еп. Подольский, затем еп. Дмитровский, с 1963 архиепископ, с 1964 архиеп. Берлинский и Среднеевропейский). С 1952 г. М. учился на заочном отд-нии дирижерско-хорового фак-та Государственного музыкально-педагогического ин-та им. Гнесиных, к-рый окончил в 1957 г. с отличием по классу хорового дирижирования у проф. К. Б. Птицы. Годы сотрудничества с владыкой Киприаном, который в 1966–1987 гг. был почетным настоятелем храма, оказались наиболее плодотворными для М. Они оба обладали тонким вкусом в выборе репертуара, ценили творчество выдающихся рус. композиторов. Событиями церковной и муз. жизни Москвы становились дни поминовения великих рус. композиторов — П. И. *Чайковского*, С. В. *Рахманинова*, а также Д. С. *Бортнянского*, А. Л. *Веделя*, А. Ф. *Львова*, А. В. *Никольского*, П. Г. *Чеснокова*, когда хор Скорбященского храма за богослужением исполнял литургические циклы этих авторов. Особенно известными стали исполнения «Всенощного бдения» Рахманинова и «Литургии» Чайковского, собиравшие ценителей церковной музыки со всей Москвы.

Нередко хор под упр. М. приглашали в др. столичные храмы с просьбой исполнить любимые прихожанами песнопения. Число певчих хора М. доходило до 40 и более человек. В его хор стремились поступить лучшие вокалисты Москвы. Звучание хора М. отличали ровность и легкость верхних голосов, к-рые сохраняли естественную красоту тембра жен. сопрано и альта, но стараниями регента приближались к тембру голосов мальчиков. Особую красоту звучанию хора придавали мощные низкие басы и октависты. Хор М. никогда не форсировал звук, регент добивался отчетливого и осмысленного произношения текста, молитвенного и проникновенного исполнения. При исполнении читка (хорового речитатива) как важнейшего элемента при пении стихир, тропарей и кондаков регент требовал от хора ровного звучания ритмо-слогового рисунка с ясными ударениями и вершинами.

В 1969 г. М. возглавил регентский класс в МДА, до 1984 г. вел в нем авторский курс истории церковного пения, в 1970–1975 гг. был зав. кафедрой церковного пения МДА. Написал ряд учебных пособий и программ. Под редакцией М. для академического муж. хора и для преподавания в семинарии был составлен «Обиход церковного пения» в 3 частях (Всенощная, Литургия, Осмогласие). Плодом многолетней регентской и преподавательской деятельности М. является написанное им в 1976 г. учебное пособие по хороведению для регентского класса. Он также опубликовал ряд статей по истории рус. церковного пения в газете Среднеевропейского Экзархата «Голос Православия», написал статьи о рус. церковных композиторах и рус. церковном пении для греч. «Религиозно-нравственной энциклопедии». Член Предсоборной комиссии, присутствовал в качестве гостя на Поместном Соборе РПЦ 1971 г. По назначению Главного управления охраны памятников был хранителем и руководителем восстановительных работ в Скорбященском храме. Руководил строительством в МДАиС (1952) и на Троицком подворье в Лукине (Переделкине) под Москвой. Награжден орденами равноап. кн. Владимира 3-й (1966) и 2-й степени (1968), орденом прп. Сергия Радонежского 3-й (1979) и 2-й степени (1985) и Патриаршими грамотами (1954, 1957, 1971, 1975, 1977, 1979).

Хор под упр. М. довольно редко выступал в духовных концертах. Регент считал, что основным местом деятельности церковного хора является храм. Однако к празднованию 1000-летия Крещения Руси хор по благословению патриарха Пимена записал 3 двойных альбома грампластинок с выдающимися образцами церковной музыки. Специально для этого случая был собран увеличенный состав хора, были приглашены лучшие солисты Москвы. Эти пластинки были популярны в церковных кругах России и за рубежом и стали достойным памятником времени и самому М.

М. вошел в историю отечественного регентского и церковно-певч. искусства XX в. наряду с В. С. *Орловым*, Н. М. *Даниловым*, Чесноковым, М. Г. *Климовым*, А. В. *Александровым*, В. С. *Комаровым*, архим. *Матфеем (Мормылём)*. М.— представитель концертного стиля в церковном пении, к-рый предполагает наличие большого профессионального хора с репертуаром из русской хоровой церковной классики — произведений Бортнянского, С. А. *Дегтярёва*, Веделя, Львова, А. А. *Архангельского* и др. церковных композиторов. Этому стилю пения и богослужения присуща торжественность, соответствующая традиции архиерейского служения. Все перечисленные признаки не исключают молитвенности пения, что и было свойственно звучанию хора под упр. М. В исполнительском стиле М. следовал традициям московской церковнопевческой школы и, в частности, *Синодального хора*.

М. ценил творческое начало в др. людях, владел церковным репертуаром и сам в меру сил и с присущей ему скромностью подготовил неск. аранжировок и переложений, оставшихся неизданными. Так, до настоящего времени некоторые церковные хоры исполняют за богослужением «Покаяния отверзи ми двери» Веделя в редакции М. В хоровых б-ках отдельных храмов хранятся величания ряду праздников и святым, написанные М. для большого хора и солистов.

Несмотря на многолетнее регентское служение в Москве и работу в лавре, М. практически не оставил учеников (как и Орлов в Синодальном хоре, Климов в *Придворной певческой капелле*, Комаров в *Богоявления соборе в Елохове*), поскольку, являясь творческой личностью со своими жизненными и профессиональными принципами, он считал любое копирование или подражание обесцененным и упрощенным. Тем не менее его учениками можно считать регента Скорбященского храма и руководителя Московского Синодального хора А. А. Пузакова и регента храма Христа Спасителя И. Б. Толкачёва. В кон. 80-х гг. XX в., будучи еще молодыми людьми, помогая М. на клиросе или замещая

его, они наблюдали за его жестами, его трактовками песнопений, его манерой общаться с певчими и вести хор, старались понять и усвоить его общий регентский подход, что и позволило им стать его последователями.

Соч.: Всенощное бдение муз. С. В. Рахманинова // Голос Православия: Газ. Среднеевроп. Экзархата РПЦ. 1965. № 11–12; Богослужебные песнопения в РПЦ // Там же. 1969. № 5; Духовные произведения С. В. Рахманинова // Там же. 1970. № 8; Очерки по истории рус. церк. пения и биографии рус. церк. композиторов // Там же. 1974. № 5, 6, 10, 11; Всенощное бдение (муз. С. В. Рахманинова) // ЖМП. 1978. № 7. С. 22–25; Десятилетие регентского класса в МДА / Н. М. // Там же. 1979. № 8. С. 20; Певческое искусство на Руси // Музыка в СССР: Сб. ст. М., 1988. № 2. С. 64–65; Хоровое пение: Учеб. пособие по хороведению. [Н. Новг.], 1998.

Лит.: ЖМП. 1964. № 5. С. 15–16; 1971. № 1. С. 13; № 8. С. 19; № 9. С. 24; *Σούμσκυ Σ.* Ματφέγιεφ В. N. (sic!) // ΘΗΕ. 1968. Т. 12. Στ. 757–759; Золотой юбилей регента // Там же. 1978. № 7. С. 26–27; *Гузняков Б., прот, Свенцицкий А. Б.* Н. В. Матвеев: [Некр.] // ЖМП. Офиц. хроника. 1993. № 1. С. 63–64; Н. В. Матвеев – хоровой дирижер и регент (1909–1992): [Статья С. А. Шумского 1967 г. (доп. вариант текста: *Σούμσκυ.* 1968) и интервью А. А. Пузакова] // Тр. МРПС, 2002–2003. М., 2005. С. 85–95; *Сереженко Е. И.* Жизненный и творческий путь Н. В. Матвеева: Дипл. работа / ПСТГУ. М., 2009; *Русских М.* Церковнорегентская деятельность Н. В. Матвеева: Дипл. работа / МДС. Серг. П., 2010.

Дискогр.: Песнопения Русской Православной Церкви: Песнопения всенощной. Песнопения литургии. Рождественские песнопения. Избр. песнопения Троице-Сергиевой лавры. Песнопения Великого поста. Песнопения Великой субботы и Пасхи / Хор п/у Н. В. Матвеева, хор Троице-Сергиевой лавры п/у иером. Матфея (Мормыля): Запись 1968 г. 3 грп. 1968–1969, 1983[2]; То же [Russian Orthodox Church Music] / Ikon Records (England). 1975. 2 vol.; Концерт для гостей и участников Поместного Собора Русской Православной Церкви 1971 г. / Сводный хор п/у Н. В. Матвеева; Сер. «Тысячелетие Крещения Руси»: Песнопения Русской Православной Церкви / Хор моск. храма «Всех скорбящих Радосте» п/у Н. Матвеева: [1]. «Свет Христов просвещает всех»: Всенощная. Литургия / Запись 1984 г. 2 грп. 1984 [Éditions Studio S. M. (France)], 1987[2], 1989[3], 1991[4]; [2]. Святая Русь: Великий Пост – Св. Пасха / Запись 1987 г. 2 грп. 1987, 1989[2], 1991[2]; [3]. Торжество русского Православия: Молебные песнопения / Запись 1988 г. 2 грп. 1988.

Е. С. Тугаринов

МАТВЕ́Й ПАРИ́ЖСКИЙ [Мэтью Пэрис; лат. Mattheus Parisiensis; англ. Matthew Paris] († май или июнь 1259, Сент-Олбанс, графство Хартфордшир, Англия), англ. монах-бенедиктинец, историк, агиограф. Биографические сведения о М. П. немногочисленны и основаны гл. обр. на его собственных сочинениях, а также на документах из мон-ря Сент-Олбанс и неск. сообщениях англ. хронистов. На основании прозвища Парижский (Parisiensis или, иногда, de Parisius) высказывались предположения о его франц. происхождении или об учебе в Парижском ун-те. Однако такое прозвище было достаточно широко распространено в Англии XIII в. и часто выступало как патроним. Из сочинений М. П. известно, что он воспринимал себя англичанином и скорее всего не получил университетского образования, хотя внимательно следил за деятельностью как Парижского, так и Оксфордского ун-та. По его словам, 21 янв. 1217 г. он вступил в бенедиктинский мон-рь Сент-Олбанс (основан ок. 793 королем Мерсии Оффой на предполагаемом месте погребения мч. *Альбана Британского*). Вероятно, сначала он был новицием и через 1–2 года принял монашеский постриг. По-видимому, уже в молодости М. П. был определен на работу в монастырский скрипторий, впосл. стал главным помощником мон. Роджера Уэндоверского, автора обширной исторической компиляции «Цветы историй» (Flores historiarum; изд.: *Rogeri de Wendoveri* Chronica, sive Flores historiarum / Ed. H. O. Coxe. L., 1841–1844. 5 vol.). После смерти Роджера (6 мая 1236) М. П. сменил его в качестве монастырского хрониста, хотя, по-видимому, не занимал никаких адм. должностей в аббатстве. В составе монастырских делегаций он, возможно, присутствовал при перенесении мощей католич. св. Фомы *Бекета* в новую раку в Кентербери (7 июля 1220) и на бракосочетании кор. Генриха III и Элеоноры Прованской в Вестминстере (14 янв. 1236). Подробно М. П. описывает свое пребывание при королевском дворе в Вестминстере в 1247 г., на празднике св. Эдуарда Исповедника (13 окт.), и беседу с кор. Генрихом III. Вероятно, король специально вызвал ко двору М. П., чтобы тот засвидетельствовал торжественную церемонию передачи *Вестминстерскому аббатству* реликвии –

Матвей Парижский. Фрагмент миниатюры из «Истории англов». 1250–1259 гг. (Lond. Brit. Lib. Royal. 14 C VII. Fol. 6r)

недавно приобретенного Генрихом III сосуда с Кровью Христовой (подробнее см.: *Vincent N.* The Holy Blood: King Henry III and the Westminster Blood Relic. Camb., 2001). К тому времени М. П. был уже известен королю как автор «Большой хроники» (Chronica majora), их знакомство могло состояться в ходе одного из посещений монархом аббатства Сент-Олбанс. Генрих III поручил М. П. правдиво записать все увиденное и услышанное, а затем пригласил отобедать с собой. В дальнейшем М. П. еще несколько раз встречался и беседовал с королем (в 1250 или 1251 и в марте 1257 в Сент-Олбансе, в июле 1251 в Уинчестере). Ок. 1256 г. М. П. побывал в Лондоне и осмотрел содержавшегося в Тауэре слона, подаренного Генриху III франц. кор. *Людовиком IX Святым*. М. П. оставил подробное описание и 2 рисунка слона, которые считаются первыми в Европе изображениями этого животного, выполненными с натуры (*Lewis.* 1987. P. 212–216). Возможно (судя по подробным описаниям в своих сочинениях), он присутствовал при освящении церкви в аббатстве Хейлс (графство Глостершир, осень 1251), а также на свадьбе дочери Генриха III Маргариты с королем Шотландии Александром III в Йорке (26 дек. 1251). М. П. поддерживал регулярные и достаточно тесные контакты со многими представителями англ. знати (в т. ч. с Ричардом, гр. Корнуоллом, братом кор. Генриха III), чиновниками королевской канцелярии и казначейства («Палаты шахматной доски»), к-рые, по-видимому, были его информаторами.

Достоверно известно об одной его поездке за пределы Англии. В 1248–1249 гг. по поручению папы Римского *Иннокентия IV* и аббата Сент-Олбанса М. П. посетил Норвегию, чтобы уладить конфликт в бенедиктинском мон-ре Нидархолм (близ совр. Тронхейма) и реформировать там монашескую дисциплину в соответствии с нормами бенедиктинского

устава. Возможно, впрочем, что М. П. был призван не только как опытный монах, но и как эксперт по финансовым вопросам, чтобы помочь норвежским монахам разобраться с долгами, которые оставил бывший аббат, бравший деньги от имени монастыря у ростовщиков из Кагора (Юж. Франция). Рассказ об этом путешествии М. П. включил не только в «Большую хронику», но и в позднейшие сочинения, добавляя детали, призванные подчеркнуть собственную значимость: в «Истории англов» он утверждал уже, что ему было поручено реформировать все бенедиктинские монастыри Норвегии, а в «Сокращении хроник» — что франц. кор. Людовик IX Святой обратился к нему с просьбой доставить послание норвежскому кор. Хокону IV (*Weiler.* 2012).

За исключением достаточно редких поездок, М. П. провел всю жизнь в Сент-Олбансе, где в его обязанности прежде всего входила работа в скриптории. Идентифицированы 18 рукописей, содержащих его почерк и рисунки. Их анализ позволил исследователям проследить эволюцию М. П. как писца и миниатюриста.

Крупнейшее сочинение М. П.— «Большая хроника», в к-рой изложены события мировой истории от сотворения мира до 1259 г. (в наст. время рукопись-автограф разделена на 3 кодекса: рукописи Cantabr. Corp. Christ. 26, 16 и Lond. Brit. Lib. Royal. 14 C VII). Ее начальная часть основана гл. обр. на «Цветах историй» Роджера Уэндоверского, хотя и содержит многочисленные изменения и дополнения. М. П. использовал также сочинения ряда англ. и континентальных авторов (*Уильяма из Малмсбери,* Генриха Хантингдонского, Гальфрида Монмутского, *Петра Ломбардского, Петра Коместора* и др.). С 1234 или 1235 г. М. П. начал писать оригинальный текст, над которым он трудился до самой смерти, хотя и с перерывами (в частности, установлено, что рассказ о событиях по 1250 г. включительно он закончил к февр. 1251, а работать над продолжением начал не ранее 1252). Сочинение М. П. основывалось прежде всего на устной информации, а также на различных документах (письмах, грамотах, папских буллах, постановлениях Соборов, финансовой документации казначейства и др.); многие из документов полностью или частично приведены в тексте «Большой хроники» либо как приложения к ней.

Сочинение М. П. отличает широкий географический и тематический охват. Он приводит сведения о событиях не только в Англии, но и во всем «христианском мире», от Скандинавии и Ирландии до Палестины и Руси. «Большая хроника» содержит не только сведения о событиях военно-политической и церковной истории, но и этнографические и географические экскурсы, рассказы о необычных природных феноменах, об архитектурных сооружениях, о произведениях искусства и др. Примечательно, что оригинал «Большой хроники» М. П. рассматривал как личное имущество и завещал передать ее мон-рю лишь после своей смерти.

М. П. был также миниатюристом. В «Большой хронике» содержится более 130 рисунков, помещенных гл. обр. на полях. Часто это были условные знаки, призванные помочь читателю ориентироваться в объемном тексте. Стилистический анализ эволюции рисунков М. П. свидетельствует о том, что он не учился живописи, а был самоучкой, используя в качестве образцов иллюминированные рукописи из монастырской б-ки, а также различные предметы (напр., ювелирные изделия). Согласно позднейшему хронисту Томасу Уолсингему († ок. 1422), М. П. также был искусным ювелиром и художником (Gesta abbatum monasterii Sancti Albani. 1867. Vol. 1. P. 395), однако принадлежавшие ему изделия не сохранились или не идентифицированы. Среди иллюстраций на полях представлено большое количество гербов, как английских, так и континентальных. М. П. одним из первых европ. авторов предпринял попытку систематического сбора информации о гербах.

«Большая хроника» в своей оригинальной форме не получила широкого распространения, возможно, из-за чрезмерно большого объема, хотя в Сент-Олбансе рукопись-автограф продолжали пополнять новыми сведениями до нач. XV в. Ок. 1250 г. под рук. М. П. была сделана частичная копия «Большой хроники» (анналы за 1189–1250; ныне рукопись Lond. Brit. Lib. Cotton. MS Nero. D V. Part 2), возможно предназначавшаяся для кор. Генриха III или др. важного лица. Примечательно, что в этой копии, в соответствии с сохранившимися письменными указаниями самого М. П., были опущены наиболее резкие высказывания в адрес Генриха III, пап Римских того времени и др. Уже после смерти М. П. в Сент-Олбансе были сделаны 2 копии начальной части «Большой хроники» по 1188 г. включительно (Lond. Brit. Lib. Cotton. MS Nero. D V. Part 1 и Lond. Brit. Lib. Harl. 1620).

Большее распространение получили сокращенные версии «Большой хроники», выполненные М. П. или под его руководством. Сильное влияние на позднейшую англ. хронистику оказали «Цветы историй» (Flores historiarum), к-рые исследователи до

Карта Британии.
Миниатюра из «Истории англов».
1250–1259 гг.
(Lond. Brit. Lib. Royal.
14 C VII. Fol. 5v)

сер. XX в. ошибочно приписывали некоему Матвею Вестминстерскому (жившему предположительно ок. 1300). Это сочинение охватывает период от сотворения мира до 1249 г. и представляет собой извлечения из «Большой хроники», дополненные информацией из других исторических сочинений. Наиболее ранняя рукопись (Manchester. Chetham's Library. 6712) частично написана почерком М. П. (анналы за 1241–1249), позднее была продолжена в Сент-Олбансе (за 1250–1265) и Вестминстерском аббатстве (за 1265–1327). Ок. 1250–1253 гг. М. П. написал «Историю англов» (Historia Anglorum; известна также как «Малая история» (Historia minora)), охватывающую период от Нормандского завоевания 1066 г. до 1253 г. (в наст. время рукопись-автограф М. П. переплетена

в кодексе вместе с частью «Большой хроники» — Lond. Brit. Lib. Royal. 14 C VII; 2-я пол. XIII в.; по одной из версий, эта рукопись была завершена уже после смерти М. П. и предназначалась в подарок англ. кор. Генриху III — *Connolly D. K.* Copying Maps by Matthew Paris: Itineraries fit for a King // The «Book» of Travels: Genre, Ethnology, and Pilgrimage, 1250–1700. Leiden, 2009. P. 159–203). Она основана гл. обр. на информации из «Большой хроники», относящейся к Англии, но также включает целый ряд дополнительных сведений. Несколько позднее (ок. 1255) М. П. написал «Сокращение хроник» (Abbreviatio chronicarum; рукопись-автограф М. П.— Lond. Brit. Lib. Cotton. Claudius. D VI), охватывающее период с 1000 по 1255 г. Возможно, не самим М. П., но под его общим руководством была проведена работа над «Хроникой, извлеченной из больших хроник» (Chronica excerpta a magnis cronicis; London — Lond. Brit. Lib. Cotton. Vitellius A XX; почерком М. П. написана лишь небольшая часть рукописи), охватывающей период с 1066 по 1246 г. Кроме того, М. П. создал краткий обзор истории Британии в форме генеалогической диаграммы (сохр. 6 различающихся между собой версий), оказавший значительное влияние на развитие в Англии в XIV–XV вв. жанра «генеалогических хроник» (см.: *Laborderie.* 2013). Помимо рисунков в качестве иллюстративных дополнений к «Большой хронике» и др. сочинениям М. П. использовал карты, составленные и нарисованные им самим. В его автографах сохранились карта мира, 4 карты Св. земли, 4 версии графической схемы пути из Лондона в Италию, 4 карты Британии, а также диаграммы важнейших дорог Британии и 7 англосакс. королевств.

М. П. обращался также к истории обители Сент-Олбанс. Его перу принадлежат «Деяния аббатов монастыря св. Альбана» (Gesta abbatum monasterii Sancti Albani), собрание биографий 23 настоятелей Сент-Олбанса с 793 по 1255 г. Согласно утверждению М. П., начальная часть «Деяний аббатов...» основана на несохранившемся сочинении келаря Адама или его клирика Варфоломея, живших во 2-й пол. XII в. (см.: *Hagger.* 2007). В кон. XIV в. продолжение «Деяний аббатов...» написал другой монах Сент-Олбанса, Томас Уолсингем. К этому сочинению по содержанию примыкает псевдоисторический трактат «Жития двух Офф» (Vitae duorum Offarum). В нем изложена легендарная версия основания монастыря Сент-Олбанс в кон. VIII в. королем Мерсии Оффой II, который тем самым якобы исполнил обет своего далекого предка, легендарного короля англов Оффы I. Существует предположение, что «Жития двух Офф» были написаны не М. П., а более ранним автором (возможно, в кон. XII в.), однако вопрос авторства остается открытым (см.: *Vincent N.* Review of The Lives of the Two Offas / Transl., ed. M. Swanton // History. Oxf., 2012. Vol. 97. N 327. P. 477–479). Наиболее ранний список «Жития двух Офф», как и «Деяний аббатов...», находится в составе написанной М. П. «Книги дополнений» (Liber additamentorum; рукопись: Lond. Brit. Lib. Cotton. MS Nero. D I). Кроме того, рукопись включает копию составленного в XII в. *картулярия* аббатства Сент-Олбанс (*Keynes.* 1993), а также большое число документов общеисторического значения и является своеобразным приложением к «Большой хронике» (в ее рукописи М. П. на полях отмечал отсылки к «Книге дополнений»). С художественной т. зр. большой интерес представляет включенная в «Книгу дополнений» иллюстрированная опись драгоценных камней и перстней, хранившихся в аббатстве Сент-Олбанс (*Lewis.* 1987. P. 45–48).

М. П. создал ряд житий святых как на латыни, так и на англо-нормандском диалекте старофранцузского языка. Между 1247 и 1253 гг. он написал Житие св. Эдмунда Рича, архиеп. Кентерберийского (1234–1240; канонизирован в 1246), сохранившееся в копии XIV в. (Lond. Brit. Lib. Cotton. Julius. D VI). От составленного также на латыни жизнеописания Стефана *Лангтона,* архиеп. Кентерберийского (1207–1228), сохранились лишь фрагменты (см.: *Bolton.* 2004). На англо-нормандском диалекте старофранцузского языка М. П. написал стихотворные Жития кор. Эдуарда Исповедника (основано на лат. Житии авторства Элреда из Риво (BHL, 2423); посвящено кор. Элеоноре Прованской; сохр. в иллюстрированной рукописи сер. XIII в. Cantabr. Univ. Lib. Ee III 59, написанной не в Сент-Олбансе, а в Вестминстерском аббатстве; авторство М. П. признают не все исследователи), св. Альбана (сохр. в богато иллюстрированной рукописи-автографе М. П.– Dublin. Trinity College Library. 177) и католич. св. Фомы Бекета (сохр. неск. фрагментов: Fragments d'une vie de St. Thomas de Cantorbéry. 1885; см. также: *Morgan.* 1988). Кроме того, возможно, сам М. П. в конце жизни сделал стихотворный перевод на старофранц. язык написанного им Жития св. Эдмунда (Vie de St. Edmond. 1929). О широком круге интересов М. П. свидетельствует составленный им иллюстрированный сборник сочинений, посвященных предсказанию судьбы («Liber Experimentarius» Бернарда Шартрского и др.; рукопись Bodl. Ashmole. 304; среди иллюстраций особый интерес представляют портреты древнегреч. авторов: Сократа, Платона, Евклида, Пифагора). М. П. приписывают некоторые рисунки в сборнике исторических и географических трактатов, составленном его другом, монахом Сент-Олбанса Иоанном Уоллингфордским (Lond. Brit. Lib. Cotton. Julius. D VII). М. П. сочинял стихи на латыни; он составил и частично переписал сборник произведений латиноязычного поэта Генриха Авраншского († не ранее 1260; см.: *Vaughan.* 1958. P. 258–260; *Townsend, Rigg.* 1987).

Для взглядов М. П. как историка были характерны пессимистическая оценка современного ему общества, эсхатологические ожидания (особенно в ранний период, когда он, по-видимому, ожидал конца света в 1250), критическое отношение к королевской власти, папству, новым нищенствующим орденам, в которых он видел угрозу традиционному бенедиктинскому монашеству, английский патриотизм и уничижительные оценки других народов, особенно французов. Из-за резкой критики папства его сочинения стали пользоваться большой популярностью в Англии в эпоху *Реформации.* Историки викторианской эпохи видели в М. П. сторонника конституционной монархии. В исследованиях нач. XXI в. особое внимание уделяется новаторским идеям М. П. в области визуализации исторических и географических концептов. Несмотря на тенденциозность и порой существенные искажения фактов, сочинения М. П. являются важнейшим источником по истории Европы и католич. Церкви XIII в.

Соч.: Gesta abbatum monasterii Sancti Albani, a Thoma Walsingham / Ed. H. T. Riley. L., 1867–1869. 3 vol.; Chronica Majora / Ed. H. R. Luard. L., 1872–1883. 7 vol.; Vita sancti Stephani archiepiscopi Cantuariensis // Ungedruckte Anglo-Normannische Geschichlsquellen / Hrsg. F. Liebermann. Strassburg, 1879. P. 318–329; Fragments d'une vie de St. Thomas de Cantorbéry / Ed. P. Meyer. P., 1885; Historia Anglorum, sive... Historia minor / Ed. F. Madden. L., 1886–1889. 3 vol.; Flores Historiarum / Ed. H. R. Luard. L., 1890. 3 vol.; Vie de St. Edmond / Ed. A. T. Baker // Romania. P., 1929. Vol. 55. N 219/220. P. 332–381; La Vie de St. Auban: An Anglo-Norman Poem of the XIIIth Cent. / Ed. A. R. Harden. L., 1968; Estoire de St. Aedward le Rei / Ed. K. Y. Wallace. L., 1983; The Life of St. Edmund of Abingdon / Ed. C. H. Lawrence. Phoenix Mill, 1996; The Lives of the Two Offas: Vitae Offarum Duorum / Ed. M. Swanton. Crediton, 2010.

Лит.: *James M. R.* The Drawings of Matthew Paris // The Volume of the Walpole Society. Oxf., 1925/1926. Vol. 14. P. 1–26; *Galbraith V. H.* Roger Wendover and Matthew Paris. Glasgow, 1944; *Powicke F. M.* The Compilation of the Chronica majora of Matthew Paris // Proc. of British Academy. L., 1944. Vol. 30. P. 147–160; *Vaughan R.* Matthew Paris. Camb., 1958; *Kay R.* Wendover's Last Annal // EHR. 1969. Vol. 84. P. 779–785; *Saunders J. J.* Matthew Paris and the Mongols // Essays in Medieval History presented to B. Wilkinson. Toronto, 1969. P. 116–132; *Gransden A.* Historical Writing in England. L., 1974. Vol. 1. P. 315–344; *Thomson W. R.* The Image of the Mendicants in the Chronicles of Matthew Paris // AFH. 1977. Vol. 70. P. 3–34; *Hilpert H.-E.* Kaiser- und Papstbriefe in den «Chronica majora» des Matthaeus Paris. Stuttg., 1981; *McCulloch F.* Saints Alban and Amphibalus in the Works of Matthew Paris: Dublin Trinity College MS 177 // Speculum. Camb. (Mass.), 1981. Vol. 56. P. 761–785; *Bérard R.* Grapes of the Cask: A Triptych of Medieval English Monastic Historiography // StMon. 1982. Vol. 24. P. 75–103; *Thomson R. M.* Manuscripts from St. Albans Abbey, 1066–1235. Woodbridge, 1982. 2 vol.; *Lewis S.* The Art of Matthew Paris in the «Chronica maiora». Berkeley, 1987; *Townsend D., Rigg A. G.* Medieval Latin Poetic Anthologies (V): Matthew Paris' Anthology of Henry of Avranches (Cambridge, University Library MS. Dd. 11.78) // Mediaeval Studies. Toronto, 1987. Vol. 49. P. 352–390; *Morgan N.* Matthew Paris, St. Albans, London and the Leaves of the Life of Thomas Becket // Burlington Magazine. L., 1988. Vol. 130. P. 85–96; *Binski P.* Reflections on Le estoire de Seint Aedward le rei: Hagiography and Kingship in Thirteenth-Cent. England // JMedH. 1990. Vol. 16. P. 333–350, 387; *idem.* Abbot Berkyng's Tapestries and Matthew Paris's Life of St. Edward the Confessor // Archaeologia or Miscellaneous Tracts Relating to Antiquity. Oxf., 1991. Vol. 109. P. 85–100; *idem.* The Faces of Christ in Matthew Paris's Chronica majora // Tributes in Honor of J. H. Marrow: Stud. in Painting and Ms Illumination of the Late Middle Ages and Northern Renaissance. L., 2006. P. 85–92; *Hahn C.* Proper Behavior for Knights and Kings: The Hagiography of Matthew Paris, Monk of St. Albans // The Haskins Society J. Woodbridge, 1990. Vol. 2. P. 237–248; *eadem.* The Limits of Text and Image? Matthew Paris' Final Project, the «Vitae duorum Offarum», as a Historical Romance // Excavating the Medieval Image: Manuscripts, Artists, Audiences: Essays in Honor of S. Hindman. Aldershot, 2004. P. 37–58; *Williams D. T.* Matthew Paris and the Thirteenth-Cent. Prospect of Asia // England in the Thirteenth Cent.: Proc. of the 1989 Harlaxton Symp. Stamford, 1991. P. 51–67; *Harvey P. D. A.* Matthew Paris's Maps of Britain // Thirteenth Century England: Proc. of the Newcastle upon Tyne Conf. / Ed. P. R. Coss, S. D. Lloyd. Woodbridgre, 1992. P. 109–121; *Keynes S.* A Lost Cartulary of St. Albans Abbey // Anglo-Saxon England. Camb., 1993. Vol. 22. P. 253–279; *Menache S.* Rewriting the History of the Templars According to Matthew Paris // Cross Cultural Convergences in the Crusader Period: Essays presented to A. Grabois on his 65th Birthday. N. Y., 1995. P. 183–214; *eadem.* Matthew Paris's Attitudes toward Anglo-Jewry // JMedH. 1997. Vol. 23. P. 139–162; *Jordan V. B.* The Multiple Narratives of Matthew Paris' Estoire de seint Aedward le rei: Cambridge University Library MS Ee.iii.59 // Parergon. N. S. Canberra, 1996. Vol. 13. N 2. P. 77–92; *Reader R.* Matthew Paris and the Norman Conquest // The Cloister and the World: Essays in Medieval History in Honour of B. Harvey / Ed. J. Blair, B. Golding. Oxf., 1996. P. 118–147; *eadem.* Matthew Paris and Women // Thirteenth Century England: Proc. of the Durham Conf., 1997. Woodbridge, 1999. P. 153–159; *Gaudio M.* Matthew Paris and the Cartography of the Margins // Gesta. N. Y., 2000. Vol. 39. P. 50–57; *Bolton B.* Pastor bonus: Matthew Paris's Life of Stephen Langton, Archbishop of Canterbury (1207–1228) // Dutch Review of Church History. Leiden, 2004. Vol. 84. P. 57–70; *Michael M. A.* Matthew Paris, Brother William and St. Marcella: Comments on the Apocalyptic Man in British Library MS Cotton Nero. D. 1 // Prophecy, Apocalypse and the Day of Doom: Proc. of the 2000 Harlaxton Symp. Donington, 2004. P. 239–249; *Breen K.* Returning Home from Jerusalem: Matthew Paris's First Map of Britain in Its Manuscript Context // Representations. Berkley, 2005. Vol. 89. P. 59–93; *Blurton H. F.* From Chanson de Geste to Magna Carta: Genre and the Barons in Matthew Paris's Chronica majora // New Medieval Literature. Oxf., 2007. Vol. 9. P. 117–138; *Hagger M.* The Gesta Abbatum Monasterii Sancti Albani: Litigation and History at St. Albans // Historical Research. L.; Oxf., 2007. Vol. 81. P. 373–398; *Connolly D. K.* The Maps of Matthew Paris: Medieval Journeys through Space, Time and Liturgy. Woodbridge, 2009; *Weiler B.* Matthew Paris on the Writing of History // JMedH. 2009. Vol. 35. P. 254–278; *idem.* Matthew Paris in Norway // RBen. 2012. Vol. 122. P. 153–181; *McGrath K.* English Jews as Outlaws or Outcasts: The Ritual Murder of Little St. Hugh of Lincoln in Matthew Paris's Chronica Majora // British Outlaws of Literature and History: Essays on Medieval and Early Modern Figures from Robin Hood to Twm Shon Catty. Jefferson, 2011. P. 11–27; *Phillpott M.* The Compilation of a 16th-Cent. Ecclesiastical History: The Use of Matthew Paris in John Foxe's Acts and Monuments // The Medieval Chronicle. Amst., 2011. Vol. 7. P. 205–222; *Iafrate A.* Of Stars and Men: Matthew Paris and the Illustrations of MS Ashmole 30 // J. of the Warburg and Courtauld Institutes. L., 2013. Vol. 76. P. 139–177; *Laborderie O., de.* Genealogiae orbiculatae: Matthew Paris and the Invention of Visual Abstracts of English History // Thirteenth Century England. Woodbridge, 2013. Vol. 14: Proc. of the Aberystwyth and Lampeter Conf., 2011. P. 183–235; *Collard J.* Art and Science in the Manuscripts of Matthew Paris // The Medieval Chronicle. 2014. Vol. 9. P. 79–116; *Whatley L. J.* Experiencing the Holy Land and Crusade in Matthew Paris's Maps of Palestine // Visual Constructs of Jerusalem. Turnhout, 2014. P. 295–306; *Robson M.* Francis and the Friars Minor in the Monastic Chronicles of Roger of Wendover and Matthew Paris (1217–1259) // Frate Francesco e i minori nello specchio dell'Europa: Atti del XLII conv. intern., Assisi, 17–19 ott. 2014. Spoleto, 2015. P. 81–120.

С. Г. Мереминский

МАТЕ́Й БАСАРА́Б (Брынковяну) [румын. Matei Basarab] (ок. 1580, Брынковени — 9.04.1654, Тырговиште), господарь Валахии (сент. 1632 — 9 апр. 1654), один из наиболее могущественных и влиятельных валашских правителей; крупный политический деятель, военачальник, покровитель Православной Церкви в Валахии. Происходил из боярского рода Брынковяну, сын боярина Данчу из Брынковени и Станки. В 1608–1627 гг. занимал должность постельничего и пахарника (чашника), в 1628–1630 гг.— великого аги (боярский титул 2-го ранга, обычно губернатор города). Был женат на кнг. Елене, сестре известного книжника Удриште Нэстурела. В авг. 1632 г. возглавил заговор против валашского господаря тур. ставленника Раду Ильяша, отстраненного от престола, и в сент. при военной поддержке Трансильвании и пашей Силистрии и Очакова пришел к власти. В окт. 1632 г. в битве при Обилешти разгромил тур. ставленника Раду Ильяша, в февр. 1633 г. добился офиц. признания своего господарского статуса Портой. Способствовал экономическому развитию страны, укрепил господарскую власть. Во внешней политике поддерживал дружественные отношения с Трансильванией, заключил мирные договоры с Османской империей (1636), Речью Посполитой (1637), Венецией (1639). Имел напряженные отношения с *Молдавским княжеством*, особенно после вступления на молдавский престол

Матей Басараб с супругой. Ктиторская композиция в ц. Непорочного зачатия в Пунте, Румыния. XVIII в. (?)

в 1634 г. *Луну Василе,* неоднократно пытавшегося захватить валашский престол.

В конце правления М. Б. произошло крупное восстание сейменов — военных наемников при господарском дворе, к-рым М. Б. отказывался платить жалованье и к-рых намеревался обложить налогом. Восставшим удалось захватить столицу страны Тырговиште; в сражении у с. Финта М. Б. был тяжело ранен. Был похоронен рядом со своей женой Еленой в господарской церкви в Тырговиште, но после осквернения могил останки супругов были перенесены в мон-рь *Арнота,* к-рый М. Б. выстроил в 1633–1636 гг. В городах Румынии и Республики Молдова в его честь воздвигнуты памятники, именем М. Б. названы улицы и лицеи.

М. Б. считается самым крупным покровителем Православия и искусства в Валахии. Возобновил традицию распространения церковных книг, зародившуюся еще в XVI в. В правление М. Б. при помощи митр. Киевского свт. *Петра (Могилы)* были организованы типографии в Кымпулунге и Говоре, его книгопечатная деятельность известна как «золотой век» румын. культуры. В типографиях Кымпулунга, Говоры, мон-ря *Дялу* и митрополии Тырговиште были напечатаны 10 слав. книг и книги, переведенные на румын. язык с греч. и слав. языков. Первой румын. книгой, изданной при М. Б., стал сборник валашских законов «Pravila cea mica» (Сокращенные правила. Говора, 1640). В Говоре также было издано «Evanghelie învățătoare» (Поучительное Евангелие, 1642), в Тырговиште — «Pogrebania preotilor» (Чин погребения священнослужителей, 1650), «Mystirio, или Sacrament» (Таинство, 1651) и «Târnosanie» (Обновление, 1952). Сборник гражданских и церковных законов «Îndreptarea legii», или «Pravila cea mare a lui Matei Basarab» (Великое уложение Матея Басараба. Тырговиште, 1652), был востребован во всех румын. княжествах, особенно в Трансильвании, где им пользовались до нач. XIX в.

В правление М. Б. и при его поддержке возведены и отреставрированы 126 памятников, в т. ч. 46 православных церквей и монастырей были отстроены заново, а также господарские замки в Кымпулунге, Бухаресте и Тырговиште, господарские дома в Брынковени и Каракале, епископальный кафедральный собор в Рымнике, мон-ри Арнота, Стрехая, *Кэлдэрушани,* Садова, Мэксинени, Плэтэрешти, Корнэцел, скиты Бэрбэтешти, Дымбовица, Пину, Бузэу, церкви во имя святых Константина и Елены в Тырговиште, во имя свт. Николая «Андронешти» в Тырговиште, во имя вмч. Георгия в Питешти, св. Апостолов в Бухаресте, вмч. Димитрия в Крайове и др. При его поддержке были построены церкви на правом берегу Дуная: во имя вмц. Параскевы и вмч. Пантелеимона в Видине, св. Апостолов в Шиштове (Свиштове); церковь в Порчешти в Трансильвании; возведен мон-рь Совежа в Молдове. Также М. Б. делал значительные пожертвования афонским обителям: *Ксенофонта преподобного монастырю, Великой Лавре, Дионисия преподобного монастырю, Русскому великомученика Пантелеимона монастырю, Хиландару, Симонопетре, Кутлумушу, Пантократору.* Согласно духовному завещанию М. Б. и следуя его примеру, валашские великие бояре также воздвигли более 50 церквей и мон-рей.

Матей Басараб. Марика Брынковяну. Роспись церкви мон-ря Брынковяну. XVII в.

Ист.: *Radu Popescu.* Istoriile domnilor Țării Rumânești // Cronicari munteni. Bucur., 1961. Vol. 2. P. 251; *Miron Costin.* Letopisețul Țării Moldovei de la Aaron-vodă încoace // Letopisețul Țării Moldovei. Chișinău, 1990. P. 135–248.

Лит.: *Leca O.-G.* Familiile boierești române: Istorici genealogie (dupa izvoare autentice). Bucur., 1899. P. 57; *Giurescu C.* Istoria românilor. Bucur., 1944. Vol. 3. Pt. 1: De la moartea lui Mihai Viteazul până la sfârșitul epocii fanariote, 1601–1821. P. 53–80; *Veniamin N.* Ctitoriile lui Matei Basarab. Bucur., 1982; *Stoicescu N.* Matei Basarab. Bucur., 1988; *Bulei D.* Viața culturală și cartea tipărită în vremea lui Matei Basarab // Tyragetia. Serie nouă. Chișinău, 2013. Vol. 7(22). N 2. P. 89–96.

И. Черетеу

МАТЕ́Й ГРАММА́ТИК [Матфей; болг. Матей Граматик] (XVI в.), болг. книжник. Известно лишь одно его произведение — Житие нмч. Николая Софийского († 17 мая 1555, София), самое объемное болг. агиографическое произведение, выдающийся памятник болг. лит-ры XVI в. Это Житие вместе со службой тому же святому, составленной иноком Андреем, и с анонимной общей похвалой Софийским новомученикам сохранилось в Сборнике слов, служб и житий, переписанном в 1564 г. в г. Кратово попом Лазарем (ЦИАИ БП. № 1521. Л. 41а — 209а). Ранее рукопись хранилась в ц. св. Николая Нового в софийском квартале Юч-бунар (рядом с местом мученичества святого) и была перенесена в кафедральный храм св. Недели в София. Этот сборник был обнаружен П. А. *Сырку* во время поездки в Болгарию в 1878–1879 гг. и в 1901 г. опубликован на языке оригинала. Позже появился перевод Жития Николая Нового на новоболг. язык. Житие, т. о., было составлено между 1555 и 1564 гг.

Сведения о жизни М. Г. можно почерпнуть из Жития, в заглавии которого он называет себя «последний между диак[он]ами Матей, грамматик и ламбадарий этой святой и великой церкви Сардикийской» (т. е. митрополичьего храма Св. Софии в Софии). В названии Жития указан сан М. Г. Он диакон, его почетная обязанность — выносить светильник-кадило перед архиерейским богослужением и руководить частью церковного хора. М. Г. также упомянут в записи попа Иоанна в Четвероевангелии 1562 г. (ЦИАИ БП. № 34) как заказчик рукописи («Господин Матфей великий ламбадарий святой и великой церкви Софии Сардикийской»). Как считал В. *Киселков,* включение попом Лазарем Жития св. Николая в сборник 1564 г. было также обусловлено заказом М. Г.

Исходя из содержащегося в Житии пространного описания София, исследователи считают, что автор род. здесь в нач. XVI в. и получил образование в одной из приходских

школ. Использование стиля «плетение словес» характеризует М. Г. как последователя тырновской книжной школы, а множество цитат — как знатока Свящ. Писания, имевшего представления и о Коране. Он также был знаком с Житием нмч. Георгия Нового (см. *Георгий Новый Кратовский;* † 11 февр. 1515), составленным софийским книжником попом Пейо, и с Житием прп. Иоанна Рильского. В Житии св. Николая он описывает географические и исторические реалии, многочисленные исторические события на болгарских, валашских и др. балканских землях с древности до XVI в.; помимо Георгия Кратовского М. Г. упоминает новомученика 1-й пол. XVI в. Георгия Новейшего (см. *Георгий Софийский Новейший*). Произведение М. Г. является одним из важнейших источников исторических сведений о жизни болгар в эпоху османского владычества и об их отношениях с мусульманами. Наряду с обилием исторических фактов в Житии присутствует много традиционных для болг. лит-ры того периода библейских аллюзий. Житие также отличается эмоциональностью изложения событий от 1-го лица — очевидца событий, духовного собрата и наставника мученика, его последователя в сохранении правосл. веры и «мученолюбца», как он сам себя называет. Язык Жития помимо традиционных для агиографии оборотов содержит и характерные для разговорного языка жителей София XVI в. слова и фразы.

Лит.: *Сырку П. А.* Очерки из истории лит. сношений болгар и сербов в XIV–XVII вв.: Житие св. Николая Новаго Софийского по единственной ркп. XVI в. СПб., 1901. (СбОРЯС; Т. 71. № 2); *Киселков В.* Проуки и очерти по старобълг. лит-ра. София, 1956. С. 350–363; *Райчинов С.* Житието на Николай Нови Софийски в развитието на старобълг. лит-ра // Лит-ра, общество, идеи: Изследвания на млади науч. работници. София, 1986. С. 48–65; Стара бълг. лит-ра. София, 1986. Т. 4: Житиеписни творби / Съст.: Кл. Иванова. С. 308–376; *Калиганов И. И.* Болгарская лит-ра // История лит-р западных и южных славян. М., 1997. Т. 1: От истоков до сер. XVIII в. С. 813–822; *Буюклиева А.* Житие на Николай Нови Софийски от Матей Граматик в контекста на житийната традиция. София, 2008.

М. Цибранска-Костова

МАТЕ́ЙЧЕ [Матеич, Богородица Црногорская; македон. Матејче; серб. Матеич], бывш. муж. мон-рь в честь Успения Пресв. Богородицы Скопской епархии непризнанной Македонской Православной Церкви. Находится на склонах горного массива Скопска-Црна-Гора близ с. Матейче на западе от г. Куманово (Республика Македония). М. как Богородица Црногорская впервые упоминается в 1300 г. в хрисовуле серб. кор. Стефана Уроша II Милутина (см. *Милутин*). Исследователи предполагают, что ранее на месте М. находилась греч. церковь, построенная в сер. XI в. Обновление или новое строительство в мон-ре начал серб. царь *Стефан IV Душан* (1331–1355), но не успел завершить его. Работы продолжили его вдова, царица Елена (см. *Евгения*, прп.), и сын, царь *Стефан Урош V*, к-рые считаются ктиторами обители. Царица Елена, принявшая монашеский постриг с именем Елисавета, а потом великую схиму с именем Евгения, похоронена в этой обители. Согласно преданиям, правосл. и мусульм. женщины приходили на ее могилу с просьбами о даровании потомства.

Кафоликон мон-ря Матейче. XIV в.

Несмотря на османское завоевание, в XV–XVI вв. мон-рь был важным духовным и книжным центром. Он имел обширные земельные владения на Скопской горе и возле Куманова. В его скриптории в XV в. работал мон. Герасим, к-рый переписал «Диалог Григория, папы Римского». В М. жил иером. Исаия Сербин, собиравший древние церковные греч. и слав. тексты и сочинявший для них мелодии, *Владислав Грамматик* переписал здесь как минимум 3 из известных 7 его сборников. В османских описи 1570–1573 гг. уточняется, что М. владел достаточным имуществом. Обитель упоминается в источниках сер. XVII в., но, вероятно, после австрийско-турецкой войны (1683–1699), габсбургского похода на Скопье (1689) и т. н. Великого переселения сербов (1690) опустела. В XIX в. здесь останавливались иером. *Кирилл (Пейчинович)*, в 1848 г.— Йордан Хаджи Константинов-Джинот, к-рый сообщил, что албанцы уничтожили хранившиеся в мон-ре 10 связок слав. рукописей. В 1885 г. в монастырской башне были найдены 2 уцелевшие слав. рукописи — Октоих и «Правила св. Василия» (НБС. Бр. 450, 451; см.: *Поп-Атанасов и др.* 1997. С. 191). Ок. 1860 г. собор был отреставрирован на средства попа Джорче Войниклия и иконома Димитара из Куманова, к-рые получили для этого фирман от тур. султана.

В XX в. мон-рь не действовал, реставрационные работы в нем проводились в 1929, 1934, 1939, 1953 и 1960 гг. По традиции многочисленные паломники приходили в обитель в день Успения Пресв. Богородицы. Во время македонско-албан. вооруженного конфликта 2001 г. в обители располагался штаб албанцев, к-рые осквернили мн. фрески. В наст. время в пос. Матейче живет преимущественно албан. мусульм. население, что затрудняет посещение мон-ря.

Пятикупольный собор М. построен из тесаного камня и кирпича и является 2-м по величине храмом средневековой Сербии (после собора в мон-ре *Дечаны*). Внутри храма частично сохранился уникальный фресковый ансамбль из 15 циклов: «Великие праздники», «Чудеса, притчи

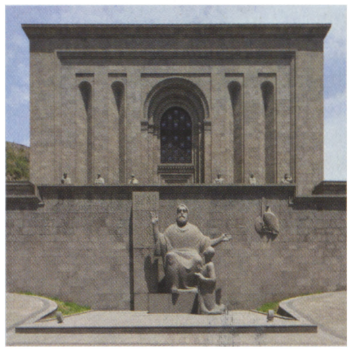
Иллюстрация к 6-му икосу Акафиста Пресв. Богородице. Роспись собора мон-ря Матейче. 1348–1352 гг.

и события из жизни Иисуса Христа», «Страдания Христовы», «Житие Пресв. Богородицы», «Успение Пресв. Богородицы», «Акафист Пресв. Богородице», «Деяния апостольские», «Чудеса архангела», «7 Вселенских Соборов» (в их число включена сцена «Собор кор. Стефана») и др.; множество отдельных сцен и образов святых (Иоанна Предтечи, Антония Великого, вмч. Димитрия) и ктиторские портреты царицы Елены, царя Уроша, к-рые стоят рядом с царем Душаном и держат в руках модель храма; на генеалогическом древе (лозе) династии *Неманичей* среди их предков представлены члены визант. династии Комнинов и, вероятно, болг. династии Асеней (предков царицы Елены). Сербские святые свт. Савва I, архиеп. Сербский, и прп. Симеон Неманя изображены рядом со свт. Климентом Охридским. Предположительно фрески были созданы ок. 1360 г. группой мастеров, по богатству колорита и моделированию фигур и образов они близки к работам зографа Иоанна Теориана.

Лит.: *Петковић В.* Преглед црквених споменика кроз повесницу српског народа. Београд, 1950. С. 185–188; *Тричковић Р.* Српска црква средином XVII в. // ГлСАНУ. Од. ист. наука. 1980. Књ. 2. С. 118–119; *Зиројевић О.* Цркве и манастири на подручју Пећке патријаршије до 1683. г. Београд, 1984. С. 132; *Поп-Атанасов Ѓ., Велев И., Јакимовска-Тошиќ М.* Скрипторски центри во средневек. Македонија. Скопје, 1997. С. 189–211; *Джурич В.* Византийские фрески: Средневек. Сербия, Далмация, слав. Македония. М., 2000. С. 205–209, 411–413; *Димитрова Е.* Манастир Матејче. Скопје, 2002; *Серафимова А. и др.* Христијански споменици. Скопје, 2008; *Крстиќ С.* Црковни споменици во кумановско. Куманово, 2012.

М. Ангеловска-Панова, Н. Радосавлевич

МАТЕНАДАРА́Н И́МЕНИ МЕСРО́ПА МАШТО́ЦА, научно-исследовательский центр древних рукописей в Ереване (Армения). С V в. словом «матенадаран» (арм. մատենադարան) в армянском языке было принято называть хранилища рукописей и книг. Слово впервые засвидетельствовано в армянской версии «Хроники» Евсевия Памфила (ок. 600), где этот термин был использован в основном для обозначения соч. «Историческая библиотека» Диодора Сицилийского (I в. до Р. Х.). Матенадараны были не просто депозитариями, а центрами со своими скрипториями, в к-рых создавали и переписывали рукописи, переводы различных книг, составляли комментарии к Свящ. Писанию, готовили богослужебные книги. Именно в таком хранилище в нач. V в., после изобретения арм. алфавита, святые *Месроп Маштоц* и *Саак I Партев* вместе с учениками начали переводить Свящ. Писание, положив начало арм. лит-ре, как переводной, так и оригинальной. Этот центр с хранилищем книг был создан в Вагаршапате, древней столице царства Армения. Совр. М. считается преемником древнего и носит имя Месропа Маштоца.



Современное здание Матенадарана

Сведения о существовании различных матенадаранов есть во мн. арм. источниках на протяжении всей истории Армении. В V в. историк Лазар Парпеци писал, что в 483 г., будучи настоятелем собора в *Вагаршапате* (позже Св. *Эчмиадзин*), он пользовался матенадараном, в котором были собраны арм. и греч. рукописи. Активно развернувшаяся переводческая деятельность тоже способствовала накоплению многочисленных рукописей на различных языках. В средние века матенадараны в основном создавали при монастырях, роль которых как центров просветительской и научной деятельности повышалась, обеспечивая непрерывность развития арм. школы. Кроме того, цари, князья, представители высшего духовенства и др. имели свои личные подобные хранилища (напр., известен матенадаран царя Левона II в *Киликийской Армении* в нач. XIII в.). Во время военных действий и нашествий врагов множество рукописей погибало. Так, Степанос Сюнеци (Орбелян) писал, что в крепости Багаберд в Сюникском царстве, в 1170 г. тюрками-сельджуками было сожжено свыше 10 тыс. рукописей, привезенных в крепость в основном из Татевского и соседних с ним мон-рей. Однако немаловажную роль в развитии рукописной традиции играло особое отношение армян к манускриптам как к субъекту, а не к объекту культуры. Это явление в арм. культуре прослеживается по сей день, когда жители той или иной местности, подарившие рукопись матенадарану, приходят на «свидание» к своему манускрипту и делятся с ним новостями. Во время тех или иных катаклизмов вместо драгоценностей в первую очередь спасали рукописи. Со временем, поняв такое отношение армян к историческим текстам, захватчики не уничтожали рукописи, а стали их «брать в плен» вместе с людьми, уверенные, что получат за эти тексты хороший выкуп. Напр., в XIII в. «в плен» к монголам попал Ванакан Вардапет с Евангелием из монастыря Хоранашат. Кроме того, в тяжелые времена рукописи выносили из хранилищ и прятали в крепостях, труднодоступных пещерах, зарывали в землю в сундуках, о чем упоминают многие армянские авторы. Таковы, напр., сведения историка *Киракоса Гандзакеци* о рукописных коллекциях Санаинского и Ахпатского монастырей, спрятанных во время нашествий 1105 и 1151 гг. В результате долгого пребывания в неблагоприятных условиях рукописи иногда портились, как это случилось с истлевшими и окаменевшими рукописями вышеназванных монастырей, которые были обнаружены в пещерах лишь в кон. XVIII в. Более того, чтобы спасти рукопись, люди часто рисковали жизнью и жизнью близких. Такова история «Мушского Гомилиария». Рукопись была создана в 1201–1202 гг. в Ерзнке, а потом хранилась в Муше, в монастыре св. Апостолов. В 1204 г. она попала в руки сельджуков, но была выкуплена за огромную цену. В 1915 г., во время геноцида армян, рукопись спасли 2 женщины, разделив ее на 2 части. Они обернули себя ее листами и вывезли под одеждой с большим риском для жизни и своей, и окружающих, ибо турками было объявлено о неминуемой расправе с теми, у кого найдут рукопись. Одна из женщин погибла, не дойдя до Эчмиадзина, и перед смертью попросила оказавшегося поблизости рус. офицера доставить половину манускрипта в матенадаран. Сегодня этот уникальный манускрипт хранится в М. Следует отметить и деятельность арм. благотворителей и купцов, обогативших М. рукописями.

Совр. научно-исследовательский центр М. является преемником Эчмиадзинского депозитария-б-ки, история к-рого прослеживается с XV в. В 1441 г. *престол* Католикоса всех армян был возвращен из Киликии в Вагаршапат-Эчмиадзин, и с этого времени здесь формируется б-ка католикосата и открыт центр по работе с рукописями. Здесь создают, копируют и собирают многочисленные рукописи из различных мон-рей Армении. С 30-х гг. XVII в., когда католикосат Эчмиадзина вновь переживал расцвет, М. стал самым крупным хранилищем рукописей.

Первое ответственное лицо эчмиадзинского М., чье имя известно,— диакон Нерсес. В одной из рукописей Эчмиадзина (1662) сохранилась его запись, в к-рой он называет себя «хранителем рукописей и писцом этого кодекса». В колофоне, датируемом 1714 г., эчмиадзинский М. назван «библиотекой при католикосате» (Матен. 9049. F. 159v). М. в значительной мере пострадал в результате русско-персидских войн в нач. XIX в. После присоединения Вост. Армении к России (1829) вместе со Св. Эчмиадзином б-ка католикосата пережила подъем и стала основанием совр. коллекции М. В 1828 г. в Эчмиадзине хранилось 1809 рукописей, в 1837 г.— 2740 (Там же. С. 32); в 1868 г.— 2823, к 1915 г.— 4660 рукописей (*Еганян.* 1965. С. 24, 32, 72–73).

3 февр. 1915 г., во время первой мировой войны, из-за угрозы возможного тур. наступления, чтобы обеспечить сохранность имущества, все ценности Эчмиадзина, включая собрание М., в 140 ящиках были перевезены в Москву и хранились в арм. ц. Воздвижения Св. Креста. В этот же период благодаря успешным военным действиям русской армии из разрушенных и разграбленных монастырей Зап. Армении в М. было перевезено 1477 манускриптов, коллекция М. достигла 6137 ед. хр. (Там же. С. 109–110).

После установления советской власти в Армении решением Революционного комитета Армянской ССР от 17 дек. 1920 г. М. был национализирован вместе с др. культурными учреждениями Армении. По указу Ревкома Армянской ССР от 5 февр. 1921 г. все культурно-исторические учреждения Эчмиадзина были объединены в культурно-исторический ин-т. 5 апр. 1922 г. рукописи, хранившиеся в Москве, были доставлены в Армению и переданы культурно-историческому ин-ту. 1 авг. 1939 г. решением Наркопроса Армянской ССР рукописи эчмиадзинского М. перевезли в Ереван и на основе этого собрания в совр. здании Национальной б-ки был создан ереванский М.

В 20–40-х гг. XX в. рукописи, хранившиеся в различных монастырях, культурных учреждениях и у частных лиц, были сосредоточены в М. В 1940 г. в рукописном фонде М. насчитывалось 9382 манускрипта, из которых 9070 армянских, 304 арабских, 7 на других языках, 22 свитка-оберега. Сегодня фонды М. насчитывают ок. 23 тыс. рукописей, свыше 100 тыс. старинных архивных документов. 3 марта 1959 г. по решению Совета министров Армянской ССР М. был преобразован в научно-исследовательский ин-т и переехал в специальное здание, спроектированное архит. М. В. Григоряном и построенное в 1945–1957 гг. В 1962 г. М. был назван в честь создателя арм. алфавита св. Месропа Маштоца.

Здание М. построено из базальта; для внутренней отделки использованы различные виды мрамора. В нишах главного фасада здания размещены 6 скульптур, каждая олицетворяет собой определенную область средневек. арм. культуры: худож. Торос Рослин (XIII в.), создатель арм. средневек. миниатюры; богослов Григора Татеваци (1346–1409); математик, философ и астроном Анания Ширакаци (VII в.); крупнейший арм. историк Мовсес Хоренаци (V в.); богослов и автор свода законов Мхитар Гош (1120–1213) и средневек. поэт Фрик (ок. 1234 — 1315). Монументальный комплекс (скульптор Г. Г. Чубарян) у подножия здания состоит из памятников Месропу Маштоцу и его ученику Корюну, который стал на колени перед учителем (V в.). Входная дверь в здание представляет собой копию известной деревянной двери Мушского мон-ря св. Апостолов (1134), во время геноцида жители Муша на своих плечах принесли эту дверь в Вост. Армению. Она символизирует сохранившиеся ценности исторической Армении, собранные в фондах М.

21 сент. 2011 г. к 20-летию независимости Армении была завершена новая постройка (архит. А. С. Месчян), расширившая комплекс М. Старое здание было отведено в основном под музей (в т. ч. в экспозицию включены нек-рые кабинеты выдающихся ученых). В 15 залах музея выставлены рукописи, распределенные по тематике и по средневек. арм. монашеским центрам, в скрипториях которых рукописи были созданы. Кроме того, экспонируются некоторые экземпляры из уникальной коллекции первопечатных и старопечатных арм. книг XVI–XVIII вв. В новом здании М. расположены администрация, научно-исследовательские отделы, депозитарий рукописей, архив, книгохранилище и реставрационный отдел.

Рукописи, хранящиеся в М., тематически можно разделить на следующие группы: книги Свящ. Писания (все книги Библии, отдельные книги, Евангелия), комментарии к Свящ. Писанию и исагогические пролегомены к книгам Библии, церковно-догматическая и литургическая литература, арм. историография, география, грамматика, философия, средневек. правовые памятники («Книга канонов» и «Судебник»), медицина, математика, астрономия, астрология, музыка, художественная проза и поэзия, эзотерическая литература (мантика), театр, архивные документы, рукописная орнаментика и миниатюры.

Арм. рукописи М. содержат также переводы трудов нек-рых античных, эллинистических и христ. греч. авторов (среди них есть произведения, сохранившиеся только в арм. переводе). Для изучения и текстологического анализа этих работ большое значение имеют произведения и комментарии арм. авторов V–VII вв., особенно представителей т. н. грекофильской школы. Мн. тексты незаменимы при критическом издании оригиналов этих сочинений. Также в арм. рукописях сохранилось значительное число переводов различных памятников сир. лит-ры.

Мн. рукописи, хранящиеся в М., представляют большую художественную ценность. В наст. время наиболее древней сохранившейся до наст. времени арм. рукописью, точно датированной по ее колофону, считается Евангелие царицы Млке, написанное в 862 г. классическим маюскулом. Рукопись хранится в арм. Конгрегации мхитаристов в Венеции. Вторая по древности арм. рукопись «Лазаревское Евангелие» (887) находится в М. (Матен. 6200). Одной

из наиболее ранних рукописей является также «Евангелие Вехамор» (Матен. 10680), которое не имеет установленной даты, но стиль его письма характерен для VII–VIII вв. (Вехамор — непереводимый одним словом термин, буквально означающий «Евангелие матери Его Святейшества»). Название этой рукописи связано с тем, что в 1976 г. она была подарена М. католикосом *Вазгеном I* в память о своей матери. До XI в. арм. рукописи в основном писали на пергамене; затем начали широко распространяться и бумажные книги. Наиболее ранняя бумажная рукопись (Матен. 2679) датирована 981 г. Она также была подарена М. Вазгеном I и названа «Евангелие Вехапара» (букв. «Евангелие Его Святейшества»). В этот рукописный сборник включены экзегетические, богословские, исторические, географические, математические и др. материалы. В числе древних рукописей М. следует особо отметить Эчмиадзинское Евангелие 989 г. (Матен. 2374), к-рое было написано в мон-ре Нораванк (обл. Сюник) и хранилось в Эчмиадзине. Переплет рукописи состоит из 2 створок, сделанных из слоновой кости, каждая из них имеет размер 35,5×29,5 см. Створка рукописи состоит из 5 пластин слоновой кости, на которых изображены различные эпизоды из жизни Иисуса Христа. Переплет этой рукописи имеет визуальное и стилистическое сходство с переплетом *Четвероевангелия Раввулы* (кон. VI в.). В конце рукописи добавлены 4 миниатюры, датируемые VII в. Считается, что и переплет, и миниатюры некогда принадлежали более древней рукописи. Огромный интерес представляют также *палимпсесты*, в М. древнейшим из них является написанное в 986 г. Евангелие Санасарян, происходящее из колледжа Санасарян в Эрзуруме. На промытых страницах этой рукописи отчетливо виден маюскул, датируемый V в.

Среди армянских рукописей многочисленные Евангелия выделяются роскошными иллюстрациями. Лучшими из них считаются 7 рукописей, иллюстрированных Торосом Рослином в 1256–1268 гг.; 2 хранятся в М.— Евангелие Зейтуна (1256; Матен. 10450) и Евангелие Малатии (1267–1268; Матен. 10675). Уникален также Мушский Гомилиарий (1201–1202), к-рый является самой

Благовещение. Миниатюра из Эчмиадзинского Евангелия. X в. (Матен. 2374)

большой по размерам арм. книгой (55,5×70,5 см, вес 27,5 кг). Рукопись состоит из 601 пергаменного листа.

В М. хранится также много окаменевших, естественно постаревших или испорченных из-за неблагоприятных внешних условий рукописей, образцы фрагментов-форзацев арм. рукописей, используемых как защитные слои в виде форзацев в переплетах др. книг.

Основные задачи М. как научно-исследовательского ин-та и музейного учреждения: 1) хранение, восстановление и создание цифровых версий рукописей; 2) создание общего и главного каталога рукописей, хранящихся в М., который будет состоять из 40 томов (к наст. времени опубликовано 9 томов); 3) полное по возможности сосредоточение коллекции арм. рукописей, разбросанных по всему миру; 4) публикация еще не опубликованных рукописей и введение их в научный оборот; 5) всестороннее изучение рукописей, представляющих особую художественную ценность, и осуществление их факсимильных изданий, 6) перевод на русский и др. иностранные языки текстов, имеющих значение не только для истории Армении, но и представляющих научный интерес для др. стран; 7) публикация научных исследований, осуществленных в М.; 8) научно-популярные издания на армянском и др. языках ценной информации, содержащейся в рукописях и миниатюрах, хранящихся в М.

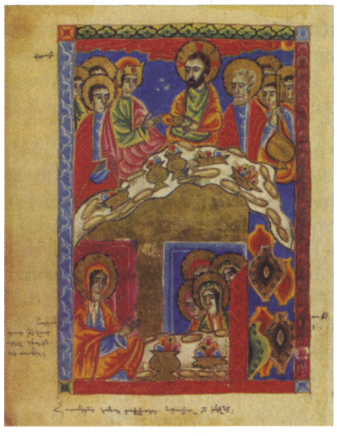
В М. действуют следующие тематические отделы. Отдел кодикологии и подготовки каталога арм. рукописей осуществляет научное описание рукописей и их издание отдельными томами. К наст. времени издан 2-томный «Краткий каталог» рукописей М. (1965–1970) и первые 9 томов пространного каталога, охватывающие номера рукописей с 1-го по 3000-й. Вместе с этим осуществляется описание фрагментов-форзацев (2200 ед. хр.), свитков-оберегов и амулетов (530 ед. хр.).

Отдел изучения арм. памятников и источников с момента его основания занимался исследованием ранних арм. оригиналов и их публикацией. Постепенно изданы труды 80 арм. историков и хронистов, созданные в V–XVIII вв., которые являются важными источниками сведений и для Армении и арм. народа, и для истории соседних стран и народов. Ведется также работа по подготовке к изданию колофонов рукописей V–XVII вв. Отдельной серией в 9 томах были опубликованы памятные записи, охватывающие указанный период; планируется издание еще 7 томов. В этом же отделе исследованы и подготовлены к печати оригиналы многих важных источников и нек-рые экзегетические тексты, снабженные введением и примечаниями. Отдел издает научные журналы: «Аштанак» (букв. «подсвечник», «светильник», «факел»), в к-ром печатаются труды арменистов мн. стран на их родном языке, и «Armeniaca» — библиографический журнал на англ. языке, содержащий аннотации книг, опубликованных в Армении с 2000 г.

Отдел изучения древних арм. текстов и переводов занимается исследованием переводных памятников, трудов отцов Церкви, агиографической лит-ры, средневек. философской мысли в Армении, а также арм. ранней историографией, упоминаниями древней мифологии и языческого пантеона в арм. источниках.

Отдел изучения средневек. арм. памятников занимается исследованием текстов рукописей X–XVIII вв., лит-ры и издательского дела этого периода, историей взаимоотношений между церковной лит-рой и историографией, а также вопросами, касающимися исторических трудов, созданных в это время. Также изучаются арм. пособия по торговле, счетоводные книги, документы арм. купцов XVI–XVIII вв., издаваемые в серии «Документы экономической истории».

Отдел изучения средневек. арм. лит-ры в основном занимается теоретическими исследованиями, обобщая материалы, опубликованные др. отделами и делая соответствующие обобщения. На основе богатого рукописного материала осуществляется жанровая, тематическая и структурная классификация средневек.



Пир в Кане Галилейской. Миниатюра из Евангелия. 1610 г. Худож. Акоп Джугаеци (Матен. 7639)

арм. лит-ры. Исследуются принадлежащие к различным жанрам средневек. тексты, созданные на основе фольклорных произведений или в результате записи и лит. обработки произведений устного народного творчества.

Отдел изучения истории искусства и письменных центров занимается исследованием деятельности средневек. центров создания и переписки арм. книг (к-рых известно более тысячи), искусства арм. средневек. миниатюры (представленные тематически) и истории средневек. арм. музыки. Особое внимание уделяется отображению в рукописях ремесел и быта средневек. Армении, театральных и танцевальных сцен, актеров в масках, муз. инструментов арм. театра, история к-рого насчитывает более 2 тыс. лет.

Отдел изучения средневек. арм. медицины и естественнонаучной истории готовит критические издания источников по арм. традиц. медицине и их переводы на др. языки. В отделе также исследуют и математические, астрономические, географические издания, в т. ч. работы из фондов, относящиеся к составлению календарей. Важным направлением работы этого отдела является деятельность лаборатории, где изучают, расшифровывают и восстанавливают средневек. рецепты из лечебников и лекарственников; на основе фармакологии и фитотерапии готовятся противовоспалительные, противогрибковые и другие природные лекарственные средства, способные лечить нек-рые заболевания и предотвратить грибковую коррозию манускриптов.

Отдел описания и изучения рукописей и документов, написанных араб. алфавитом, занимается исследованием и подготовкой публикаций арабских, персидских, османских манускриптов, число к-рых в М. в наст. время превышает 3 тыс. ед. хр. В М. хранятся довольно ценные документы на этих языках, к-рые исследованы и изданы факсимильно. Готовится к изданию полное описание хранящейся в М. коллекции Коранов на армянском, английском и арабском языках. Продолжается подготовка публикации имеющихся в М. грамот и купчих на персид. языке (опубл. 5 томов).

В отделе хранения и научной обработки архивных документов насчитывается более 100 тыс. различных оригиналов патриарших окружных посланий, указов, грамот и российских указов (напр., Екатерины II, Павла I, Александра III, Николая II) и императоров др. стран. Отдел сформирован на основе собрания оригиналов документов, переданных из Эчмиадзинского католикосата Армянской Апостольской Церкви (всего 42 тыс.). Кроме того, в отделе хранятся и архивные материалы личных фондов, их число превышает 500 тыс. Они являются бесценным источником для изучения исторической, экономической, политической, социальной, религиозной и культурной жизни не только Армении, но и др. стран.

Отдел реставрации и сохранения манускриптов был сформирован в 1939 г. и до наст. времени является единственным в своем роде во всем регионе. Отдел выполняет работы по восстановлению и «лечению» рукописей, архивных документов, старопечатных книг, картин и графических работ, пострадавших от влаги, огня, грибков, бактерий, насекомых и грызунов или подвергшихся воздействию коррозии. Наряду с новейшими методами здесь используются и средневек. рецепты из рукописных собраний М. Реставрационный отдел оснащен совр. оборудованием.

С 1940 г. в М. издается научный арменоведческий периодический ж. «Банбер Матенадарани» (Вестник Матенадарана). Первые 2 номера, включающие материалы конференций, проведенных ранее в М., под названием «Сборник научных материалов» («Գիտական նյութերի ժողովածու»), появились в 1941 и 1950 гг. Начиная с 3-го номера, изданного в 1956 г., сборник имеет современное название. В журнале публикуются работы как сотрудников М., так и специалистов, предоставляющих исследования, переводы или тексты в основном по арм. медиевистике.

Директора М.: в 1945–1982 гг.— акад. Л. С. Хачикян, в 1982–2007 гг.— акад. С. С. Аревшатян, с 2007 по 2016 г.— чл.-кор. Г. Г. Тамразян.

Лит.: Новый Словарь армянского языка / Сост.: свящ. Г. Аветикян, свящ. Х. Сурмелян, свящ. М. Авгерян. Венеция, 1836–1837. 2 т. (на арм. яз.); Арарат: Офиц. журнал св. престола Эчмиадзина. 1915. № II/III. С. 132–133 (на арм. яз.); Матенадаран в его ценнейших уникумах / Ред.: Е. Торосян. [Ер., 1939]; *Абрамян А. Г.* Рукописные сокровища Матенадарана. Ер., 1959; *Абгарян Г. В.* Матенадаран. Ер., 1962; *Еганян О.* Рукописные собрания Матенадарана: Кат. рукописей. Ер., 1965. Т. 1 (на арм. яз.); Матенадаран // Краткая лит. энцикл. М., 1967. Т. 4; *Бакши К. Н.* Орёл и меч. М., 1971; *Дрампян И. Р., Корхмазян Э. М.* Художественные сокровища Матенадарана. М., 1976; Матенадаран им. Маштоца: Путев. Ер., 1980, 1983²; Матенадаран: Армянская рукоп. книга VI–XIV вв. / Сост.: В. О. Казарян, С. С. Манукян; ред. И. В. Чернович. М., 1991.

В. Деврикян

МАТЁОС Альварес [испан. Mateos Álvarez] Хуан Хосе (15.01.1917, Сеута — 23.09.2003, Малага), иезуит, католич. литургист и библеист. Род. в семье испан. офицера Хуана Хосе Матеоса, проходившего военную службу в Сев. Африке, и его супруги Марии Альварес. По окончании средней школы изучал медицину в ун-тах Мадрида и Гранады, однако был вынужден прервать занятия во время гражданской войны (1936–1939). 1 февр. 1940 г. поступил в *новициат* ордена *иезуитов* в г. Кадис (Андалусия). В 1942 г. принес простые обеты и начал изучение гуманитарных наук в г. Эль-Пуэрто-де-Санта-Мария (1942–1944), с 1943 г. исполняя обязанности инспектора курса. Получив философское образование в коллегии Нуэстра-Сеньора-дель-Рекуэрдо в Мадриде (1944–1947), где он был также регентом хора, М. приступил к прохождению 2-летней педагогической практики

в Ин-те Массимилиано Массимо в Риме. Затем в течение 4 лет изучал богословие в папском *Григорианском университете.*

18 марта 1951 г. рус. католич. архиепископ *восточного обряда* Александр *Евреинов* рукоположил М. во пресвитера. За неск. лет до этого предполагалось, что М. будет осуществлять свое служение в Румынии, однако еще в 1948 г. коммунистические власти юридически ликвидировали Румынскую греко-католическую Церковь. В связи с этим 1952–1953 гг. М. провел в Париже, где занимался изучением текстов суточного круга *византийского богослужения.* После прохождения терциата в Австрийской пров. Об-ва Иисуса М. вернулся в Рим (1954) и приступил к подготовке докторской диссертации в *Восточном папском институте.* В 1956–1958 гг. жил в Ираке, где изучал литургические рукописи *Сирийской яковитской Церкви.* М. установил, что практику богослужения, принятую в Тикрите, центре мафрианата этой Церкви (см. ст. *Мафриан*), следует рассматривать в качестве особого обряда. 2 февр. 1957 г. принес торжественные обеты. 13 июня 1959 г. защитил диссертацию, посвященную ночной и утренней службам *Халдейской католической Церкви* (см. ст. *Восточносирийский обряд*), с оценкой «summa cum laude» и получил должность профессора вост. литургики в Восточном папском ин-те. Кроме того, М. преподавал в др. папских ун-тах: Григорианском и Урбанианском, а также в папском литургическом ин-те св. Ансельма. В качестве приглашенного преподавателя читал курсы в ун-те Леопольдвиля (ныне Киншаса, Демократическая Республика Конго) (1962), в Ин-те восточнохристианских исследований им. папы Иоанна XXIII при Фордемском католическом ун-те в Нью-Йорке (1965, 1967), в Бостонском колледже (1967, 1968), в Ун-те Сан-Франциско (1969), в семинариях *Маланкарской Церкви* и *Сиро-Малабарской католической Церкви* в Коттаяме (шт. Керала, Индия) (1969), в Восточно-азиатском ин-те для священников в Маниле (1969, 1971, 1973, 1975, 1976). В 1964–1972 гг. исполнял обязанности главного редактора ж. «Orientalia Christiana Periodica».

Основными темами научных исследований М. в области *литургики* являлись 4 богослужебных обряда: халдейский (см. ст. *Восточносирийский обряд*), маронитский (см. ст. *Маронитская католическая Церковь*), *западносирийский обряд* и визант. богослужение. В 1962–1963 гг. М. подготовил критическое издание *Типикона Великой церкви,* который описывает кафедральное богослужение К-поля IX–X вв. (Le Typicon de la Grande Église. 1962–1963). Важным результатом изучения М. *Литургии святителя Иоанна Златоуста* стала монография, посвященная литургии оглашенных (La Célébration de la Parole dans la Liturgie byzantine. 1971); исследование Литургии свт. Иоанна Златоуста было продолжено учеником М. о. Робертом *Тафтом.* Учениками М. также были М. *Арранц,* Г. *Винклер,* С. Жанерас-и-Виларо, Г. Бертоньер и др. М. активно развивал компаративные методы исследования богослужения, сформулированные А. *Баумштарком.* Во многом благодаря усилиям М. Восточный папский ин-т стал основным центром сравнительной литургики. Примерами использования М. методов сравнительного исследования стали многочисленные статьи о богослужении суточного круга, в т. ч. о *часах;* стоит также отметить его работу, посвященную кафедральному *всенощному бдению* в Иерусалиме по описанию *Эгерии* (подробнее о биографии М. и его научных интересах см.: *Taft.* 2005).

М. был консультантом Конгрегации по делам *Восточных католических Церквей* и папского Совета по содействию христианскому единству. Будучи сторонником литургической реформы *Ватиканского II Собора,* он также участвовал в работе Совета по реализации конституции о священной литургии *«Sacrosanctum Concilium»,* созданного после окончания Собора. М. полагал, что содержание «Литургии часов», которая должна была заменить прежнее издание *Бревиария,* следует привести в соответствие с кафедральным, а не с монашеским богослужением. Поскольку это так и не было сделано в полной мере, М. потерял интерес к работе в данном Совете.

Сфера научных интересов М. не ограничивалась литургикой. В нач. 70-х гг. XX в. он приступил к изучению библеистики, а уже к концу десятилетия целиком сосредоточился на данной теме: одно из последних литургических исследований М., посвященное богословию таинства *Крещения,* вышло в 1974 г. М. принимал участие в переводе Библии на испан. язык (Новая испан. Библия, Nueva Biblia Española). В 1982 г. М. ушел в отставку с поста профессора Восточного папского ин-та и вернулся в Испанию, хотя вплоть до 1991 г. почти ежегодно посещал Рим и читал лекции для студентов ин-та. Скончался в иезуитском лазарете в Малаге.

Библиогр.: *Taft R. F.* Recovering the Message of Jesus: In Memory of J. J. Mateos Álvarez, S. J. (15 Jan. 1917 – 23 Sept. 2003) // OCP. 2005. Vol. 71. P. 286–297.

Соч.: ***издания и переводы:*** Le Typicon de la Grande Église: Ms. Saint-Croix n. 40, Xe siècle / Introd., texte critique, trad. et notes J. Mateos. R., 1962–1963. 2 t. (OCA; 165–166); Nueva Biblia Española / Trad. L. Alonso Schökel, J. Mateos. Madrid, 1975, 1977[2]; ***монографии:*** Lelya-Şapra: Essai d'interpretation des matines chaldéennes. R., 1959. (OCA; 156); La Célébration de la Parole dans la Liturgie byzantine: Étude historique. R., 1971. (OCA; 191) (рус. пер.: История литургии свт. Иоанна Златоуста / Пер.: С. В. Голованов. Омск, 2010. Т. 1: Служение Слова в визант. литургии: Ист. очерк); Cristianos en fiesta. Madrid, 1972 (англ. пер.: Beyond Conventional Christianity. Manila, 1974); El aspecto verbal en el Nuevo Testamento. Madrid, 1977. (Estudios de Nuevo Testamento; 1); ***избранные статьи:*** La vigile cathédrale chez Égérie // OCP. 1961. Vol. 27. P. 281–312; Office de minuit et office du matin chez S. Athanase // Ibid. 1962. Vol. 28. P. 173–180; L'office monastique à la fin du IVe siècle: Antioche, Palestine, Cappadoce // Oriens Chr. 1963. Bd. 47. S. 53–88; L'office du soir: Ancienne structure et realizations concrètes // Revue du clergé africain. 1964. T. 19. P. 3–25; La psalmodie dans le rite byzantin // POChr. 1965. T. 15. P. 107–126; Quelques aspects théologiques de l'office du matin // Revue du clergé africain. 1965. T. 20. P. 335–349; The Evolution of the Byzantine Liturgy // John XXIII Lectures. N. Y., 1965. Vol. 1. P. 76–112 (рус. пер.: *Mateos X., Тафт Р.* Развитие визант. литургии. К., 2009. С. 9–76); The Origins of the Divine Office // Worship. Collegeville (Minn.), 1967. Vol. 41. P. 477–485; The Morning and Evening Office // Ibid. 1968. Vol. 42. P. 31–47; Les origines de l'office divin // *Mateos J.* De officio matutino et vesperino in ritibus orientalibus. R., 1969. P. 5–16; Anciennes descriptions de l'office du soir // Ibid. P. 49–59; Théologie du baptême dans le formulaire de Sévère d'Antioche // I Symposium Syriacum, 1972. R., 1974. P. 135–161. (OCA; 197); The Message of Jesus // Sojourners. Wash., 1977. Vol. 6. N 6. P. 8–16; «Εὐθύς» y sinónimos en el evangelio de Marcos y demás escritos del Nuevo Testamento // Cuestiones de gramática y léxico. Madrid, 1977. P. 103–139. (Estudios de Nuevo Testamento; 2); Análisis de un campo lexemático: «Eulogia» en el Nuevo Testamento // Filología Neotestamentaria. Córdoba, 1988. Vol. 1. P. 5–25; El adverbio «arti» en el Nuevo Testamento // Ibid. 1995. Vol. 8. P. 85–94 (colab. J. Peláez).

Лит.: *Winkler G.* The Achievments of the Pontificial Oriental Institute in the Study of Oriental Liturgiology // Il 75° anniversario del Pontificio Istituto Orientale. R., 1994. P. 120–123. (OCA; 244); *Taft R. F.* Recovering the Message of Jesus // OCP. 2005. Vol. 71. P. 265–285.

Е. А. Заболотный

МАТЕ́РН [лат. Maternus] (1-я пол. IV в.), св. (пам. зап. 14 сент.), по преданию, 1-й еп. Колонии (ныне Кёльн, Германия) или 3-й еп. Августы Треверов (ныне Трир, Германия) и еп. Тунгров (ныне Тонгерен, Бельгия).

М., еп. Колонии, упоминается в источниках как участник антидонатистского Собора в Риме (313), созванного по инициативе имп. св. равноап. *Константина* I Великого (306–337) для разрешения споров вокруг избрания епископом Карфагена диак. *Цецилиана* (см. ст. *Донатизм*). Согласно сообщению *Оптата*, еп. Милевского, на Римском Соборе помимо М., Ретиция, еп. Августодуна (ныне Отён, Франция) (о нем см.: *Hieron.* De vir. illustr. 82; *Idem.* Ep. 37. 1), и Марина, еп. Арелата (ныне Арль, Франция), о необходимости участия к-рых в заседаниях имп. Константин I писал Римскому еп. (папе) *Мильтиаду* (311–314) (*Euseb.* Hist. eccl. X 5. 18–20), присутствовали 15 епископов из Италии и Галлии. Мильтиад и отцы Собора отклонили обвинения, выдвинутые сторонниками Доната против Цецилиана, самого же Доната признали виновным в перекрещивании и повторном рукоположении клириков, падших (lapsi) во время гонений (*Optat.* De schism. donat. 1. 23–24). То же решение принял Арелатский Собор, созванный в 314 г. М. упомянут в послании отцов Собора к Римскому еп. (папе) *Сильвестру I* (314–335) (Concilia Galliae A. 314 — A. 506 / Ed. C. Munier. Turnhout, 1963. P. 4). От еп-ства Колонии соборные акты подписали М. и диак. Макрин (Ibid. P. 15).

Преемник М. еп. *Евфрата* был низложен как сторонник *арианства* (346). В различных версиях списка Кёльнских епископов, самая ранняя из к-рых была составлена при архиеп. Виллиберте (870–889), М. упоминается на 1-м месте (изд.: MGH. SS. T. 13. P. 284–286; см.: *Kremer.* 1993). Считается, что именно М. построил в Кёльне 1-ю ц. во имя ап. Петра на месте совр. кафедрального собора. При этом в Кёльне не было особого места почитания М., а также его гробницы, известно только о посвященном ему алтаре в крипте ц. св. Марии. Память М. в Кёльне отмечалась 13 сент. (она указана в календарях XII в.: *Zilliken G.* Der Kölner Festkalender. Bonn, 1910. S. 96).

О М., еп. Августы Треверов, впервые упоминается вместе с первыми

Св. Матерн. Скульптура собора св. Петра в Трире. 1725 г. Скульптор И. Нойдеккер Младший

Треверскими епископами *Евхарием*, Валерием и *Агрецием* в анонимном Житии св. Максимина (BHL, N 5822; Vita Maximini. 1. 6 // ActaSS. Mai. T. 7. P. 21–25), составленном во 2-й пол. VIII в. (подробнее см. ст. *Максимин*). При этом *Григорий Турский* не указывает М. среди св. епископов Августы Треверов (*Greg. Turon.* Vit. Patr. 17). Имя М. стоит в литании из сборника, составленного для аббатства св. Лиудгера в Вердене (после имен Валерия и Евхария — Colon. Dombibl. 106. Fol. 73, ок. 810), в литании из Сакраментария 2-й пол. X в., написанного в аббатстве *Фульда* для кёльнского собора, но затем дополненного в Трире, вместо соскобленных имен Кёльнских епископов вписаны имена Евхария, Валерия, М. и Агреция (Colon. Dombibl. 88. Fol. 9v; см. также списки Трирских епископов и архиепископов: MGH. SS. T. 13. P. 298–301; *Duchesne.* Fastes. T. 3. P. 30–34).

Особое значение фигура М. приобретает в период соперничества между кафедрами Кёльна и Трира в системе *имперской Церкви* (рубеж IX и X вв.). В нач. X в., вероятно по заказу Трирского архиеп. Радбода (883–915), было составлено Житие святых Евхария, Валерия и Матерна (BHL, N 2655). Там М. назван 3-м епископом Трира и одним из учеников ап. Петра; в сане субдиакона он был направлен проповедовать христианство в Галлию и Германию (ActaSS. Ian. T. 2. Col. 918–922). Согласно этому Житию, в местечке Элегия (ныне Эль, Франция) М. заболел лихорадкой и умер. Скорбящие о нем еп. Евхарий и диак. Валерий отправились в Рим, где ап. Петр утешил их и вручил им посох, с помощью которого они, вернувшись в Элегию, чудесным образом воскресили М. через 40 дней после кончины. Затем миссионеры прибыли в Треверы. Еп. Евхарий занимал кафедру в течение 25 лет, после него 15 лет — еп. Валерий, 40 лет — М. (ср.: Gesta Treverorum. 14–15 // MGH. SS. T. 8. P. 143–147). М. был погребен в Августе Треверов.

Посох, которым был исцелен М., хранится в сокровищнице кафедрального собора в Кёльне. Часть его была перевезена в Трир при архиеп. Эгберте (977–993) (о почитании посоха в Трире сообщает папа Римский *Иннокентий III* (1198–1216) — *Innocent III, papa.* De sacro altaris mysterio // PL. 217. Col. 796–797). В период позднего средневековья из этого посоха было принято изымать частицы, которые передавались в качестве реликвий в другие церкви. В частности, имп. Карл IV в 1354 г. велел отправить частицу посоха в кафедральный собор Праги. С этого времени почитание М. распространилось на чешских землях. С 1802 г. часть посоха, хранившаяся в Трире, принадлежала герцогам Нассау. В 1827 г. герц. Вильгельм I (1816–1839) передал ее в ризницу кафедрального собора в Лимбурге, где она хранится в наст. время.

Трирская легенда о М. оказалась столь популярной, что в XI в. он воспринимался одновременно как епископ Кёльна и епископ Трира (Passio Gereonis. 2. 21–23 // ActaSS. Oct. T. 5. P. 40), а также как епископ Тонгерена (Vita Servatii. 1 // MGH. SS. T. 12. P. 92). Впервые о том, что М. является основателем кафедры Тонгерена, сообщает Херигер Лобский († 1007), опиравшийся на трирскую легенду (*Herigerus.* Gesta episcoporum. 1. 5–15 // MGH. SS. T. 7. P. 167–171; см. также списки епископов Тонгерена: MGH. SS. T. 13. P. 290; T. 12. P. 125–126).

Согласно «Деяниям трирцев», составление к-рых относится к кон. XI — 1-й пол. XII в., М. был епископом 3 кафедр и умер в 128 г. в Кёльне (ср.: Gesta Treverorum. 15–16 // MGH. SS. T. 8. P. 147–148). Жители 3 городов претендовали на то,

чтобы мощи М. покоились в их городе. Однако корабль, на котором перевозили тело М., чудесным образом поплыл против течения Рейна в сторону Трира и пристал у местечка Роденкирхен (ныне район Кёльна), откуда останки забрали трирцы. На этом месте была воздвигнута часовня, посвященная М. (в 1925 во время ремонтных работ там были обнаружены следы мемориального комплекса, датированного X в.— *Mühlberg.* 1967/1968).

Церковь с гробницей М., находившаяся в Трире к северу от ц. св. Евхария, известна с кон. X в. (дарственная архиеп. Эгберта датирована 9 авг. 978 — Urkundenbuch z. Geschichte der jetzt die preussischen Regierungsbezirke Coblenz u. Trier bildenden mittelrheinischen Territorien / Hrsg. H. Beyer. Coblenz, 1860. Bd. 1. S. 306. N 250a; Urkunden- u. Quellenbuch z. Geschichte der altluxemburgischen Territorien / Hrsg. C. Wampach. Luxemburg, 1935. Bd. 1. S. 257. N 185; раскопки показали, что храм имеет основание нач. IV в.). 21 окт. 1037 г. Трирским архиеп. Поппоном (1016–1047) мощи М. были перенесены из церкви в кафедральный собор (Gestorum Treverorum Continuatio. 1. 7 // MGH. SS. T. 8. P. 181); в 1783 г. церковь была разрушена. В наст. время рака с мощами М. находится в крипте трирского кафедрального собора св. Петра.

Память М. отмечалась в Трире 14 сент. (*Miesges P.* Der Trierer Festkalender, seine Entwicklung u. seine Verwendung. Trier, 1915. S. 84; в этот день вечером совершалась процессия — CCM. T. 5. P. 130). Эта дата встречается в некоторых рукописях Мартиролога Рабана Мавра; М. упоминается там без указания занимаемой им кафедры (память отмечалась в один день с праздником Воздвижения Креста Господня) (CCCM. T. 44. P. 93). Эта же дата указана в действующем Римском Мартирологе. Праздник в честь перенесения мощей 23 окт. был установлен в Трире при архиеп. Хиллине (1152–1169) (Gestorum Treverorum Continuatio. 3. 3 // MGH. SS. T. 24. P. 381; освящение ц. во имя М. праздновалось с кон. X в. 3 мая (вместе с Обретением Св. Креста) — *Miesges P.* Der Trierer Festkalender, seine Entwicklung u. seine Verwendung. Trier, 1915. S. 50, 96).

Вопрос о том, как согласовать предания о М., еп. Кёльнском, и о М., еп. Трирском, окончательного решения не имеет. Нек-рые исследователи считают, что либо имело место совпадение имен, либо трирская легенда (и связанное с ней предание Тонгерена) не имеет под собой исторических оснований. Однако более вероятно, что М. мог быть одним из первых епископов-миссионеров в регионе Н. Рейна и мог основать 2 кафедры (в Кёльне, куда он перешел из Трира, и в Тонгерене).

Лит.: Die ersten Christusboten der deutschen Lande: Das Leben d. hl. Bischöfe Eucharius, Valerius und Maternus von Trier / Hrsg. M. Münch. Trier, 1935; *Levison W.* Aus rheinischer und fränkischer Frühzeit. Düsseldorf, 1948; *Ewig E.* Trier im Merowingerreich: Civitas, Stadt, Bistum. Trier, 1954; *Torsy J.* Studien zur Frühgeschichte der Kölner Kirche // Kölner Domblatt. 1954. Bd. 8/9. S. 9–32; *Falkenstein L.* Materno // BiblSS. 1967. Vol. 9. Col. 85–89; *Mühlberg Fr.* Memoriensteine und Tischaltar in Rodenkirchen // Kölner Jb. f. Vor- und Frühgeschichte. B., 1967/1968. Bd. 9. S. 167–173; *Oediger Fr. W.* Geschichte des Erzbistums Köln. Köln, 1972². Bd. 1; *Binsfeld W.* Bischof Agricius von Trier und der Kölner Bischof Maternus // Kölner Domblatt. 1974. Bd. 38/39. S. 147–150; *Boeren P. C.* Les évêques de Tongres—Maestricht // RHEF. 1976. Vol. 62. N 168. P. 25–36; *Gauthier N.* L'évangélisation des pays de la Moselle: La province romaine de Première Belgique entre Antiquité et Moyen-Âge, IIIe–VIIIe siècle. P., 1980; *Kremer J.* Studien zum frühen Christentum in Niedergermanien: Diss. Bonn, 1993; Die Benediktinerabtei St. Eucharius — St. Matthias vor Trier / Bearb. P. Becker. B. etc., 1996. S. 47–48, 391–392. (Germania sacra. N. F.; 34); *Heinen H.* Frühchristliches Trier: Von den Anfängen bis zur Völkerwanderung. Trier, 1996; *Bauer Th. G.* Lotharingien als historischer Raum: Raumbildung und Raumbewusstsein im Mittelalter. Köln; Weimar; W., 1997. S. 414–471, 591–593; *Pohlsander H. A.* Die Anfänge des Christentums in der Stadt Trier: Bischöfe u. Märtyrer // Trierer Zschr. 1997. Bd. 60. S. 255–303; *Engels O.* Metropolit oder Erzbischof?: Zur Rivalität der Erzstühle von Köln, Mainz und Trier bis zur Mitte des 11. Jh. // Dombau und Theologie im mittelalterlichen Köln / Hrsg. L. Honnefelder, N. Trippen, A. Wolff. Köln, 1998. S. 267–294; *Scholz S.* Institutionalisierung der Christengemeinde in Köln: Die Erwähnung eines Bischofs namens Maternus, 313 // Quellen zur Geschichte der Stadt Köln. Köln, 1999. Bd. 1. S. 43–45; *Ristow S.* Maternus // BBKL. 2000. Bd. 20. Sp. 994–997; *idem.* Frühes Christentum im Rheinland. Münster, 2007. S. 106–107; *Krönert K.* La construction du passé de la cité de Trèves, VIIIe–XIe siècle: Étude d'un corps hagiographique. Lille, 2005. P. 641–659; *idem.* Production hagiographique et enjeux politiques à Trèves (X^e–XIe siècle) // Hagiographie, idéologie et politique au Moyen Âge en Occident: Actes du colloque intern. du Centre d'Études supérieures de Civilisation médiévale de Poitiers, 11–14 sept. 2008. Turnhout, 2012. P. 185–198; *Anton H. H.* 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.

А. А. Ткаченко

МА́ТЕРЬ БО́ЖИЯ — см. *Богородица.*

МА́ТИМА [греч. μάθημα], в греч. церковной музыке пространное искусное муз. произведение на текст псалмового стиха, стихиры-*самогласна,* икосов *Акафиста, подобна, кондака,* отпустительного *тропаря* и др. Этот термин употребляется уже в трактате *Мануила Хрисафа* «О теории искусства пения» (сер. XV в.; см.: *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. W., 1985. (MMB. CSRM; 2)), а также в трактате иером. *Гавриила из монастыря Ксанфопулов* (того же периода см.: *Hannick C., Wolfram G., ed.* Gabriel Hieromonachos: Abhandlung über den Kirchengesang. W., 1985. (MMB. CSRM; 1)).

Название этого жанра, вероятно, связано с его сложностью: изучение и последующее исполнение М. требовало определенной подготовки (μάθημα, букв.— «урок», «занятие»). Это подтверждает изучение певч. рукописей, в которых М. регулярно предшествуют указания: «внемли» (πρόσχες), «фторальное и сложное» (φθορικόν καὶ δύσκολον), «очень сложное» (πανὺ δύσκολον).

Эти произведения, принадлежащие к пападическому мелодическому стилю (весьма искусному, мелизматическому и высокохудожественному), складывались в певч. практике с кон. XIII в. Для жанра М. характерно использование большого количества особо выразительных технических приемов, обогащающих восприятие смысла текстов и способствующих достижению совершенства в искусстве создания мелоса. Для этой цели авторы М. использовали следующие способы. Прежде всего, в М. содержатся пространные мелодические формулы (*тесисы*), к-рые включают продолжительную последовательность простых ритмических долей, что позволяет использовать различные певческие приемы для выражения содержания текста. К этим приемам относится, во-первых, включение восходящих или нисходящих мелодических фраз (περιοχές) — в зависимости от того, какие слова необходимо выделить (напр., восходящие — на словах «небо», «гора», «взываю», нисходящие — на словах «земля», «преисподняя» (κατα-

χθόνια), «поклонение»). Во-вторых — использование различных интервальных родов для создания особого эмоционального состояния (ἦθος, ψυχικὴ κατάσταση), также в зависимости от смысла текста. Напр., такие слова и фразы, как «рай», «спасение», «избавление», «радость ангелов» и др., распеты в основном в диатоническом роде, к-рый содержит интервалы, выражающие радостное настроение, в то время как на словах «ад», «смерть», «грех», «горе» и им подобных используются преимущественно интервалы хроматических звукорядов. Кроме того, слова «молю», «спаси», «очисти» распеваются с соответствующими модуляциями (μεταβολές), чтобы придать им бóльшую «жизненность».

Среди др. способов мелодического развития, к-рые использовали и древние, и более поздние мелурги,— повторение (ἐπανάληψη) мелодических фраз с каденциями в различных частях произведения или пропевание 2, 3 или 4 раза одного и того же муз. мотива, но с разными ударениями (палиллогия) — острым или тупым (σὲ μία πορεία ἐπὶ τὸ ὀξὺ ἢ ἐπὶ τὸ βαρύ). Использование подобных мелодических формул в каденциях строк является распространенным приемом, который называется «аподосис».

Перечисленные основные приемы композиции относятся преимущественно к медленному стилю мелоса и часто используются во всех видах греч. церковного пения, в т. ч. в жанре М. К элементам, встречающимся почти исключительно в жанре М. и являющимся ее основной составляющей, относятся: особые начальные тесисы (не используются в др. стилях, напр. в ирмологическом); повторение слов и фраз с целью подчеркнуть их значение; перестановка мелодических формул целых фраз (*анаграмматизм* и *анаподизм*); введение одной или более *кратим* (особо искусных и пространных мелодий, которые распеваются на слоги «терирем», «тороро», «ананане» и т. п.).

Др. характерными приемами в композиции М. являются: эпифонима — повторение фразы 3 и 4 раза, вероятно певцом, обладающим хорошим голосом, в качестве особого выразительного средства; *анафонима* — вставка, исполняемая др. певчим или хором, к-рые поют конец песнопения или кратиму; *аллагма* — изменение распева (напр., «наложение» др. гласа); эпиволи (наложение), когда мелург включает в более раннее сочинение собственный дополнительный раздел или украшенную версию раннего произведения; парекволи — способ преобразования, к-рый почти совпадает с эпиволи; пролог — начальная вводная мелодия; катавасия или омония (ὁμόνοια) — добавление кратимы к уже имеющейся кратиме.

На основании этих характерных черт можно говорить о сложении жанра М. уже в нач. XIV в., что следует, напр., из содержания певч. рукописи 1336 г. Athen. Bibl. Nat. 2458, в к-рой отразился процесс эволюции от простых сочинений к особо искусным, новаторским. Это как произведения на тексты псалмов — *аниксандарии, «Блажен муж»,* прокимны (*дохи*), полиелеи, непорочны, др. псалмовые стихи, напр. «Всякое дыхание» перед чтением Евангелия на утрене, так и сочинения на гимнографические тексты, из к-рых весьма характерный случай — 15-сложники разнообразного содержания (богородичны, покаянны (κατανυκτικά), заупокойные песнопения, троичны и др.), а также множество самогласнов на Господские и Богородичные праздники и дни памяти святых.

Первыми авторами М. считаются Фока Филадельфийский, мон. Герман, Николай *Авасиот,* Николай Кловас, Михаил Падзадос, Николай Кабанис, Симеон Псиридзис, *Никифор Ифик* и др., время деятельности к-рых приходится на кон. XIII — нач. XIV в. После них и прп. *Иоанна Кукузеля,* неоднократно украшавшего их сочинения (в его творчестве есть и собственные произведения), авторами М. были такие известные мелурги, как *Иоанн Глика, Ксен Коронис,* Мануил Хрисаф, а в поствизант. период — протопсалт Великой ц. Панайотис *Хрисаф Новый* († 1685), *Герман,* митр. Нов. Патр, свящ. и номофилакс *Баласис* (оба — 2-я пол. XVII в.), протопсалт Великой ц. *Иоанн Трапезундский* († 1770), лампадарий *Петр Пелопоннесский* († 1778), протопсалт Великой ц. *Даниил* († 1789). Нек-рые из вышеперечисленных мелургов известны как авторы не только мелодий, но и поэтических текстов М.

Первоначально М. записывали в *Пападики,* впосл. сформировались особые певческие книги, содержащие М.,— Калофонические Стихирари, или Матиматарии (один из самых ранних — кодекс Ath. Iver. 1006, написанный в 1431 *Давидом Редестским*). Псалмовые стихи в XVIII — нач. XIX в. продолжали помещать преимущественно в Пападики (Анфологии Пападики), а калофонические стихиры — в Матиматарии. Икосы Акафиста в стиле М. были собраны в др. типе рукописи — Икиматарии, или Акафисте (Οἰκηματάριον, Ἀκάθιστος Ὕμνος).

Бóльшая часть М. переведена из древней симиографии в нотацию *Нового метода* хартофилаксом Великой ц. *Хурмузием* (в Афинской национальной б-ке сохранилось ок. 10 его рукописей, не опубл.), тем не менее в XIX в. были и мелурги, продолжавшие сочинять произведения в старой традиции. «Экзегезисы»

Матиматарий письма Космы Македонца. 1670 г. (Iver. 991. Fol. 1)

(«истолкования») многих М. были сделаны и другим учителем Нового метода — протопсалтом *Григорием* († 1821), а позднее святогорскими мелургами иеромонахами *Матфеем Ватопедским, Николаем Дохиаритом* и *Иоасафом Дионисиатом.* Согласно новейшим исследованиям, Хурмузий был знаком с «экзегезисами» Григория (к-рые были сделаны несколько ранее) и следовал им, «истолковывая» М., записанные более ранней нотацией.

Лишь небольшая часть (ок. 50) этих произведений была издана в 1851 г. в К-поле в 3-м томе «Пандектов» (Πανδέκτη τῆς ἱερᾶς ἐκκλησιαστικῆς ὑμνωδίας τοῦ ὅλου ἐνιαυτοῦ), поскольку в этом не было литургической необходимости. Однако М. имеют не только богослужебное употребление (по причине их большой продолжительности часто они не могут петься во время службы), но

представляют собой наиболее искусные произведения греч. певческого искусства.

Примечательно, что нек-рые из М., исполняемые в особых случаях, напр. наиболее пространно распетое песнопение Иоанна Кукузеля «Свыше пророцы» (поется во время облачения архиерея на солее в конце утрени), были сокращены позднейшими музыкантами для исполнения в более краткий промежуток времени.

В наст. время готовится издание аудиозаписи всех М. 3-го тома «Музыкальных пандектов» 1851 г. в исполнении лучших псалтов и хоров, по 2 версии для каждого произведения, с приложением эссе о них с целью научного освоения этого певч. материала, являющегося одним из высших достижений греч. муз. искусства за последние 7–8 столетий.

Лит.: *Στάθης.* Ἀναγραμματισμοὶ καὶ μαθήματα. 1979, 1998[4].

Э. Яннопулос

МАТИМАТА́РИЙ [греч. Μαθηματάριον], греч. певч. сборник — см. в ст. *Матима.*

«МА́ТИЦА ЖЕМЧУ́ЖНАЯ» («Жемчужная матица»), древнерус. сборник неустойчивого состава, не имеющий календарной структуры. Название «Матица жемчужная» читается в особой редакции Индекса истинных книг — рекомендательном своде под названием «Книгам имена», древнейший список первоначальной редакции к-рого датируется кон. XV — нач. XVI в. К наст. времени выявлено 8 списков сб. «М. Ж.», они датируются XVI–XVII вв. (РНБ. F.I.798, 1-я четв. XVI в.; Погод. № 886, 30–40-е гг. XVI в.; № 1297, ок. 1564 г.; № 1615, ок. 1632 г.; ГИМ. Барс. № 313, 40-е гг. XVI в.; Увар. № 351, 40-е гг. XVI в., с вариантом заглавия «Книга Женчюг»; Забел., № 274, 3-я четв. XVII в.; РГБ. Ф. 247. Рог. № 568, 2-я четв. XVII в.).

Кроме того, в рукописях XVI–XIX вв. встречаются небольшие статьи, в самозаглавиях к-рых отмечено, что они выписаны из «М. Ж.», все эти тексты находят реальное соответствие в известных списках сборника. Владельческие записи на рукописях и лингвистические данные списков свидетельствуют о бытовании сб. «М. Ж.» преимущественно на северо-западе и северо-востоке России. В лит-ре сборник впервые упоминается В. М. *Истриным* (которому была известна рукопись РНБ. Погод. № 1615) при анализе содержания сб. «Златая Матица» («М. З.») (см. *«Матица Златая»*).

Каждый список «М. Ж.» начинается заглавием и предисловием: «Сия книга нарицаеться Жемчюжная матица. Подобна есть глубине морьстеи, в нихже понирая, износит биселъ и каменье драгое, слажше бо меду и сота драгая словеса Господня. Иже ключиться кому сести почитати книги Божественаго поучения, то не тщися вборзе лист превратити, но втрикраты възвратися воспять, и да познаешь силу книжную. Иже не в грех проповедаешь ученье Господне собе и послушавшим тя, но в спасенье, не токмо бо тии едины спасени будуть, но и сам ся спасеся. А не крый светила Господня под спудом, но проповедай всем послушавыим со дерзостью и со тщаньем. А ленивыи и не послушавшьи святых отец ученья, тии бо сами си осудят своим языком на Страшнем Суде пред Господем. Светило наречеться ученья святых отець. Добрый бо учитель уподобиться кораблену кормнику, иже малым древом велико обращаеть, а учитель такожь малым словом в велику радость введеть» (РНБ. Погод. № 1615).

Заглавие сборника представляет собой контаминацию из лексем заглавия «Златой Матицы» («Сия книга Жемчуг и Матица златая» — «Сия книга Жемчужная матица»). Предисловие скомпилировано из статей о почитании книжном и церковной молитве, бóльшая его часть восходит к статье, открывающей «М. З.» в списке РНБ. Погод. № 1024. Заглавие и предисловие передают смысл метафоры, введенной составителем Погодинской «М. З.»: «жемчужная матица» — это «жемчужная раковина»; человек, внимающий книгам божественного Писания, подобен ловцу жемчуга, приобретающему несметные богатства.

Т. о., составителю протосб. «М. Ж.» был знаком сб. «М. З.» в варианте, близком к Погодинскому списку. Со временем сб. «М. Ж.» типологически и функционально отделяется от традиции «М. З.» и приобретает самостоятельную историю.

Помимо заглавия бóльшую часть списков «М. Ж.» объединяют 2 текста, следующие непосредственно за предисловием и свидетельствующие о единстве состава протосб. «М. Ж.». Первый текст — «Слово о покаянии душеполезно» — представляет собой фрагмент 94-го слова («О покаянии и о будущем веце») из «Паренесиса» прп. *Ефрема Сирина* с внесенными в него незначительными сокращениями, подчас механическими, отдельных пассажей источника. В др. рукописях, кроме списков в составе сб. «М. Ж.», поучение с таким самозаглавием и в таком объеме не зафиксировано. Второй текст с самозаглавием «Слово Григория Богослова и Иоанна Златоуста о Святей Троице» — русская космологическая компиляция 2-й пол. XV в., основанная на библейских книгах, компилятивном памятнике из *Кормчей книги* рус. редакции «Богословие о Троице», соч. «Богословие» св. *Иоанна Дамаскина,* Толковой Палее, Житии *Андрея Юродивого,* слав. «Книге Еноха». Наличие этих 2 статей и их текстовые характеристики свидетельствуют о наибольшей близости к составу протосборника 4 списков «М. Ж.»: РНБ. F.I.798; ГИМ. Увар. № 351 (с вариантом заглавия «Книга Женчюг»); РНБ. Погод. № 1615; РГБ. Рогож. Ф. 247 № 568.

Заглавие «М. Ж.» может относиться как к целой книге, так и к отдельной части рукописного сборника. Самостоятельный сборник с заглавием на 1-м листе и оглавлением, соответствующим составу книги, представляют собой списки ГИМ. Барс. № 313 и ГИМ. Забел. №. 274. В др. рукописях заглавие «М. Ж.» появляется в середине блока в окружении статей, не имеющих календарной отнесенности. Каждая из рукописей, в к-рой находится сб. «М. Ж.», имеет самостоятельные историю и тематику, но всем им присуща общая черта, позволяющая отнести формирование цикла статей, составляющих сборник, к традиции, сложившейся к XV в.

В сб. «М. Ж.» включались тексты, имевшие хождение в др. рукописных сборниках постоянного и смешанного состава, каждый список «М. Ж.» имеет характер тематической компиляции, отражающей репертуар переводных и оригинальных славянских памятников, к XV в. достаточно широко распространенных в Др. Руси. В подавляющем числе списков статьи «М. Ж.» не соотносятся с минейными и триодными сборниками постоянного состава, сб. «М. Ж.» не имеет календарной структуры. Тематика и многообразные жанры статей, составляющих «М. Ж.», тради-

ционны для сборников XV в. устойчивого (напр., *«Измарагд»*) и неустойчивого составов: в «М. Ж.» входят ветхозаветные и новозаветные апокрифы; толковые статьи, разъясняющие отдельные места из Свящ. Писания, предназначение церковной утвари и последование богослужения; статьи о покаянии, об иночестве, о священстве, о посте; моралистические поучения о «женской злобе», др. нравоучительные тексты. Дидактические статьи в текстологически более поздних вариантах сборника (напр., Барсовский список) могут преобладать и дополняться житиями, в т. ч. рус. святых.

При всем разнообразии статей каждого списка «М. Ж.», в них можно выделить тематически сходные подборки текстов. К таким подборкам относятся апокриф «Слово об Адаме от зачала до конца» («Исповедание Евы») во 2-й редакции и цикл апокрифов о Крестном Древе; устойчивый цикл из 2 статей о крещении, известный и по др. рукописным сборникам XV в.: «Слово како подобает креститися и благословляти» (начало: «Сице благословити рукою и креститися треми перстами...») и «Слово святых апостол и святых отец» (начало: «Мнози неразумнии человецы махающе по лицу своему рукою...»); эротапокритические подборки: «Блаженного Афанасия архиепископа Александрийского к Антиоху князю о многых и нужных взысканиих» и фрагмент этого текста, входящий в состав «Измарагда» под заглавием «Вопрос святаго Антиоха, ответ святаго Епифания». Повторяются в составе сборников «М. Ж.» статьи-притчи и дидактические тексты различной тематики, входившие в состав Пролога и Кормчей и в XV в. имевшие хождение в др. сборниках смешанного состава: «Слово о исходе души», «Слово о крепости и о разуме»; «Слово о величании властей»; «слова» о «почитании книжном»; выписки из летописных памятников о событиях рус. истории. Повторяемость этих текстов и циклов свидетельствует о типологическом и тематическом единстве списков сб. «М. Ж.». Несмотря на то что отдельные тексты, включенные в «М. Ж.», взяты из широко распространенных сборников, в т. ч. и календарных (Пролог, Торжественник), они не повторяют устойчивых циклов этих сборников. В то же время в составе отдельных списков «М. Ж.» можно отметить целые подборки текстов, совпадающие с др. рукописными сборниками смешанного состава, что свидетельствует о компилятивной природе формирования сб. «М. Ж.».

Среди статей сборника много текстов рус. происхождения, либо приписанных авторитетным отцам Церкви, либо атрибутированных в самозаглавиях как «поучения святых отец». Обращает на себя внимание большое количество «ложного писания» — апокрифов, читающихся в «М. Ж.», к-рая входила в круг рекомендованных к чтению книг. Попытка отнести к душеполезному чтению апокрифы и разного рода толковые тексты, в т. ч. и основанные на апокрифах,— процесс, имеющий достаточно аналогий. Эта попытка отразилась и на составе книг, не вызывающих сомнения в своей каноничности и отмеченных Индексами истинных книг. Апокрифы, напр., неизменно включались в состав «Златоуста». Но особенно этот процесс виден на примере дополнительных статей «Измарагда», к традиц. главам которого приписывались целые подборки апокрифических и толковых текстов, продолжающих нумерацию глав «Измарагда» и тем самым подтверждающих свою причастность к этому сборнику.

Характеризуя свод рекомендательного чтения «Книгам имена», в который вошел сб. «М. Ж.», И. М. Грицевская отметила основную его черту: свод рус. происхождения включал в себя памятники не основного, второстепенного для древнерусской книжной культуры ряда (*Грицевская.* 2003. С. 119). Именно к ним относится и сб. «М. Ж.», представляющий образец келейного чтения монастырской братии, не обладающей глубокими познаниями и эрудицией. В то же время и состав сборника, и особенности самих текстов, в него входящих, предполагают создание этих сборников в мон-рях, обладающих достаточно большими книжными собраниями, позволяющими авторам текстов и составителям сборников использовать широкий круг источников. Типологически такой сборник соотносим, с одной стороны, с некалендарными дидактическими сборниками «Златая цепь» и «Измарагд», с другой — с рядом широко распространенных на Руси сборников смешанного состава толкового и энциклопедического характера. «М. Ж.» имеет открытую структуру, тексты легко могут добавляться или изыматься в соответствии с потребностями переписчика. Основу этих сборников составляют не фрагменты крупных произведений на различные темы, но самостоятельные статьи, в к-рых в лаконичной и доступной форме даются ответы на самые различные вопросы, интересующие составителя. Датировка формирования «М. Ж.» XV в. подтверждается и аналогией с историей создания функционально иных келейных сборников, к-рые сходны между собой типологически и тематически, но их состав не отличается устойчивостью, несмотря на повторяемость целого ряда циклов статей и отдельных текстов (нравственно-дисциплинарный монастырский сб. «Старчество», не имеющие самозаглавия сборники аскетических текстов XV–XVI вв.).

Метафорический заголовок «М. Ж.» представляет собой попытку дать название самому распространенному в рус. письменности типу сборника, формирование к-рого следует отнести еще к созданию *Изборника 1076 г.* Но такая попытка изначально была обречена на неудачу, поскольку именно этот тип келейного сборника в наибольшей степени зависит от вкусов и пристрастий самого составителя. Сб. «М. Ж.» не получил широкого распространения еще и в силу невозможности адекватного типологического определения книги, к-рая в процессе бытования может изменяться до неузнаваемости (нечто подобное можно наблюдать на примере «Златых цепей» 3-го типа, где каждый список отличается от другого).

Лит.: *Истрин В. М.* Замечания о составе Толковой Палеи. СПб., 1898. Вып. 2. С. 97–136; *Бобров А. Г., Черторицкая Т. В.* К проблеме Златой матицы // ТОДРЛ. 1990. Т. 43. С. 341–358; Метод. рекомендации по описанию славяно-рус. рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР / Сост.: М. С. Крутова. Новосиб., 1990. Вып. 5: Златая цепь. Ч. 1–2; *Грицевская И. М.* Индексы истинных книг. СПб., 2003. С. 101–119; *Савельева Н. В.* Космологическая компиляция «Слово о Св. Троице» и ее бытование в составе древнерус. сборников // ТОДРЛ. 2007. Т. 58. С. 557–585; *она же.* Древнерус. сб. «Жемчужная матица»: (Текстология. Типология. Описание списков) // Там же. 2009. Т. 60 С. 183–258.

Н. В. Савельева

«МА́ТИЦА ЗЛАТА́Я» («Златая матица»), древнерус. сборник неустойчивого состава преимущественно календарной структуры, дополненный статьями, не имеющими

календарной отнесенности. «М. З.» упоминается наряду с другими сборниками («Златоструй», «Криница», «Маргарит», «Бисер» и др.) в Расширенной редакции Индекса истинных книг, к-рая, согласно исследованию И. М. Грицевской, сформировалась в 1-й пол. XV в. Названия, вошедшие в этот перечень, зафиксированы как в сборниках, широко представленных в рукописной традиции («Златоструй», «Маргарит»), так и в сборниках, сохранившихся в единичных, а порой в единственных списках (сборник «Бисерие» — РГБ. Егор. Ф. 466. № 9: «Книга глаголима Бисерие, изо всех книг собрана, изложена со всеми Божьими силами...»). В наст. время известны 2 списка «М. З.»: РНБ. Погод. № 1024 (кон. XV — нач. XVI в.) и РНБ. НСРК. 1946. № 35/2 F (70-е гг. XV в.). Оба списка происходят из Сев.-Зап. Руси. Лингвистические данные Погодинской «М. З.» отражают особенности новгородской языковой традиции; «М. З.» НСРК, согласно исследованию А. Г. Боброва, создана в *Елеазаровом во имя святителей Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста монастыре* под Псковом. В древнерус. рукописях XVI–XIX вв. встречаются также небольшие статьи, в самозаглавиях которых отмечено, что они выписаны из «М. З.», почти все эти тексты находят реальное соответствие в известных списках сборника.

Сборник «М. З.» был введен в научный оборот Ф. И. *Буслаевым,* который опубликовал несколько статей по Погодинскому списку. Среди этих текстов находилась и небольшая подборка под общим названием «О природе», дословно совпадающая с фрагментами *Палеи Толковой* и обратившая на себя внимание В. М. *Истрина.* Мнение Истрина о том, что текст, читающийся в «М. З.», послужил источником Толковой Палеи, вызвало достаточно широкую полемику. Работы XIX — нач. XX в., в к-рых затрагивался вопрос о «М. З.», так или иначе связаны с решением проблемы взаимоотношения естественнонаучных статей из этого сборника с соответствующими фрагментами Толковой Палеи, а само название «М. З.» отождествлялось именно с опубликованной Буслаевым подборкой. В наст. время дискуссию можно считать завершенной и вопрос о первичности текста Толковой Палеи по отношению к статье в «М. З.» — решенным. Одним из важнейших аргументов, позволяющих считать текст в «М. З.» заимствованным из Толковой Палеи, послужило указание А. В. Рыстенко антиграфа части Погодинской рукописи — пергаменного сборника из б-ки *Троице-Сергиевой лавры* (РГБ. Ф. 304/I. № 39), впосл. эти сведения были уточнены и дополнены Е. Г. Водолазкиным.

Истрин опубликовал полистную роспись статей Погодинской «М. З.» и сделал нек-рые замечания о происхождении сборника: ««Златая матица» есть памятник, однородный со Златоустом, но возникший независимо от него. Он составлен на Руси в XV в., хотя и был, вероятно, с таким же названием более древний памятник южнославянского происхождения» (*Истрин.* 1898. С. 135).

Текстологическая взаимосвязь 2 списков «М. З.» прослеживается только на уровне названия сборника. Киноварное самозаглавие обоих списков состоит из 2 частей (в скобках приводятся варианты по списку НСРК): «Сия книга (книги) именуется (именуются четьи) Женчуг (Жемчуг) и Матица златая // Сказание (сказается) о книжней (от книжныя) вещи».

Вторая часть в названии сборника — это типичное для рукописной традиции самозаглавие текста о книжном почитании, открывающего Погодинскую «М. З.»: «Сказание о книжней вещи» (нач.: «Что приобрящут приникающии в божественныя книги...»). В «М. З.» НСРК этого текста нет, он заменен другим поучением о книжном почитании. Если в Погодинском списке название стоит на своем месте, то в списке НСРК эта фраза оказывается рудиментом его антиграфа. Отсюда можно сделать заключение, что Погодинский список, несмотря на позднюю датировку, отражает более ранний вариант сборника «М. З.», чем список НСРК.

В целом же обе рукописи имеют только типологическое сходство, основанное преимущественно на календарном принципе их формирования, но различаются по составу статей. «М. З.» НСРК содержит 80 текстов, из которых 36 приурочены к минейному циклу, 19 соответствуют постному и пасхальному периодам триодного цикла. Статьи в минейной части посвящены двунадесятым и большим церковным праздникам, сюда же входят переводные и рус. Жития святых, в основном Жития-энкомии (похвальные слова). Статьи триодного цикла — это дидактические гомилии на Великий пост и недели подготовки к нему и несколько эпидейктических слов, прославляющих события Цветной, Страстной недели и праздник Пасхи. И минейный и триодный циклы статей «М. З.» НСРК обнаруживают сходство со статьями *Торжественника* общего.

Некалендарные статьи «М. З.» НСРК не образуют самостоятельной группы, они рассредоточены по всему сборнику. Тематика и многообразие жанров этих статей, переводных и оригинальных, традиционны для сборников XV в. устойчивого (напр., *«Измарагд»*) и неустойчивого составов. В них входят сочинения о книжном почитании, моралистические поучения («о злых женах», «о воздержании языка»), церковная дидактика и наставления прихожанам («о глаголющих в церкви», «како чтити иерея»), новеллы из истории христианства («Слово о распятии Господнем»), космологические сочинения («Слово о небесных силах»), христ. лирика и эсхатология («Слово о умилении души», «О спасении души, и о покаянии, и о Страшном суде»), полемические произведения древнейшего периода рус. словесности, направленные против остатков язычества («Слово... како первое погани суще языци кланялися идолам и требы им клали...»). Особую группу в «М. З.» НСРК составляют апокрифы, в основном новозаветные («Сказание Афродитиана» с «Пророчением о Христе и кумирници еллинского бога Аполона», «Слово како осуди Марфа Пилата перед царем кесарем»).

Погодинский список «М. З.» гораздо более объемный: он содержит 239 текстов, только 10 из них не имеют календарной отнесенности. Привязку к календарю в Погодинской «М. З.» получили даже статьи, имеющие устойчивую внекалендарную рукописную традицию XIV–XV вв. Так, напр., открывающее сборник поучение о книжном почитании приурочено к чтению в понедельник сыропустной недели и надписано именем свт. Иоанна Златоуста. За основу расположения текста в Погодинской «М. З.» принят структурный принцип триодных четьих сборников. В 1-й части рукописи помещены статьи, рекомендованные соста-

вителем к чтению в последнюю неделю Великого поста, в воскресные и будние дни Цветной недели, Пасхи, до Недели всех святых. Далее идут статьи, рекомендованные к чтению в воскресные дни до 22-й недели по Неделе всех святых. В этой части сборника в пределах круга триодных чтений тексты Погодинской «М. З.» имеют соответствия статьям «Златоуста» годового и Торжественника триодного. В то же время в триодный цикл включаются отдельные тексты и даже выписки из сочинений, не имеющие отношения к уставному календарному чтению. В их числе, напр., есть фрагменты Толковой Палеи, приуроченные к чтению в неделю 1-ю по Неделе всех святых, или помещенный под тем же днем фрагмент космологической компиляции «Слово о небеси и земли», надписанный в «М. З.» именем свт. Иоанна Златоуста.

Начиная со 154-го слова в Погодинской «М. З.» следуют минейные чтения, но их расположение повторяет структуру триодной части — не по дням солнечного календаря, а по неделям, воскресным и будним дням. При этом точкой календарного отсчета здесь служит праздник Рождества Христова («неделя по Рождестве Христове» и т. д.) и далее Богоявления («неделя третья по Богоявлению» и т. д.). Источниками статей 2-й части Погодинской «М. З.» послужили прежде всего *«Пролог»*, «Измарагд», *Киево-Печерский патерик* Феодосиевской редакции, а также дидактические тексты, естественнонаучные сочинения и апокрифы, бытовавшие в сборниках смешанного состава. Круг тем, отраженных в этих сочинениях, тот же, что и в «М. З.» НСРК, хотя сами тексты почти не повторяются. В отличие от «М. З.» НСРК в Погодинской «М. З.» много статей из визант. патериков, попавших сюда через Пролог. За исключением Пролога, почти все эти тексты имеют календарную отнесенность только в «М. З.», хотя известны списки XV–XVI вв. Феодосиевской и Арсениевской редакций Киево-Печерского патерика, статьи к-рых также разнесены по дням календаря. Индивидуальная структура Погодинской «М. З.» особенно выделяется при сравнении с антиграфом части Погодинской рукописи (РГБ. Ф. 304/I. № 39), не имеющим присущих «М. З.» календарных отсылок.

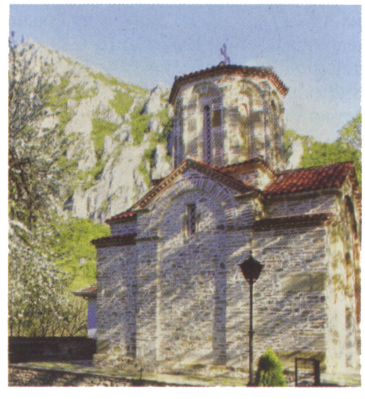
Наблюдения за обоими списками «М. З.» позволяют сделать вывод, что сборник формировался из циклов статей, уже имевших хождение в древнерус. рукописях. Формирование сборника следует отнести к сер. XV в. (учитывая данные Индекса истинных книг и датировку «М. З.» НСРК). Именно в это время наиболее интенсивно происходит процесс формирования различных по составу сборников, прежде всего сборников Уставных чтений из переводных и оригинальных рус. сочинений. «М. З.» не получила типологической завершенности и, как следствие, широкого распространения в древнерус. традиции. В какой-то степени сборник такого неопределенного статуса был вытеснен типологически выдержанными и четко структурированными календарными сборниками Уставных чтений — Торжественником и несколько позднее «Златоустом». А 2 известные рукописи «М. З.» — это индивидуальное творение составителей, объединенное ярким названием и отражающее общие тенденции развития древнерус. книжной традиции, процесс освоения памятников, накопленных к сер. XV в.

Метафорическое заглавие сборника органично входит в традицию образных названий древнерус. сборников, переводных и оригинальных,— *«Златая цепь»*, «Измарагд», «Златоструй», «Маргарит». В то же время наименование «матица» неоднозначно трактуется исследователями. Истрин полагал, что само слово «матица» нетипично для древнерус. книжности, и предлагал считать заглавие сборника калькой с греч. ἡ χρυσή πηνή — «золотой источник». Словари древнерус. языка дают неск. значений этого слова: «мать», «начало», «основа», «подлинник», зафиксированные уже в древнерусских памятниках домонг. периода. Особое значение имеет словосочетание «жемчужная матица» (см. *«Матица Жемчужная»*) — «жемчужная раковина». К этому значению приближается в своей трактовке составитель Погодинской «М. З.», открывая сборник статьей о почитании книг, в к-рой человек, внимающий книгам божественного Писания, сравнивается с ловцом жемчуга.

Лит.: *Буслаев Ф. И.* Ист. хрестоматия церковнослав. и древнерус. языков. М., 1861. С. 683–692; *Порфирьев И. Я.* История рус. словесности. Каз., 1886[4]. Ч. 1. С. 210–211; *Истрин В. М.* Замечания о составе Толковой Палеи. СПб., 1898. Вып. 2. С. 97–136; *Карнеев А. Д.* К вопросу о взаимных отношениях Толковой Палеи и Златой матицы // ЖМНП. 1900. Ч. 327. № 2. Отд. 2. С. 335–366; *Рыстенко А. В.* Материалы для лит. истории Толковой Палеи // ИОРЯС. 1908. Т. 13. Кн. 2. С. 324–350 (отд. отт.: СПб., 1908. Вып. 1); *Бобров А. Г., Черторицкая Т. В.* К проблеме Златой матицы // ТОДРЛ. 1990. Т. 43. С. 341–358; *Водолазкин Е. Г.* О Толковой Палее, Златой Матице и «естественнонаучных» компиляциях // Там же. 1999. Т. 51. С. 80–90; *Грицевская И. М.* Индексы истинных книг. СПб., 2003. С. 59–74, 146; *Савельева Н. В.* Древнерус. сб. «Жемчужная матица»: (Типология. Текстология. Описание списков) // ТОДРЛ. 2009. Т. 60. С. 183–200.

Н. В. Савельева

МА́ТКА, жен. мон-рь в честь Успения Пресв. Богородицы Скопской епархии непризнанной правосл. миром Македонской Православной Церкви. Находится в каньоне Матка на левом берегу р. Треска близ с. Глумова в 17 км от г. Скопье (Республика Македония). М. была основана ок. 1337 г., вероятно, местным феодалом Бойко, сыном некой правительницы



Собор мон-ря Матка. XIV в.

Даницы. Строительство храма относится к этому же времени: в 1372 г. в нем возле алтаря была похоронена некая Мария (Велислава). В 1392 г. мон-рь пострадал при османском нашествии. Согласно надписи на монастырских воротах, в 1497 г. на средства знатной дамы Милицы, вдовы именитого жителя Скопье, храм был покрыт новой крышей и расписан (*Стојановић*. Записи. Књ. 1. N 387). Также Милица подарила обители виноградники. В XVI в. в М. действовал скрипторий, в к-ром работали иером. Евстратий и монахи Никодим и Азарий, авторы Устава (Кодик, ныне в НБКМ, неоднократно дополнялся, упоминает имена нескольких благотворителей, см.: *Николовска С.* Кодикот на манастирот Матка // Спом. Макед. 1975. Т. 1 С. 423–463). Возможно, из этого скриптория вышло

неск. кодексов, хранящихся в разных собраниях. В 1998 г. М. была обращена в жен. мон-рь, в нем открыта мастерская по пошиву церковных облачений и алтарных завес.

Фасады небольшого храма М., крестовокупольного, со слепыми боковыми нефами и 8-угольным куполом, украшены мраморными блоками и узором. На росписях, выполненных в традиционном для охридской художественной школы стиле, представлены сцены из НЗ, имеются изображения святителей, а также ктиторские портреты Милицы и ее мужа Николы. Особой экспрессивностью отличаются сцены «Рождество Богородицы», «Введение во храм Пресв. Богородицы» и «Успение Пресв. Богородицы». В храме хранится чудотворная икона Пресв. Богородицы «Плачущая» («Слёзная»). Вокруг храма расположены жилые корпуса (конаки, 1886) и параклис (2000).

Лит.: *Поп-Атанасов Ѓ., Велев И., Јакимовска-Тошиќ М.* Скрипторски центри во средновек. Македонија. Скопје, 1997. С. 213–219; *Серафимова А. и др.* Христијански споменици. Скопје, 2008; *Димитрова Е. и др.* Матка: Културно наследство. Охрид, 2011; *Ангеловска-Панова М.* Македонски цркви и манастири. Скопје, 2015.

М. Ангеловска-Панова

МАТО́Й [греч. Ματόης], прп. (пам. в субботу сырную), иером. Рассказ о М. находится в *Apophthegmata Patrum* — агиографическом памятнике IV–VI вв., представляющем собой сборник рассказов и назидательных поучений егип. монахов. Сведений о времени жизни М. этот источник не сохранил. Известно, что М. подвизался вместе с братом в Раифской пуст. (на берегу Красного м.), где находились монашеские поселения. Он был рукоположен во пресвитера, но скончался вскоре после посвящения в сан, так и не успев совершить таинство Евхаристии. Он верил, что не подвергнется осуждению за то, что ни разу не совершил литургию.

Сохранились многочисленные духовно-нравственные наставления преподобного в виде коротких изречений. Из них складывается образ кроткого, мудрого подвижника, одной из главных добродетелей которого было глубочайшее смирение. Так, после рукоположения он говорил епископу, не названному по имени, к-рый совершил хиротонию, что печалится о разлуке с братом, ведь она должна наступить, потому что он стал священником. Епископ предложил рукоположить и брата, если М. считает его достойным этого сана. Преподобный ответил, что не знает, достоин ли тот сана священства, но точно знает, что брат лучше его. О себе М. говорил, что в юности он думал, будто иногда совершает нечто доброе, теперь же, когда он состарился, видит, что не сотворил ни одного доброго дела.

В Apophthegmata Patrum неоднократно отмечено, что многие монахи приходили к М. за наставлением, и это свидетельствует о его известности и о духовном авторитете. Некий инок пришел к М., потому что его очень беспокоила словесная невоздержанность. Стоило иноку оказаться среди людей, он тут же начинал критиковать, обличать и осуждать даже их добрые дела. М. объяснил ему, что если среди людей смущают страсти и искушения, от к-рых трудно воздержаться, нужно искать уединения. Живя с братией, говорил авва, «нужно быть не четырехугольным, а круглым, чтобы можно было подкатиться к каждому». «И я живу в уединении,— добавил старец,— не по крепости духа, но по немощи; а сильные живут и среди людей».

В РПЦ память М. (вариант имени — Далматой) совершается в субботу сырной седмицы — в Соборе всех преподобных отцов, в подвиге просиявших, а также в среду Светлой седмицы — в Соборе Синайских преподобных.

Ист.: Apophthegmata Patrum // PG. 65. Col. 289–294 [алф. часть алф.-аноним. собр.; пер.: Достопамятные сказания. 2010. С. 176–179].

О. Н. А.

МАТО́Й [груз. მატოი] (VIII–IX вв.), прп. Грузинской Православной Церкви (ГПЦ) (пам. груз. 5 окт.— в *Кларджетских преподобных отцов и жен Соборе*), духовник жен. мон-ря Мере во имя Пресв. Богородицы в *Кларджетской пустыни* (юго-зап. груз. историческая пров. Кларджети, ныне на территории Турции), чудотворец, ученик и сподвижник прп. *Григория Хандзтийского* (Ханцтели). О монашеской жизни и подвижничестве М. достаточно подробно рассказано в Житии прп. Григория, созданном *Георгием Мерчуле* в 951 г. (главы 12, 37–39). В основанном прп. Григорием мон-ре *Хандзта* (Ханцта) стало увеличиваться число братии, и «прибыли в то время из Картли отец Епифаний и священник Матой», которые «еще прежде были друзьями сего святого и в Хандзту пришли, привлеченные его именем» (*Георгий Мерчуле*. 1911. С. 97). Когда скончался священник, окормлявший насельниц мон-ря Мере, к-рый был прислан на это место прп. Григорием из Хандзты, настоятельница Мере прп. *Феврония* «была озабочена», и «ей было сообщено Богом, что теперь новый священник будет лучше пасти их». Она написала письмо прп. Григорию, и тот благословил М. занять место духовника обители, сказав ему: «Пока воин (букв.– «всадник») не вступает в бой, нельзя узнать его победоносность над многочисленными войсками, и не получает он дара от царей». М. сначала отказывался, но затем уступил воле прп. Григория (Там же. С. 117).

В источнике М. называется чудотворцем, «великим и славным делами». За 40 лет, что он нес послушание в жен. мон-ре, «никто не слышал от него праздного слова и бесполезного возражения... видевшие его не дерзали праздно развлекаться под влиянием его воздержанной жизни, святости и безукоризненного поведения». М. «сохранил истинную девственность не только плотью, но и душою и словом, слухом и зрением, ибо блаженный говорил, что монашеством называется воздержание», поэтому он даже не брал кадильницы из рук декониссы мон-ря прп. *Феместии* (Там же. С. 117–118). Мерчуле пишет, что, когда однажды М. сильно заболел, он усилил молитвы, перестал есть, «неослабно преумножал бдение, стояние и коленопреклонение» и в итоге «обессилил врагов духа». В др. эпизоде Жития рассказывается, как М., узнав, что его хотят ограбить, встретил воров с яствами. Когда же предводитель воров «дерзнул было забрать имущество святого», то тотчас «повергнут был наземь злым врагом». Его подельники стали просить за него; М. осенил его крестом, и «тот быстро выздоровел». По словам Мерчуле, М. сотворил много таких чудес.

Когда М. достиг старости, «от сильных трудов его постигла болезнь, и он не мог сам служить себе». По мнению М., это произошло из-за «происков супостата», чтобы ему прислуживали женщины, что нарушает правила монашества. М. попросил друзей, «прекрасных монахов», исполнявших послушание слуг матери прп. Григория в кларджетском мон-ре Берта, перенести его на

носилках в Берту. М. со слезами благословил насельниц мон-ря Мере, «полных скорбных слез», и братия двинулась в путь. Однако, когда они отошли от Мере, к М. вдруг вернулась «полнота сил», он сам дошел до Берты и «пробыл там здоровый в продолжение одного года», а затем преставился «как доблестный борец... исключительно победоносный» (Там же. С. 118–119).

В полночь прп. Фемистия и отшельник Анатолий, «прозванный Антонием», «имели видение»; они пришли в церковь до службы («до ударов била») и рассказали друг другу об увиденном. Отшельнику Анатолию предстал «некий светозарный муж», к-рый объявил ему о кончине М. и предложил последовать за ним, чтобы «удостоиться видеть, как он преставляется во славе из этого мира в Небесное Царство». Анатолий оказался на холме близ Берты и увидел, как с неба в мон-рь спускается столп света, «во множестве сходили святые ангелы, и с ними один в образе диакона с орарем: они пели Богу великолепными голосами». Затем он увидел, как сонм ангелов поднимался на небо и, «поддерживая за руки, вел святого Матоя по середине в несказанной славе и с пением Славы в вышних». Прп. Фемистия увидела М. в образе статного и прекрасного мужа, «еще более украшенного славою, чем раньше, в молодости». Святой был облачен для службы «в невообразимо блестящие одежды, держал в руках золотую кадильницу». Деконисса воскликнула: «Какой ты стал сильный после твоей немощи, учитель!» М. ответил, что удостоен «предстать перед небесным Престолом и постоянно служить». Когда отшельник Анатолий и прп. Фемистия закончили рассказ, «пришли люди» и сообщили о кончине М. (Там же. С. 119).

Память М. была внесена в месяцеслов ГПЦ в сер.— 2-й пол. XX в. вместе с именами др. сподвижников прп. Григория, упоминаемых в Житии святого; канонизация в Соборе Кларджетских святых была осуществлена в 2003 г.

Ист.: *Георгий Мерчуле.* Житие св. Григория Хандзтийского / Грузинский текст, введ., изд., пер. Н. Марра с дневниками поездки в Шавш(ет)ию и Кларджет)ию. СПб., 1911. (ТРАГФ; Кн. 7); *он же.* То же // ПДГАЛ. 1963. Т. 1. С. 283–285.

Лит.: Календарь Грузинской Церкви. Тб., 2003 (на груз. яз.).

Э. Габидзашвили

МАТРО́НА [греч. Ματρώνα] († ок. 492 или 510–515), прп. К-польская (пам. 9 нояб.).

Источники. Житие М. (т. н. Vita prima — BHG, N 1221) содержится в рукописи Paris. gr. 1519, XI в., изданной И. *Делеэ* (ActaSS. 1910. Nov. T. 3. P. 790–813). Исследователь предположил, что это произведение написано монахом к-польского монастыря прп. Вассиана, автор использовал записи подвизавшейся вместе с М. мон. Евлогии (Ibid. P. 786, 789). Гипотеза Э. Топпинг о том, что Житие написано одной из насельниц монастыря Матроны (*Catafygiotu-Topping.* 1988. P. 223–224), опровергается употреблением автором по отношению к себе грамматических форм мужского рода. Делеэ датирует написание Жития М. не ранее сер. VI в., т. к. в тексте упоминается иерусалимская ц. св. Марии Новой, построенная имп. Юстинианом I и освященная в 543 г. По неизвестным причинам в Житии не говорится о том, что в последние годы жизни М. выступала против монофизитской политики императоров *Зинона* (474–475, 476–491) и *Анастасия I* (491–518). В «Церковной истории» Феодора Чтеца (нач. VI в.) мон-рь Матроны упоминается в числе не принявших «Энотикон» (482) имп. Зинона. Имп. Анастасий и К-польский патриарх *Македоний II* попытались оказать давление на эти мон-ри. Действовавший по поручению Македония диак. Хрисаорий счел за лучшее оставить в покое М., которая «сотворила много необыкновенных вещей», когда тот принуждал ее принять этот документ. С принявшими «Энотикон» насельницами М. прекратила общение (*Theodoros Anagnostes.* 1971. S. 129). Все эти сведения известны из пересказа в «Хронографии» Феофана (*Theoph.* Chron. Vol. 1. P. 141–142). Они помещены в ней под 498/9 г., но хронология Феофана не всегда точна; напр., С. Манго относит это событие к 500 г. (*Mango.* 1996. P. 16).

В X в. Симеон Метафраст отредактировал слишком большое по объему Житие М. (BHG, N 1222). Существует также краткое Житие (Vita brevior — BHG, N 1223).

Житие. М. род. в Перге Памфилийской (близ совр. Антальи, Турция) в благочестивой семье и была выдана замуж за состоятельного и знатного человека по имени Домеtиан. После рождения дочери, которую назвали Феодотией, М. стала вести подвижнический образ жизни: не заботилась о своем внешнем виде, не мылась и избегала близости с мужем. Когда супруги переехали в К-поль, любимым занятием М. стало посещение церквей. Там она познакомилась с блажен-

Прп. Матрона К-польская. Миниатюра из греко-груз. рукописи. Кон. XV в. (РНБ. О.I.58. Л. 86 об.)

Прп. Матрона К-польская. Миниатюра из Минология имп. Василия II. 1-я четв. XI в. (Vat. gr. 1613. P. 169)

ной девицей Евгенией, которая посвятила жизнь служению Господу. М. была готова каждый день

проводить в храме на молитве с утра до ночи. Однако супруг считал ее долгие отсутствия подозрительными и в конце концов перестал выпускать жену из дома. М. горячо молила Бога устроить ее жизнь так, чтобы она могла беспрепятственно благоугождать Ему. Однажды М. упросила мужа разрешить ей пойти в храм св. Апостолов. При этой церкви жила благочестивая девица Сусанна, которой М. вверила свою дочь Феодотию, а сама, назвавшись евнухом Вавилой, поступила в муж. мон-рь прп. Вассиана, т. к. ей было видение, что от преследований мужа ее спасут некие иноки. Поскольку мон-рь прп. Вассиана возник в 50-х гг. V в., М. пришла туда не ранее 455 г. (*Mango*. 1996. P. 16). Она со смирением исполняла все послушания и, чтобы не быть узнанной, хранила молчание и удалялась ото всех. Постом и бдениями М. изнуряла свою плоть и всегда пребывала в молитве. Братия удивлялась ее добродетельному житию. М. пробыла в мон-ре 3 года, а затем по Божию Промыслу одновременно прп. *Вассиану* (пам. 10 окт.) и Акакию, игум. Авраамиева монастыря, было открыто в видении, что она женщина. Когда прп. Вассиан обличил М., она поведала свою историю, и он, видя ее горячее желание служить Богу, взял на себя попечение о ней. Он отослал М. к Сусанне (к тому времени умерла дочь М. Феодотия), а затем отправил в жен. мон-рь в Эмесу, т. к. Дометиан вел непрестанные поиски супруги. Эмесские монахини оказали М. теплый прием. Она превосходила всех инокинь смирением и монашескими подвигами, ее жизнь стала примером трудного пути, ведущего в Царство Божие. Спустя некоторое время скончалась игумения мон-ря, и М. была избрана на ее место.

Автор Жития повествует о том, что во время обретения близ Эмесы честной главы св. Иоанна Предтечи один слепорожденный попросил М. помазать его св. миром, которое источала эта святыня, и тотчас прозрел. Благодаря этому чуду слава о добродетельном житии М. стала распространяться в Сирии. Однако здесь имеет место хронологическая неточность: обретение главы св. Иоанна Предтечи произошло в 452 или 453 г., за неск. лет до прибытия М. в Эмесу. Вскоре о местонахождении М. узнал Дометиан и поспешил в Эмесу. В монастыре, где подвизалась М., устав запрещал мужчинам входить в обитель, и Дометиан послал к подвижнице благородных горожанок, которые сообщили, что в Эмесу встретиться с М. прибыл издалека один человек, наслышанный о ее святости и совершенном добродетельном житии. М. расспросила женщин, как он выглядит, и, поняв, что это ее муж, велела им передать приезжему, чтобы он подождал 7 дней. Ночью она отправилась в Иерусалим. Дометиан последовал за М. на Св. землю, настойчиво разыскивая ее повсюду. Однажды они встретились в храме Воскресения Господня, но Дометиан не узнал М., т. к. она закрыла лицо и нагнулась, как будто что-то собирала. М. немедленно покинула Иерусалим. Она посетила Синайскую гору, а оттуда пошла в Берит (ныне Бейрут), где поселилась в заброшенном идольском капище, несмотря на бесовские искушения. Однажды трое жителей Берита увидели подвижницу и рассказали о ней в городе. Услышав о строгом житии М., ее примеру захотели последовать несколько благочестивых девиц, которые, хотя и были язычницами, любили воздержание и целомудрие. М. обратила их ко Христу, они приняли крещение от Беритского епископа и стали вести иноческую жизнь вместе с М. Языческая жрица по имени Евхея пришла к М. и попросила, чтобы та наставила ее в христ. вере. Когда в Берите наступил языческий праздник, идолопоклонники не нашли жрицы и, узнав, что она ушла к М., отправились туда, возглавляемые родственниками Евхеи. Они пообещали, что если Евхея не придет утром в Берит для совершения праздника, то они предадут огню мон-рь Матроны и всех находящихся в нем. М. собрала много дров и хвороста и, обложив кругом капище, послала к беритским язычникам сказать, что она готова сгореть и стать благоуханной жертвой Христа. Язычники, удивившись ее мужеству, оставили свое намерение. А Евхея приняла крещение и присоединилась к 7 сестрам.

Спустя несколько лет М. захотела увидеть своего духовного отца прп. Вассиана, но боялась ехать в К-поль, т. к. там жил Дометиан. Кроме того, она хотела уйти в Александрию или в Антиохию, т. к. в Берите все восхваляли ее равноангельскую жизнь. Помимо искушения тщеславием, распространявшаяся о М. молва грозила тем, что в Берит мог приехать Дометиан. М. прилежно молилась Богу, чтобы Он открыл ей правильный путь. Однажды она увидела во сне 3 спорящих мужей, каждый из к-рых хотел взять ее в жены. Их звали Александр, Антиох и Константин. Они бросили жребий, и М. досталась Константину. М. поняла, что это означает благоизволение Божие, чтобы она отправилась в К-поль и увидела своего духовного отца прп. Вассиана (между 472 и 474, как предполагают исследователи — Ibidem). Тот обрадовался, узнав о ее трудах и подвигах и об усердной любви к Богу. Оказалось, что муж М. умер. Прп. Вассиан попросил Беритского епископа отпустить собранных М. сестер в К-поль. Мон-рь Матроны посетила Верина, супруга имп. *Льва I Великого* (457–474). Мн. страждущие приходили к М. и получали по ее молитвам телесное и душевное исцеление. Так, Антиохиана, супруга патрикия Сфоракия, после своего исцеления построила просторный мон-рь, куда к М. пришли как новые сестры, так и ее прежняя духовная наставница Евгения. Число монашествующих составило 12 чел.

М. заранее знала о приближающейся кончине, сподобившись видения райского сада и уготованной ей светлой палаты. Преподав сестрам последние духовные наставления, М. скончалась в возрасте 100 лет, из которых 25 лет она прожила в миру и 75 — в монашестве. Традиционно считается, что М. скончалась ок. 492 г. Манго на основании данных Жития М. предположил, что она род. ок. 430 г. и умерла в 510–515 гг. (Ibidem).

Согласно Житию, М. скончалась 7 нояб., поэтому в ряде древних визант. календарей ее память указана под этим числом или под 8 нояб. Но впосл. празднование ее памяти установилось 9 нояб. (*Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 347–348). М. считают основательницей жен. монашества в К-поле (*Hatlie*. 2007. P. 96). В VI в. ее слава была так велика, что Феодор Чтец посвятил описанию ее подвига больше места, чем ее наставнику, о к-ром лишь добавил в конце рассказа: «...и Вассиан, чудный монах, в это же время просиял» (*Theodoros Anagnostes*. 1971. S. 109). До XII в. мон-рь Матроны и ее мощи фигурируют в описаниях К-поля (Описание святынь К-поля в лат.

рукописи XII в. // Чудотворная икона в Византии и Др. Руси. М., 1996. С. 451). Однако в палеологовский период паломники, посещавшие К-поль, не упоминают о мон-ре Матроны, что свидетельствует об угасании интереса к этой святой.

Пространное Житие М. (BHG, N 1221) было переведено на славянский язык в X в. и включено как в домакариевские Четьи-Минеи (напр., РГБ. Троиц. № 669, нач. XV в., и РГБ. Вол. № 592, посл. четв. XV в., и др.), так и в Великие Минеи Четьи (ВМЧ. Нояб. Дни 1–12. Стб. 295–336), составленные свт. *Макарием* (*Творогов О. В.* Переводные жития в русской книжности XI–XV вв.: Кат. М.; СПб., 2008. С. 83). В южнославянских списках данное Житие не встречается. В сборнике текстов XV в., извлеченных из Четьей-Минеи за сент.—март с Панегириком за сент.—янв. (Белград. Унив. б-ка. Чоровић № 30. Л. 125б — 144), содержится редакция Жития М., выполненная Симеоном Метафрастом (*Иванова*. Biblioth. hagiogr. С. 137, 290). Краткие Жития М. входят в состав нестишного и стишного Прологов (ВМЧ. Нояб. Дни 1–12. Стб. 282–283, 336–337).

Ист.: BHG, N 1221–1223; ActaSS. 1910. Nov. T. 3. P. 790–813 [Vita prima], 813–822 [Житие Симеона Метафраста], 822–823 [Vita brevior]; PG. 116. Col. 920–953; *Theodoros Anagnostes*. Kirchengeschichte / Hrsg. G. C. Hansen. B., 1971; *Τσάμης Δ.* Μητερικόν. Θεσ., 1990. Τ. 1. Σ. 112–161; Life of St. Matrona of Perge / Transl. J. Featherstone // Holy Women of Byzantium: 10 Saints' Lives in English Translation / Ed. A.-M. Talbot. Wash., 1996. P. 18–64.

Лит.: *Лопарев Х.* Описание нек-рых греч. житий святых // ВВ. 1897. Т. 4. Вып. 3/4. С. 343–345; *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 3. С. 462; *Janin*. Églises et monastères. P. 329; *idem*. Matrona, badessa a Costantinopoli, santa // BiblSS. T. 9. Col. 104–105; *Patlagean E.* Le histoire de la femme déguisée en moine et l'évolition de la sainteté féminine à Byzance // Studi Medievali. Ser. 3. 1976. T. 17. P. 610–614; *Bennasser K. A.* Gender and Sanctity in Early Byzantine Monasticism: A Study of the Phenomenon of Female Ascetics in Male Monastic Habit: Diss., New Brunswick, 1984; *Catafygiotu-Topping E.* St. Matrona and Her Friends: Sisterhood in Byzantium // Κατηγήτρια: Essays Presented to J. Hussey for Her 80th Birthday / Ed. J. Chrysostomides. Camberley (Surrey), 1988. P. 211–224; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 327–328; *Mango C., introd.* Life of St. Matrona of Perge // Holy Women of Byzantium. Wash., 1996. P. 13–17; *Μακάρ. Σιμων.* Νέος Συναξ. 2004. Τ. 3. Σ. 94–96; *Hatlie P.* The Monks and Monasteries of Constantinople, ca. 350–850. Camb. etc., 2007. P. 90, 95–100, 106, 108–109, 126, 245; The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography / Ed. S. Efthymiadis. Farnham, 2011. Vol. 1. P. 62–63, 80.

О. В. Лосева

Иконография. Имя М. упоминается в греч. руководстве для иконописцев, Ерминии иером. Дионисия Фурноаграфиота (ок. 1730–1733), в ряду др. преподобных жен (без описания) (Ерминия

Прп. Матрона К-польская. Миниатюра из греко-груз. рукописи. XV в. (РНБ. О.I.58. Л. 59)

ДФ. С. 178). Святую изображают в монашеских одеждах. Ее образ представлен в минейных циклах на ноябрь. На миниатюрах в рукописях: в Минологии имп. Василия II (Vat. gr. 1613. P. 169, 1-я четв. XI в.) — в рост, в $^3/_4$-ном повороте вправо, к небесному сегменту, руки в молении, облачена в темно-коричневое платье и скрывающий фигуру длинный серый мафорий; в месяцеслове Служебного Евангелия (Vat. gr. 1156. Fol. 266r, кон. XI в.) — фронтально в рост, в правой руке держит крест, левая — в молении открыта ладонью вовне, облачена в охристое платье, темную мантию, в схиме, с аналавом; в Минологии деспота Фессалоники Димитрия Палеолога (Bodl. gr. theol. f. 1. Fol. 16v, 1322–1340 гг.) — полуфигура, в руке держит крест; дважды в греко-груз. рукописи (РНБ. О. I. 58, кон. XV в.) — оглавно (Л. 59) и в рост (Л. 86 об.), так же как и в рукописи Vat. gr. 1156. В настенных минологиях притворов ряда храмов: ц. Сорока мучеников Севастийских в Велико-Тырнове (ок. 1230) — на одре; ц. Вознесения мон-ря Дечаны (ок. 1350) — фронтально, в рост, с крестом в правой руке, левая — в молении; ц. вмч. Георгия мон-ря Джурджеви Ступови близ Нови-Пазара (2-я пол. XIVв.; надпись не сохр.); собора Св. Троицы мон-ря Козия, Румыния (между 1390 и 1391) — фронтально в рост, руки скрыты мафорием; ц. св. Апостолов (св. Спаса) в Печской Патриархии (1561) — оплечно.

С XIV в. изображение плата на голове М. иногда заменяет клобук с расширяющейся вверх тульей (напр., на фреске в притворе мон-ря Дечаны под черным клобуком с наметкой виден светлый плат, напоминающий совр. апостольник). В подобном головном уборе М. изображена среди избранных святых на нижнем поле балканской иконы «Деисус, с Этимасией и святыми» (кон. XIV — нач. XV в., ГТГ). В поствизант. время встречаются и плат (мафорий или куколь) (греч. икона XVII в., ГИМ) и клобук (роспись ц. свт. Николая в Рэдэуци, Румыния, 1559). Иконы М. сохранились в Музее византийской культуры в Фессалонике (XVI в.), в собрании Р. Андреадиса (кон. XVI — нач. XVII в.) и др.; М. представлена в темном схимническом одеянии, с 8-конечным крестом в руке, на покрывающем голову плате (куколе) — монограмма «IC XC NIKA».

В рус. иконописных подлинниках описание облика М. помещается под 9 нояб., впервые встречается в Софийском списке подлинника Новгородской редакции (кон. XVI в.). Рекомендации подлинника касаются не только состава и цвета одежд святой («риза багрова, на главе плат, испод риза бела дик»), но и композиционного решения: М. надлежит изображать между мучениками Онисифором и Порфирием, чья память празднуется в тот же день (Иконописный подлинник Новгородской редакции по Софийскому списку кон. XVI в. М., 1873. С. 13; то же в подлинниках сводной редакции XVIII в. с некоторыми расхождениями и уточнениями, см.: *Большаков*. Подлинник иконописный. С. 46–47 — «на главе схима», в одной руке крест, другая «молебна»; *Филимонов*. Иконописный подлинник. С. 188 — «на главе наметка темная, руки к сердцу прижаты крестообразно»). В лицевой части Строгановского иконописного подлинника (1-я четв. XVII в.) представлен единоличный ростовой образ преподобной, в иконографии, известной, в частности, по миниатюрам визант. рукописей,— в монашеских одеждах, на голове клобук с расширяющимися вверх полями, в правой руке крест, ладонь левой открыта перед грудью, в молении (см.: Строгановский подлинник. С. 129). В руководстве для иконописцев (1910), составленном акад. В. Д. Фартусовым, в основу представлений об облике М. положено описание из Жития святой: «Старица 100 лет, греческого типа, лицом красива, но очень худощава от поста; скромна, добра, приветлива и очень умна» (*Фартусов*. Руководство к писанию икон. С. 69).

Изображения преподобной сохранились в минеях в составе избранных святых, в т. ч. на полях икон. Как небесная покровительница жены Петра Семеновича Строганова (1583–1639) Матроны Ивановны, урожд. Бобрищевой-Пушкиной (1594–1668), она изображалась на произведениях лицевого шитья, выполненных во 2-й четв.— сер. XVII в. по заказу Строгановых в их мастерской: «Святые Феодор Сикеот и Георгий, с избранными святыми на полях» (сер. XVII в., СИХМ; *Силкин А. В.*

Строгановское лицевое шитье. М., 2002. Кат. 7); на пелене с Владимирским образом Божией Матери (1626, СИХМ; см.: Там же. Кат. 61). В русских памятниках XVII–XIX вв. общие черты иконографии М. те же, что и в визант. искусстве: святая изображается в монашеском платье — в мантии, иногда в схиме, на голове плат (как правило, имеет форму округлого куколя), в руке обычно держит крест. Так она представлена на иконах: «Избранные святые: прп. Феодор, арх. Михаил, вмч. Георгий, прп. Матрона» (XVIII в., С.-Петербург, частное собрание; см.: Sotheby's: Icons, Russian Pictures and Works of Art. L., 1991. P. 123); на старообрядческой иконе «Благовещение» — на поле, напротив прп. Марона (Мароя) (кон. XVIII — нач. XIX в., частное собрание; см.: Святые образы: Рус. иконы XV–XX вв. из частных собр. / Авт.-сост.: И. В. Тарноградский. М., 2006. Кат. 84); «Св. Иоанн Предтеча, арх. Михаил, святители Василий Великий, Иоанн Златоуст, прп. Евдокия, прп. Симеон Столпник, мц. Татиана и прп. Матрона» (собрание В. А. Бондаренко); «Святые Симеон Персидский, Михаил Синадский и Матрона» (1-я треть XIX в., в окладе 1821 г.); «Покров Богоматери. Богоматерь «Утоли моя печали». Свт. Николай Чудотворец с избранными святыми» (частное собрание, Екатеринбург) — справа от свт. Николая, вместе со святыми Тихоном и Ириной (см.: Уральская икона. Екат., 1998. С. 186. Кат. 242). На минейных иконах: напр., на мстёрской иконе на ноябрь из комплекта годовых миней (1-я пол. XIX в., частное собрание, см.: *Бенчев И.* Иконы св. покровителей. М., 2007. С. 351) — М. в куколе и мантии. На гравированных святцах: Г. П. Тепчегорского (1713, 1722) на листе на ноябрь М. изображена под 9-м числом вместе с мч. Онисифором — в мантии поверх платья, на голове плат, левая рука прижата к груди, правая опущена (см.: *Ермакова, Хромов.* Рус. гравюра. С. 39. Кат. 33. 3); на гравированном листе святцев на ноябрь работы И. К. Любецкого (1730) — под мантией схима, на голове плат, напоминающий куколь (см.: Там же. С. 50. Кат. 35. 3). На миниатюре из Молитвенника кнг. М. П. Волконской, созданного под рук. и при участии акад. живописи проф. Ф. Г. Солнцева (РГБ ОР. Ф. 218. № 812. Л. 102, 50-е гг. XIX в.), образ М. близок к рекомендациям иконописного подлинника Новгородской редакции по Софийскому списку XVI в.— в монашеском облачении, в куколе греч. образца.

Прп. Матрона (К-польская?, Хиосская?). Икона. Кон. XVI — нач. XVII в. (собрание Р. Андреадиса)

Лит.: LCI. Bd. 7. Sp. 587; *Мијовић.* Менолог. С. 195, 203, 204, 255, 325, 342, 348, 352, 366; *Евсеева.* Афонская книга. С. 223, 251.

Н. В. Герасименко, Э. В. Шевченко

МАТРО́НА († ок. 1306–1310, устаревшая дата — 1462), прп. Хиосская (пам. греч. 20 окт.). Древнейшим источником, повествующим об этой святой, является Похвальное слово Нила Диасорина, митр. Родосского (1355–1369), написанное примерно 50 лет спустя после смерти М. Митр. Нил происходил с Хиоса и в миру носил имя Никита Мирсиниот. Именем Никита подписана составленная им служба М., старейший список к-рой находится в рукописи Ath. Laur. Θ 50, 1456 г. Похвальное слово было опубликовано с нек-рыми ошибками и неточностями архим. *Арсением (Иващенко;* впосл. епископ Кирилловский) вместе с произведениями митр. Нила (*Арсений (Иващенко).* 1891). При издании правосл. агиографической сер. «Митерикон» исправления этого текста сделаны по рукописи Ath. Dionys. 228, XV в. (*Τσάμης.* 1990).

Синаксарное Житие в составе службы М. (20 окт.) практически при каждом издании подвергалось редактированию (1-е изд. на средства господаря валашского св. *Константина Брынковяну;* 2-е изд.— в 1736 в Бухаресте под ред. *Кесария Дапонте*). В 3-й раз служба с Житием были изданы в переработанном виде в сб. «Новый Лимонарь» (ΝΛ. 1819. Σ. 26–44; синаксарное Житие — Σ. 32–42). По настоянию свт. *Макария Нотары* прп. *Никифор Хиосский* радикально исправил и дополнил подробностями синаксарное Житие. В нем в качестве даты смерти святой указан 1462 г., однако Нил Диасорин жил значительно раньше, а древнейший список службы, посвященной М., датируется 1456 г.

Житие. Святая род. в с. Волисос в сев.-зап. части Хиоса в благочестивой зажиточной семье. Ее родителей звали Лев и Анна. В крещении она получила имя Мария, у нее было еще 6 сестер. В юном возрасте Мария покинула родной дом и стала вести аскетический образ жизни на горе Катавасис. Обнаружив ее, родители упросили дочь вернуться домой. Но, видя ее стремление к подвижничеству, в конце концов согласились, чтобы Мария приняла монашество. Она вернулась на гору Катавасис и провела там 3 года, а затем поселилась в небольшом мон-ре в Хиосе — главном городе о-ва Хиос, где подвизалось только 3 насельницы. Выделенное М. родителями наследство она разделила на 2 части: одну потратила на милостыню, другую — на возведение храма Христа Спасителя (как сообщил Нил Диасорин) или вмч. Артемия (согласно «Новому Лимонарю»). В комментариях к «Новому Лимонарю» есть предположение, что под храмом Христа Спасителя подразумевается церковь, построенная М. в квартале Туркопарикия, но комментатор не разделяет это мнение и считает, что речь идет о церкви, известной впосл. как ц. прп. Матроны, в к-рой она была похоронена и где была обретена ее честная глава (ΝΛ. 1819. Σ. 34). Во время строительства церкви был обнаружен богатый клад. Во избежание искушения по молитве святой золото превратилось в угли. Все удивлялись воздержанию М.: она ничего не ела в течение дня и только поздно вечером вкушала немного хлеба для поддержания сил. Нил Диасорин упоминает о постоянном псалмопении, непрерывной молитве и говорит о потоках слез преподобной (*Τσάμης.* 1990. Σ. 182–183). М. отличалась глубоким смирением, имела дар примирять врагов, утешать и вразумлять. После смерти игумении сестры избрали М. на ее место.

В 1306 г., во время набега каталон. наемников на Хиос, нападению подвергся и мон-рь, где подвизалась М. Святая обратилась с горячей молитвой к Господу, чтобы Он избавил их от бесчестия, и одного каталонца немедленно постигла Божия кара — он умер на месте. М. была расстроена таким исходом, т. к., взывая о спасении, она не просила его смерти, и по желанию святой Господь воскресил каталонца.

За 7 дней М. узнала о своей кончине. Она была похоронена в храме, «который сама построила» (ΝΛ. 1819.

Σ. 36). Прижизненные и посмертные чудеса сделали М. одной из самых любимых святых Хиоса. Описание чудес занимает значительное место в синаксарном Житии, датированные события охватывают с 1700 по 1761 г. По молитве к М. исцелялись не только христиане, но и мусульмане (напр., турок из Магнисии с усохшей левой частью тела и слепой турок с Хиоса). Многие из выздоровевших в благодарность за исцеление приносили в мон-рь богатые дары. Напр., хромой европеец, исцеленный в 1700 г., привез из Венеции подсвечники и паникадило, супруга валашского господаря в 1701 г.— митрополичье облачение и большую серебряную лампаду.

При строительстве новой, большей по размеру церкви мон-ря Матроны была обретена глава святой. Дата этого события не указана, но говорится, что в это время остров принадлежал генуэзцам (до 1566). Генуэзский правитель выдал мон-рю Матроны документ, подтверждающий, что найденная реликвия — подлинная глава святой. Данному событию посвящен праздник 15 июля, составлена служба, изданная в 1-й раз в Венеции в 1780 г., во 2-й раз — в К-поле в 1815 г. и в 3-й раз, исправленная прп. Никифором Хиосским,— в 1819 г. в составе «Нового Лимонаря» (ΝΛ. 1819. Σ. 45–51) (впосл. неоднократно переиздавалась).

В апр. 1822 г. мон-рь Матроны и ее гробница были разграблены и сожжены турками. Мощи святой и церковная утварь оказались во владении паши Бурсы. Одной рабыне-христианке удалось спасти святыни. Она передала их на Афон. Так в монастыре *Зограф* оказалась честная глава М., в *Дионисия преподобного монастыре* — десница и Псалтирь, принадлежавшие святой, дискосы, потиры и рукописи из мон-ря М. Части мощей М. хранятся также в мон-ре свт. Николая Чудотворца на Санторине, в мон-ре Матроны на о-ве Идра и в прп. *Дионисия Олимпийского монастыре* близ Литохоро.

С 1912 по 1970 г. в Хиосе на месте мон-ря Матроны существовала поклонная часовня М., а в 1970 г. была построена ц. прп. Матроны (принадлежит «Истинной Православной Церкви» Греции).

К северо-востоку от с. Меса-Дидима построен мон-рь прп. Матроны (Халандрон). Он был основан по указанию М., к-рая являлась во сне местному богатому землевладельцу Роидису с требованием превратить строившуюся им башню в монастырь.

Ист.: BHG, N 1220; ΝΛ. 1819. Σ. 26–51 (2-я паг.); *Арсений (Иващенко), архим., ред.* Нила митр. Родосского 4 неизд. произведения. М., 1891. С. 1–54; *Δουκάκης.* ΜΣ. Τ. 11. Σ. 296–310; *Petit.* Bibliogr. d. acolouthies grecques. P. 186–188; *Τσάμης Δ.* Μητερικόν. Θεσ., 1990. Τ. 1. Σ. 162–205. Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 325; *Janin R.* Matrona di Chio, santa // BiblSS. T. 9. Col. 103–104; *Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 328; *Μακάρ. Σιμων.* Νέος Συναξ. 2009². Τ. 2. Σ. 223–224.

О. В. Л.

МАТРО́НА (Алексеева Матрена (?) Яковлевна; 1862, дер. Замятино Зубцовского у. Тверской губ.— 1.04. 1938, Москва), прмц. (пам. 19 марта и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), мон. Из крестьянской семьи. К нач. 20-х гг. XX в. была монахиней в *Новодевичьем московском в честь Смоленской иконы Божией Матери монастыре*. После закрытия обители в 1922 г. осталась проживать на территории мон-ря. К ней на квартиру часто приходили священники и монахини закрытого Новодевичьего мон-ря. В нач. дек. 1937 г. власти допросили свидетелей, к-рые в своих показаниях представили монахинь враждебно настроенными по отношению к советской власти, очень религиозными, поэтому часто собирающимися вместе для бесед. В ночь на 22 марта 1938 г. М. была арестована и заключена под стражу в 7-м отд-нии милиции Москвы по обвинению в том, что она была «враждебно настроена к Советской власти, собирала а[нти]/с[оветские] сборища на квартире». После ареста М. не была допрошена, поскольку состояние ее здоровья резко ухудшилось. Ее перевели в больницу при Бутырской тюрьме, где она вскоре скончалась. Место погребения неизвестно. 1 окт. 2004 г. определением Свящ. Синода РПЦ имя М. было включено в Собор новомучеников и исповедников Церкви Русской.

Прмц. Матрона (Алексеева) (крайняя справа во 2-м ряду) среди новомучеников Новодевичьего мон-ря. Икона. Нач. XXI в. (Новодевичий мон-рь, Москва)

Арх.: ГАРФ. Ф. 10035. Д. ПП19432. Лит.: ЖНИР. Моск. Доп. т. 3. С. 41–42.

Игум. Дамаскин (Орловский)

МАТРО́НА Грошева, прмц.— см. в ст. *Мария и Матрона* Грошевы.

МАТРО́НА Алексеевна Макандина (5.11.1889, с. Константиново Александровского у. Владимирской губ.— 14.03.1938, полигон Бутово Московской обл.), прмц. (пам. 1 марта и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), послушница. Из крестьянской семьи. Сестра прмц. *Анны Макандиной*. Окончив сельскую школу, в 1910 г. поступила послушницей в *московский во имя преподобного Алексия, человека Божия, женский монастырь* на Верхней Красносельской ул., исполняла послушание на кухне. После закрытия обители М. и ее сестра с 1924 г. вместе с др. монахинями проживали на квартире неподалеку от Алексиевского монастыря, зарабатывая на пропитание рукоделием. 28 дек. 1930 г. М. была

Прмц. Матрона (Макандина) (справа в нижнем ряду) с избранными святыми. Икона. Нач. XXI в. (ц. Всех святых в Красном селе, Москва)

арестована вместе с сестрой и др. монахинями. Их обвинили в активной антисоветской деятельности и агитации. Во время допроса показала: «До 1924 года я к советской власти относилась безразлично, но с момента нашего изгнания... и по сие время я являюсь противницей советской власти, так как она закрывает монастыри и не дает служить Богу. Свое недовольство я ничем не выражаю активно, лишь не желаю служить на государственной службе, а также сама остаюсь еще большей поклонницей Церкви...»

В янв. 1931 г. особое совещание при Коллегии ОГПУ приговорило М. и ее сестру Анну к 3 годам ссылки в Архангельскую обл. Вернувшись из ссылки в 1934 г., они поселились в родном с. Константинове. 22 февр. 1938 г. М. с сестрой вновь были арестованы по обвинению в антисоветской агитации. Их заключили в тюрьму в Загорске (ныне Сергиев Посад). Согласно собранным следствием показаниям, М. упрекала людей в том, что они отреклись от Бога, говорила, что это Господь и дает им такую тяжелую жизнь, что лучше бы они ходили в церковь и молились Богу, а Господь дал бы им счастье и прокормил. Также следствие утверждало, что в разговорах с колхозниками М. «опошляла вождей партии и правительства». На допросе М. виновной в антисоветской агитации себя не признала.

Через неск. дней М. вместе с сестрой перевели в Таганскую тюрьму в Москве. 8 марта 1938 г. Особая тройка НКВД по Московской обл. приговорила их к расстрелу. Сестры были расстреляны на полигоне Бутово под Москвой и погребены в общей безвестной могиле. 21 авг. 2007 г. определением Свящ. Синода РПЦ имя М. было включено в Собор новомучеников и исповедников Церкви Русской.

Арх.: ЦА ФСБ РФ. Д. Н–6656. Т. 3, 11; ГАРФ. Ф. 10035. Оп. 1. Д. 23851, 23852.
Лит.: Мартиролог «Бутово». С. 211; *Дамаскин.* Кн. 5. С. 86–88.

Игум. Дамаскин (Орловский)

МАТРО́НА, мц. Амисийская — см. в ст. *Александра, Клавдия, Евфрасия, Матрона, Иулиания, Евфимия и Феодосия* († 310), мученицы Амисийские (пам. 20 марта).

МАТРО́НА, мц. Анкирская — см. в ст. *Феодот,* мч. Анкирский, и 7 дев (пам. 18 мая, 6 нояб.).

МАТРО́НА [греч. Ματρώνα] (III–IV вв.), мц. Фессалоникийская (пам. 27 марта; пам. зап. 15 марта, 20 февр.; пам. визант. и древнерус. 28 марта). На греч. языке сохранились только

Мц. Матрона Фессалоникийская, со сценами мучений. Икона. XIX в. (частное собрание)

краткие Жития в составе визант. Синаксарей, напр. в Синаксаре К-польской ц. (SynCP. Col. 563) под 27 марта или в Минологии Василия II (PG. 117. Col. 373) под 28 марта. На латыни имеются 2 Мученичества этой святой — BHL, N 5687b, 5688. Сюжет изданного А. Понселе Мученичества BHL, N 5687b совпадает с греческим, но в этом тексте приведена прямая речь и подробнее изложены события, которые связываются с праздником евр. пасхи. Понселе считал, что именно Мученичество BHL, N 5687b, а не фантастическое Мученичество BHL, N 5688 стало источником статьи о М. в Мартирологе Флора Лионского (IX в.) и др. авторов.

Христианка М. была рабыней иудейки Павтилы (Плавтиллы, Пантиллы), супруги стратопедарха (военачальника) Фессалоники. М. сопровождала свою госпожу в синагогу и оставалась у входа. Как только Павтила заходила внутрь, М. спешила в христ. церковь. Однажды М. не успела вернуться, и одна из служанок донесла, что она посещает церковь. Тогда Павтила велела бичевать М. и, связав, заключить в темницу. Через неск. дней темницу открыли и увидели, что М. свободна от уз и славословит Христа. М. жестоко избили, потом снова связали и заперли в темнице, запечатав двери. Святая пребывала без пищи и воды 4 дня. Павтила, сняв печати и отворив двери, опять застала М. развязанной и стоящей на молитве. Она нещадно била М. толстыми палками, после чего святая скончалась в темнице. Павтила при помощи некоего Стратоника сбросила завернутое в кожу тело М. с городских стен. Вскоре Павтилу постигла Божия кара – она поскользнулась и разбилась в винодавильне. Христиане похоронили М. близ Эгнатиевой дороги (Via Egnatia). Н. К. Муцопулос считает местом мучения М. район Золотых ворот (*Moutsopoulos.* 1987. P. 147, 149–150). Г. Харизанис предположил, что кладбищенская базилика и мартирий, обнаруженные в 1980 г. при прокладывании ул. 3 Сентября между комплексом международной выставки и 3-м армейским корпусом, первоначально были освящены во имя М. (до строительства ее церкви внутри города), а уже затем — во имя мц. *Анисии,* как считают большинство исследователей (*Χαριζάνης.* 2005. Σ. 40–41). По сообщению синаксарного Жития М., в 1-й четв. IV в. *Александр,* еп. Фессалоникийский, построил ц. во имя М. внутри города, где и положил ее честные мощи. По мнению Муцопулоса, возведенный еп. Александром храм М. находился к западу от Безестена (*Moutsopoulos.* 1987. P. 150–151). Еще об одной церкви (или мон-ре), посвященной М., упоминается в 1-м собрании чудес вмч. Димитрия Солунского, составленном Иоанном, архиеп. Фессалоникийским. При имп. Маврикии (582–602) во время 1-й атаки на Фессалонику аваро-слав. завоеватели натолкнулись на небольшую «крепость св. Матроны» (мон-рь св. Матроны, крепость с ц. св. Матроны?) вне стен города. Из-за ночной темноты и незнания местности они приняли ее за Фессалонику и осаждали до рассвета (*Lemerle P.* Les plus anciens recueils des Miracles de St. Démétrius et la pénétration des Slaves dans les Balkans. P., 1979. Vol. 1: Le texte. P. 134–135). По мнению археолога Э. Марки-Ангелку, это церковное строение находится в совр. районе Неа-Эфкарпия (где в 1981 был обнаружен фундамент мощной стены с башней), согласно Ж. М. Спизер — к востоку от Фессалоники, а по предположению Муцопулоса – к северо-востоку от акрополя, на вершине холма Кара-Тепе (*Moutsopoulos.* 1987. P. 160–161). Видимо, монастырь Матроны сгорел во время

33-дневной осады Фессалоники в 618 г., как и др. церковные постройки вне стен города.

В период лат. господства мощи М. были перенесены в Барселону и помещены в храме, разрушенном в ходе гражданской войны. Часть мощей М. находится в Мазере близ Тулузы.

И. Делеэ считал, что к М. могла относиться запись в Иеронимовом Мартирологе под 25 марта с памятью Дулы, т. е. рабыни, служанки (MartHieron. P. 159; MartHieron. Comment. P. 160). Кард. Ц. Бароний внес в Римский Мартиролог (XVI в.) память М. под 15 марта (MartRom. P. 97). В Александрийском Синаксаре Михаила, еп. Атрибского, память М. отмечена под 7 сент.

Ист.: BHL, N 5687b, 5688; *Poncelet A.* Catalogus codicum hagiographicorum latinorum Bibliothecae Nationalis Taurinensis. Appendix: 1. Passio St. Matronae virginis Thessalonicensis // AnBoll. 1909. Vol. 28. P. 461–463; ActaSS. 1735. Mart. T. 2. P. 396–398; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 4. Σ. 145; ЖСв. Март. С. 570–571.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 87, 89; Т. 3. С. 119; *Sauget J.-M.* Matrona, santa, martite di Tessalonica // BiblSS. Vol. 9. Col. 105–106; *Moutsopoulos N. K.* Monasteries Outside the Walls of Thessaloniki During the Period of Slav Raids // Cyrillomethodianum. 1987. T. 11. P. 129–194; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 328; *Κραλίδης Ἀ.* Ματρώνα ἡ ἐν Θεσσαλονίκῃ μάρτυς // Τὸ Ἁγιολόγιον τῆς Θεσσαλονίκης. Θεσ., 1997. Т. 2. Σ. 32–36; *Μακάρ. Σιμων.* Νέος Συναξ. 2004. Т. 3. Σ. 271–272; *Χαριζάνης Γ.* Οι απαρχές του μοναχισμού στη Θεσσαλονίκη: Θεσσαλονικείς μάρτυρες και μοναστικά καθιδρύματα που εμφανίσθηκαν στην Πόλη, ως την έναρξη της εικονομαχίας (726) // Μακεδονικά. Θεσ., 2005. Т. 34. Σ. 35–64.

О. В. Л.

Иконография. Изображения мученицы встречаются в византийском искусстве в рукописных и настенных минологиях, а также на минейных иконах. Ранний образ М. сохранился на одной из 6 минейных икон (т. н. гексаптих) кон. XI — 1-й пол. XII в. (мон-рь вмц. Екатерины на Синае). Изображение М. включено в Минологий деспота Фессалоники Димитрия Палеолога (Bodl. gr. theol. f. 1. Fol. 33r, 1322–1340 гг.) — в мафории розового оттенка, в руке держит крест; на миниатюре из греко-груз. рукописи (т. н. Афонской книге образцов. РНБ. О. I. 58. Л. 107, кон. XV в.) М. написана в рост в минейной части под 27 марта, облачена в монашеские одежды, в схиме, на голове плат (куколь), в правой руке держит крест, в левой — закрытый свиток. Образ святой представлен в настенных минологиях в ц. Успения мон-ря Трескавец близ Прилепа (между 1334 и 1343) и в ц. Вознесения мон-ря Дечаны (ок. 1350).

В русском искусстве М. изображалась на минейных иконах, напр. на иконе на март, нач. XVII в. (ЦАК МДА). Она представлена среди избранных святых: напр., на правой створке складня-кузова с вкладной иконой «О Тебе радуется...» (кон. XVIII в., ГРМ; см.: Образы и символы старой веры: Памятники старообр. культуры из собр. Рус. музея / ГРМ; Сост.: Н. В. Пивоварова. СПб., 2008. Кат. 176); на поле иконы «Не рыдай Мене, Мати» (посл. четв. XVIII в., собрание М. Е. Елизаветина (Де Буара)); на иконе из Спасо-Пробоинской ц. в Ярославле «Св. Иоанн Предтеча, арх. Михаил, святители Василий Великий, Иоанн Златоуст, преподобные Евдокия и Симеон Столпник, мученицы Татиана и Матрона» (1-я треть XVIII в., ЯХМ; см.: Маленькие шедевры больших мастеров: Иконы Ярославля XVI–XIX вв. из собр. ЯХМ. М., 2006. Кат. 27. С. 62–63). В XVIII–XIX вв. встречается народный вариант написания имени святой — Матрёна, напр. на иконе «Избранные святые с Ангелом Хранителем» (1894; см.: Lebendige Zeugen: Datierte und signierte Ikonen in Russland um 1900. Tüb., 2005. Cat. 83) — в белом плате, с крестом в руке.

Н. В. Герасименко

МАТРО́НА Степановна Конюхова (1848, Москва — 15.12.1937, полигон Бутово Московской обл.), мц. (пам 2 дек., в Соборе новомучеников, в Бутове пострадавших, и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской). Из крестьянской семьи. Была духовной дочерью известного в Москве прот. Валентина *Амфитеатрова* (1836–1908), впоследствии заботилась о его могиле на Ваганьковском кладбище. В 30-х гг. XX в. М. пользовалась большим авторитетом среди правосл. верующих как прозорливая старица. Жила в Москве в Дорогомилово, близ Киевского вокзала, в деревянном домике, с младшей сестрой Натальей, принимала там многочисленных паломников, обращавшихся к ней с просьбами помолиться за них, получить исцеление и духовное наставление. К концу жизни ослепла. 26 авг. 1937 г. М. была арестована. На допросе сказала, что к ней действительно приходили многие люди, а она им советовала терпеть и молиться. На вопросы о вступлении в колхозы говорила: «Если можете потерпеть, конечно, лучше не вступать, потому что если вступишь в колхоз, то придется тебе забыть о церкви». М. не скрывала, что почитала как святого праведника прот. Валентина Амфитеатрова, распространяла его фотографии и жизнеописание, собирала материалы к возможному его прославлению. М. были предъявлены обвинения в том, что она «являлась участницей контрреволюционной церковно-монархической группы, себя среди верующих выдавала за прозорливую, у себя на квартире проводила многочисленные приемы своих почитателей... В контрреволюционных целях прославляла могилу умершего попа Валентина Амфитеатрова, распространяла контрреволюционные провокационные слухи о якобы происходивших исцелениях на его могиле и организовывала паломничества верующих». 7 дек. 1937 г. Особая тройка НКВД по Московской обл. приговорила ее к расстрелу. Приговор был приведен в исполнение на полигоне Бутово под Москвой. М. была погребена в безвестной общей могиле. 7 мая 2003 г. определением Свящ. Синода РПЦ имя М. было включено в Собор новомучеников и исповедников Церкви Русской.

Арх.: ГАРФ. Ф. 10035. Оп. 1. Д. П–74889, П–76575.

Лит.: Мартиролог «Бутово». С. 169; ЖНИР: Моск. Доп. т. 3. С. 258–261.

Игум. Дамаскин (Орловский)

МАТРО́НА Кузьминична Наволокина (1894, г. Ряжск Рязанской губ.— 11.01.1942, Карагандинский ИТЛ), мц. (пам. 29 дек. и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской). Из крестьянской семьи. В 30-х гг. XX в. работала в колхозе «Красная новь» Ряжского р-на. В 1938 г. была арестована по обвинению в уклонении от переписи населения и приговорена к 3 месяцам исправительно-трудовых работ. Согласно материалам следственного дела, с авг. 1939 г. М. «ходила, нищенствовала по разным районам Рязанской обл.». Позднее на суде показала, что муж прогнал ее. 27 мая (по др. данным, 6 июня) 1940 г. была арестована в Пронском р-не Рязанской обл. вместе с мученицами *Евдокией Гусевой, Евдокией Назиной* и 3 девочками во время ночлега по дороге на богомолье в Рязань. Обвинялась в участии в «антисоветской группе церковников» и антисоветской агитации. В период следствия содержалась в тюрьме в Ряжске. Виновной себя не признала, от дачи показаний на предварительном следствии отказалась. 25 окт. 1940 г. приговорена Судебной коллегией по уголовным делам Рязанского облсуда к 6 годам ИТЛ. Отбывать срок

заключения отправлена в Карлаг НКВД. 11 июля 1941 г. М. вместе с 10 др. верующими женщинами была привлечена в лагере к новому следствию по обвинению в контрреволюционной агитации и саботаже. Виновной себя не признала, протокол допроса подписать отказалась. Была расстреляна по приговору постоянной сессии Карагандинского облсуда при Карлаге НКВД от 29 сент. 1941 г. Погребена в безвестной могиле.

М. прославлена Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: Архив Центра Правовой Статистики и Информации при Обл. Прокуратуре г. Караганды. Д. 3976; Архив УФСБ по Рязанской обл. Д. 13674.

Лит.: «Моя жизнь — Христос, и смерть — приобретение»: Новомученики и исповедники земли Рязанской, XX в.: Патерик. Рязань, 2012. С. 516–517.

МАТРО́НА (Власова Матрена Григорьевна; 6.11.1889, с. Пуза Ардатовского у. Нижегородской губ. (ныне Суворово Дивеевского р-на Нижегородской обл.) — 7.11.1963, там же), преподобноисп. (пам. 25 окт., в Соборе Дивеевских святых и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), мон. Из крестьянской семьи. В 6 лет лишилась родителей и была отдана на воспитание в монастырский приют для девочек им. имп. Александры Феодоровны в *Серафимовом Дивеевском во имя Святой Троицы женском монастыре*. Окончила 3 класса приютской школы, поступила на обучение к монастырским живописцам. Приняла постриг с сохранением мирского имени, писала иконы. После офиц. закрытия мон-ря в 1919 г. была членом трудовой артели, организованной оставшимися в обители монахинями. Осенью 1927 г. вместе с другими насельницами была вынуждена покинуть территорию монастыря. В 1928 г. с 3 дивеевскими сестрами — Марией Степаковой-Сергеевой, Еленой Жаворонковой и Анной Артёмовой — поселилась в с. Кузятеве Арзамасского у. Нижегородской губ. (ныне Кузятово Ардатовского р-на Нижегородской обл.), прислуживала в храме, зарабатывала на жизнь рукоделием. 19 апр. 1933 г. монахини были арестованы по обвинению в антисоветской агитации и «распространении провокационных слухов о войне, голоде и падении существующего строя». 21 мая того же года приговорена

Преподобноисп. Матрона (Власова). Фотография. Нач. XX в.

особым совещанием при Коллегии ОГПУ СССР к 3 годам ИТЛ. Отбывала заключение в Дмитровском лагере. В 1936 г., после освобождения из заключения, поселилась в с. Веригине Арзамасского р-на Горьковской обл., где служила певчей церковного хора, была также сторожем и уборщицей. 10 нояб. 1937 г. была арестована. М. проходила по коллективному делу 39 священнослужителей, монашествующих и мирян Арзамасского района. Обвинялась в участии в «контрреволюционной церковно-фашистской диверсионно-террористической организации». Виновной себя не признала. 19 нояб. 1937 г. Особой тройкой при УНКВД СССР по Горьковской обл. приговорена к 10 годам ИТЛ. Отбывала срок заключения в Карагандинском ИТЛ. В лагере М. работала уборщицей в больнице. Была освобождена в нояб. 1947 г. Поселилась в с. Выездном Арзамасского р-на. Трудилась при ц. Смоленской иконы Божией Матери и занималась рукоделием: вязала платки, чулки, варежки. 19 окт. 1949 г. вновь была арестована и вторично обвинена по материалам дела 1937 г. Виновной себя не признала и не свидетельствовала против других. 4 марта 1950 г. особое совещание при НКВД СССР приговорило М. к ссылке на поселение в Джамбульскую обл. Казахстана. 1 апр. 1950 г. М. выслали в с. Каменка Луговского р-на Джамбульской обл. Казахской ССР (ныне Рыскуловского р-на Жамбылской обл. Казахстана). В 1954 г. брат М. Андрей Григорьевич Власов написал ходатайство о помиловании сестры в Президиум Верховного Совета РСФСР, в котором просил разрешить ей переехать к нему в с. Пуза. 9 окт. 1954 г. М. была освобождена. Последние годы жизни проживала у брата в родном селе. Бóльшую часть дня она молилась, занималась рукоделием, чтобы помочь семье брата, встречалась с другими дивеевскими сестрами, проживавшими в селе.

М. была похоронена в с. Пуза. 6 окт. 2001 г. определением Свящ. Синода РПЦ имя М. включено в Собор новомучеников и исповедников Церкви Русской. В 2007 г. по благословению патриарха Московского и всея Руси *Алексия II* были обретены мощи М. Ныне они покоятся в Казанском соборе Дивеевского мон-ря.

Арх.: Архив г. Н. Новгорода. Д. П–11920.

Лит.: Крестный ход: Новомученики и исповедники российские Дивеевской земли. Дивеево, 2002. Кн. 1. С. 32–41.

МАТРО́НА Григорьевна Белякова (27.10.1863, дер. Анемнясево Касимовского у. Рязанской губ.— 29.07.1936, Москва), исп. (пам. 16 июля, в Соборе Рязанских святых и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской). Биография М. известна в основном по жизнеописанию, составленному с ее слов ок. 1933 г. приезжавшими в Анемнясево из г. Касимова братьями сщмч. *Николаем* и мч. *Владимиром* Правдолюбовыми. После их ареста рукопись находилась в архивах органов гос. безопасности, где была обнаружена и опубликована в 90-х гг. XX в. прот. Сергием Правдолюбовым, настоятелем храма Живоначальной Троицы в Троицком-Голенищеве в Москве.

Исп. Матрона Белякова. Фотография. 1933 г.

М. род. в многодетной крестьянской семье; по воспоминаниям односельчан, семья была одной из самых бедных в окру́ге. Была крещена свящ. Филиппом Правдолюбовым в Казанском храме с. Шеянки (ныне Шеенки) Касимовского у., к приходу к-рого относилась дер. Анемнясево. Родители с раннего детства не любили М., она терпела обиды, ругань и побои. До 7 лет росла, как обычные дети: играла, любила ловить бабочек. «Посажу их, бывало, на окошко и не пускаю,— вспоминала она,— этим только и грешна была». В 1870 г. М. заболела оспой и полностью ослепла. Несмотря на слепоту, родители вменили ей в обязанность нянчить младших сестер и братьев. В 10 лет она нечаянно уронила младшую сестру с крыльца на землю. Вернувшись, мать жестоко избила ее за недосмотр за ребенком. В это время М. было видение Пресв. Богородицы, обратившейся к ней с утешением. Девочка сказала об этом матери, но та стала еще сильнее избивать дочь. Еле живая от побоев М. с трудом залезла на печку, а на утро она не смогла встать. «И вот с тех пор я не могла ни ходить, ни сидеть, а только лежала»,— рассказывала М. При этом она все время оговаривалась: «Боюсь я, что это грешно. Не прогневать бы мне Бога. Про мать так рассказывать, грех-то какой».

Ростом М. так и осталась как 10-летний ребенок. Без посторонней помощи могла только переворачиваться с боку на бок, шевелить руками, брать небольшие предметы. До 17 лет М. пребывала в родительском доме, а после смерти родителей жила с сестрой Дарьей в небольшом доме, построенном на пожертвования почитателей блаженной. М. лежала круглые сутки в небольшой комнатке в детской кроватке, задернутой пологом. Летом, когда в избе становилось душно, ее выносили в прохладные сени, и там она находилась до самой зимы, несмотря на наступавшие холода. Впосл. Дарья, относившаяся к сестре как к источнику получения материальных средств, отобрала по суду дом себе. М. вынуждена была переселиться к племяннику Матфею, который вместе с женой Ириной относился к блаженной с любовью и теплом. После кончины мужа Ирина продолжала ухаживать за М., стараясь облегчить ее участь.

М. была терпелива и смиренна. Односельчане относились к ней с глубоким сочувствием, видели в ней угодницу Божию, навещали ее, просили помолиться за них. С Божией помощью М. исцеляла и утешала обращавшихся к ней. Со временем молва о М. распространялась все шире, к ней приходили со своими скорбями, нуждами и болезнями из соседних сел и деревень, из Касимова и др. отдаленных мест. Эти посещения превратились в беспрерывный поток паломников. В 1930 г. в Великий пост, по воспоминаниям очевидцев, в один день пришли 70 чел.

М. знала наизусть много молитв, которые запоминала после первого же прочтения, цитировала по памяти Свящ. Писание, пересказывала очень точно Жития святых. Акафисты и др. церковные песнопения пела удивительно чистым и звонким детским голосом, очень правильно, воспроизводя особенности гласов и распевов. Часто пела духовный кант в присутствии посетителя, вкладывая в исполнение особый иносказательный смысл, понятный пришедшему человеку. М. советовала каждому молиться, одним рекомендовала «справлять получницу», занятым на работе или многодетным напоминала, что молиться можно везде и всегда, даже лежа; особенно же высоко ставила молитву в храме: «В церкви молитва в три поклона — больше, чем дома в триста». У М. появилось много друзей и почитателей из числа белого духовенства и монашествующих. Особенно она привечала монашек и девиц. В доме М. собирались большие группы девушек и под ее руководством вечерами распевали канты. Она строго соблюдала посты, кроме среды и пятницы держала пост и по понедельникам, с 17 лет не употребляла мяса. Не реже раза в месяц М. причащалась Св. Христовых Таин, в 30-х гг. XX в. ее причащал духовник — священноисп. Александр Орлов, настоятель храма во имя мц. Параскевы Пятницы с. Шеянки. В конце жизни М. перестала интересоваться мирской жизнью. Старица предчувствовала грядущие гонения, готовилась к переходу в иную жизнь. В кон. июня 1933 г., когда М. посетил свящ. Николай Правдолюбов с женой Пелагией, она много говорила о тяжести жизни, о страданиях, о том, что необходимо терпеть все, что посылает Господь, с благодарностью нести крест, данный Богом каждому: «От креста-то своего никуда не убежишь, как ни трудно, а надо его нести... Пошли и нам, Господи, терпенье, помоги крест донести».

Местные власти со все большим беспокойством следили за посещавшими Анемнясево паломниками. Летом 1935 г. Бельковский районный отдел НКВД в связи с доносом о составлении свящ. Николаем Правдолюбовым и его братом Владимиром жизнеописания М. начал следственное дело «попов Правдолюбовых и больного выродка Матрены Беляковой». Всего по обвинению в антисоветской и антиколхозной агитации были арестованы 10 чел., в основном из числа местного духовенства. 23 июня 1935 г. в районном отделе НКВД был выписан ордер на арест М., однако вышестоящие областные власти распорядились допросить ее на дому. На допросе 29 июня М. сказала: «В предъявленном мне обвинении виновной себя не признаю. Действительно, меня ежедневно посещает много почитателей, но я их не приглашала и против советской власти ничего не говорила». 5 июля правление колхоза в Анемнясеве приняло решение о выселении М. из деревни, т. к. она «тормозит дело коллективизации». Было составлено соответствующее обращение в районный отдел НКВД: «Немедленно изъять гражданку Белякову

Исп. Матрона Анемнясевская и новомученики Касимовские. Икона. Нач. XXI в. (Покровская ц. при Бутырской тюрьме, Москва)

Матрешу из пределов деревни Анемнясево как вредного элемента, она своей святостью сильно влияет на темную массу». 2 авг. особое совещание при НКВД СССР приговорило М. к принудительному лечению. 8 сент. 1935 г. ее поместили в дом инвалидов в дер. Хотяжи Звенигородского р-на Московской обл.

Зимой 1935/36 г. уроженка соседней с Анемнясево дер. Полухтино Анна Харитонова стала хлопотать,

Исп. Матрона Анемнясевская. Икона. Нач. XXI в. (ц. Рождества Богородицы во Владыкине)

чтобы ей разрешили взять М. на поруки. 28 марта 1936 г. заведующий Московским отделом социального обеспечения без согласования с НКВД отдал распоряжение о передаче М. из дома инвалидов на попечение Харитоновой. 30 марта М. вывезли из дома инвалидов в Москву, где она поселилась в доме в Б. Казённом пер., в квартире у Вассы Самылкиной. Туда вскоре началось паломничество почитателей М. Причащать ее возили в ближайший храм в честь Покрова Пресв. Богородицы на Лыщиковой горе. В нач. мая того же года М. была перевезена в дер. Корякино Клепиковского р-на Московской (ныне Рязанской) обл., где проживала в доме Дарьи Шубиной. Все это время органы НКВД вели поиск местонахождения М. 9 мая в Москве была арестована Анна Харитонова. Узнав о ее аресте, Шубина вечером 13 мая попросила жительницу той же деревни Анастасию Дубасову временно принять блаженную у себя. В ночь на 14 мая в дом Дубасовой явились сотрудники НКВД во главе с начальником 7-го отделения СПО УГБ и начальником районного отдела внутренних дел, а также районный прокурор и председатель сельсовета. Дубасова по просьбе М. успела вынести ее из дома и спрятала на огороде, но во время обыска старица была обнаружена. После задержания М. поместили в дом инвалидов им. Радищева во Владыкине (ныне в черте Москвы) с худшими условиями проживания, чем в предыдущем, и минимальным питанием. Скончалась она, по офиц. свидетельству, от сердечной недостаточности. Была похоронена на Владыкинском кладбище. В 60-х гг. XX в. в связи с реконструкцией подъездных путей железной дороги бóльшая часть старого Владыкинского кладбища была снесена. Часть останков из вскрытых могил перенесли на Долгопрудненское кладбище, однако могила М. в их описи не значится. Точное место ее захоронения остается неизвестным.

М. была причислена к лику местночтимых святых Рязанской епархии резолюцией патриарха Московского и всея Руси *Алексия II* от 22 апр. 1999 г. Прославлена для общецерковного почитания Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: Архив УФСБ по Рязанской обл. Д. 10719; ГАРО. Ф. 627. Оп. 240. Д. 58; Оп. 2456. Д. 69; Ф. Р–6775. Оп. 1. Д. 75; Ф. Р–5. Оп. 2. Вн. 1. Д. 5, 146.

Лит.: Житие св. блж. Матроны Анемнясевской / Сост.: свящ. Н. Правдолюбов, В. Правдолюбов. М., 1999; Были верны до смерти: Кн. памяти новомучеников и исповедников Рязанских XX в. Рязань, 2002. С. 169–187; ЖНИР. Июнь. С. 404–407; *Иоаким (Заякин), иером., Мелетия (Панкова), мон., и др.* «Моя жизнь — Христос, и смерть — приобретение»: Новомученики и исповедники земли Рязанской, XX в.: Патерик. Рязань, 2012. С. 189–200.

Игум. Дамаскин (Орловский), мон. Мелетия (Панкова)

МАТРО́НА Дмитриевна Никонова (10.11.1881 (по др. сведениям, 1883 или 1885), дер. Себино Епифанского у. Тульской губ.— 2.05.1952, пос. Сходня Химкинского р-на Московской обл.), блж. (пам. 23 февр., 19 апр., в Соборе Московских святых и в Соборе Тульских святых). Основным источником биографических сведений о М. являются воспоминания о ней ее односельчан и их родственников, собранные в кон. 80-х — нач. 90-х гг. XX в. З. В. Ждановой (1917–2007), дочерью Е. М. Ждановой, на квартире к-рой блаженная проживала в 40-х гг. XX в.

Происходила из благочестивой крестьянской семьи. Родилась полностью слепой, но была наделена духовным зрением. Была крещена в церковной сторожке сельского храма в честь Успения Пресв. Богородицы, закрытого в то время для обновления. Во время крещения, согласно рассказам очевидцев, над купелью поднялся

Блж. Матрона Московская. Фотография. 2-я пол. 40-х гг. XX в.

столб светлого благоухающего дыма. Как знак особого Божия внимания к М. люди отмечали, что на теле у нее имелась выпуклость в области груди, подобная нательному кресту. С самого раннего возраста тянулась к иконам, не играла с др. детьми, часто присутствовала на богослужениях в Успенском храме, сначала с родителями, потом одна, при каждой возможности. Не зная, где дочка, мать обычно находила ее в церкви. У М. было свое привычное место в храме — слева, за входной дверью, у зап. стены, где она неподвижно стояла во время службы. Вскоре она выучила церковные песнопения и часто подпевала певчим. Видимо, еще в детстве М. стяжала дар непрестанной молитвы.

Когда М. было ок. 7 лет, у нее открылся дар прозорливости и исцеления. К ней потянулись паломники сначала из окрестных сел и деревень, затем из др. уездов и даже губерний, привозили на телегах тяжелых, лежачих больных, иногда по 5–6 подвод в один день. По своей молитве М. исцеляла недужных, указывала решение сложных житейских вопросов, предупреждала о жизненных трудностях, предсказывала стихийные бедствия — смерчи и пожары. Еще в раннем возрасте она говорила о будущих революционных событиях, о том, как будут разорять храмы, грабить чужие богатства, гнать ближних, захватывать землю. По настоянию М. для сельской Успенской ц. была написана икона Божией Матери «Взыскание погибших». Образ стал главной святыней храма и прославился мн. чудотворениями. Спи-

сок с иконы сопровождал М. всю ее дальнейшую жизнь. В 14 лет вместе с дочерью местного помещика Лидией Яньковой М. совершила паломничество по святым местам, в т. ч. посетила Киево-Печерскую и Троице-Сергиеву лавры. Побывала она и в Кронштадте, где, согласно преданию, состоялась ее встреча с прав. *Иоанном Кронштадтским*. В 16 лет у М. отнялись ноги. Она навсегда потеряла способность ходить. Никогда не роптала из-за своего недуга, а смиренно несла этот тяжкий крест, данный ей от Бога.

После революции и установления в стране советской власти родные братья М. стали сельскими активистами и выражали недовольство тем, что она принимала приходивших к ней за помощью людей, учила их хранить христ. веру. Братья опасались неприятностей со стороны властей из-за «злостной религиозной пропаганды» их сестры. Не желая огорчать свою престарелую мать ссорами с братьями, М. решила покинуть Себино. С 1925 г. она проживала в Москве и в Подмосковье в разных местах у родственников и знакомых, лишь иногда на время приезжала в родное село. Из-за угрозы преследований со стороны властей за «религиозную агитацию» М.

Блж. Матрона Московская. Скульптура. Нач. XXI в. Скульптор Ю. П. Хмелевской

обычно приходилось проживать без регистрации (прописки), скитаться с места на место, жить в тесноте или в неприспособленных для этого помещениях (в подвалах, неутепленных пристройках). Заботу о слепой и неходячей М. брали на себя послушницы — «хожалки», сопровождавшие ее в скитаниях. В Москве М. жила в разное время в Вишняковском пер., у Никитских ворот, на Пятницкой ул., в Сокольниках, в Петровско-Разумовском, в Царицыне (тогда пригород Москвы), в Загорске (ныне Сергиев Посад). Относительно продолжительное время М. проживала лишь в неск. местах: на Ульяновской (ныне Николоямской) ул. у свящ. Василия Жаворонкова, женатого на послушнице М. Пелагее; у бывш. односельчанки Ждановой в Староконюшенном пер., д. 39 (с 1942 по 1949); у дальнего родственника Сергея Курочкина в подмосковном пос. Сходня, Курганная ул., д. 23 (с 1950 и до смерти).

Все эти годы М. принимала многочисленных посетителей, обращавшихся к ней за помощью,— больных и нуждавшихся в духовном наставлении и совете. В нек-рые дни число приходивших к М. превышало 40 чел. По ее молитвам совершались исцеления, многим людям наставления М. помогли принять верное решение в трудных жизненных ситуациях. Посещавшим М. людям она запомнилась сидящей на кровати, с маленькими, словно детскими, ручками и ножками, с добрым светлым лицом, ласковым голосом. Она утешала, успокаивала болящих, гладила их по голове, осеняла крестным знамением, иногда шутила, иногда строго наставляла. Не проповедовала и не учительствовала, давала по заданным ей житейским вопросам советы, как поступить в той или иной ситуации, учила предавать себя в волю Божию и жить с молитвой. Сама М., принимая весь день людей, посвящала ночь молитвенному служению, она никогда не укладывалась спать по-настоящему, а дремала, лежа на боку, на кулачке. Жилище М. всегда было украшено многочисленными иконами, в ее комнате в доме в Староконюшенном пер., по воспоминаниям очевидцев, было 3 красных угла, а в них — иконы сверху донизу с горящими перед ними лампадами. В последние годы жизни, не имея возможности посещать храм, М. часто просила родственников пригласить священника исповедовать и причастить ее. По преданию, предсказала собственную смерть за 3 дня и, сделав необходимые распоряжения, продолжала принимать людей все свои последние дни. Панихиду по М. отслужил в Ризоположенском храме на Донской ул. известный московский свящ. Николай Голубцов. 4 мая 1952 г. М. была похоронена на заранее выбранном ею Даниловом кладбище Москвы. Могила почиталась верующими, на ней горела неугасимая лампада, однако с течением времени оказалась полузабытой.

Массовое народное почитание М. началось с возрождением в стране церковной жизни и появлениями публикаций о блаженной и явленных ею чудесах. В 1993 г. вышло жизнеописание М., составленное З. В. Ждановой. Хотя в этом 1-м издании присутствовали неточные, исторически недостоверные и богословски искаженные сведения о М., оно способствовало распространению почита-

Блж. Матрона Московская. Икона. Нач. XXI в. (ц. во имя Георгия Победоносца, г. Ивантеевка Московской обл.)

ния блаженной среди верующих. На ее могилу на Даниловом кладбище вновь началось многолюдное паломничество. Народное почитание побудило священноначалие к рассмотрению вопроса о прославлении М. Комиссия по канонизации тщательно изучала подвижническую жизнь и подвиг благочестия М., совершаемые ею прижизненные и посмертные чудеса. Было составлено достоверное жизнеописание М. 8 марта 1998 г. на Даниловом кладбище были обретены честные останки блаженной, гроб с ними был доставлен в *Данилов во имя преподобного Даниила Столпника московский мужской монастырь*. 1 мая того же года после торжественной литургии и панихиды

честные останки М. были перенесены в *московский в честь Покрова Пресвятой Богородицы женский монастырь* и помещены в нижний Покровский храм. Синодальная комиссия по канонизации святых, рассмотрев подвижническую благочестивую жизнь М., не нашла препятствий к прославлению ее в лике местночтимых святых. 2 мая 1999 г. патриарх Московский и всея Руси *Алексий II* совершил торжественное причисление М. к лику местночтимых святых. Серебряная рака с мощами была установлена в нижней церкви Покровского храма. Определением Архиерейского Собора РПЦ 3–8 окт. 2004 г. М. была причислена к лику общецерковных святых.

М. является одной из наиболее известных и почитаемых святых Русской Православной Церкви. Ежедневно Покровский монастырь в Москве, где покоятся ее мощи, посещают ок. 5 тыс. паломников, а в дни памяти святой их число достигает 20 тыс. чел. На поклонение М. приезжают верующие из многих стран. Практически во всех храмах Русской Православной Церкви имеется ее образ. Во имя М. освящены более 30 храмов и часовен, из них 14 — на территории Москвы и Московской обл.; храмы во имя М. построены в Архангельске, Белгороде, Екатеринбурге, Ессентуках, Казани, Орле, Самаре, Сочи, а также в Днепропетровске, Торецке и Харькове (Украина), в Майами (США)

Рака с мощами блж. Матроны Московской (Покровский жен. мон-рь, Москва)

и во мн. др. городах и населенных пунктах; в Боснии и Герцеговине в с. Ритешич близ г. Добой устроен мон-рь Сербской Православной Церкви во имя М. .

Лит.: Сказание о житии блаженной старицы Матроны / Авт.-сост.: З. В. Жданова. Коломна, 1993; *Алексий II, патриарх Московский и всея Руси.* Определение о канонизации в лике местночтимых святых блаженной Матроны Московской // ЖМП. 1999. № 6. С. 25–26; Житие и чудеса св. прав. блж. Матроны Московской. М., 1999; *Кирьянова О.* Прославление блж. старицы Матроны Московской // ЖМП. 1999. № 6. С. 26–31; Житие блж. старицы Матроны. М., 2001; Житие и чудеса блж. старицы Матроны: Рассказы современников. М., 2001; Житие и чудеса св. прав. блж. Матроны Московской. М., 2002, 2007, 2008. 3 т.; Житие св. блж. старицы Матроны Московской и ее чудотворения XX–XXI вв. / Сост.: А. Худошин. К., 2010; Св. блж. Матрона Московская: Акафист, житие, чудеса. М., 2009; «Помоги, Матронушка!»: Жизнеописание и посмертные чудеса блж. старицы Матроны Московской / Сост.: А. С. Ананичев. М., 2010; *Серова И.* Матрона Московская. СПб., 2010; *Белов И.* Св. блж. Матрона Московская: Самая полная книга. М., 2012; *Зайцев А.* Канонизация снизу: Два жития Матроны Московской // Нескучный сад. М., 2012. № 1(72). С. 12–14; Матушка Матрона / Сост.: Н. А. Круглянская. М., 2012; «Наша молитвенница»: Св. блж. Матрона Московская. М.; с. Симашево, 2012; *Мацукевич А.* Блаженная Матрона Московская. М., 2014; *Лясковская Н. В.* Матрона Московская. М., 2015; *Михайлова (Посашко) В.* Блаженная Матрона // Фома. 2016. № 5(157). С. 54–62.

Иконография. Сохранилось неск. прижизненных фотографий М., которые повлияли на сложение иконографии подвижницы. На них запечатлены характерные черты блаженной старицы: округлое лицо с прямым крупным носом, сомкнутые веки под прямыми бровями, полуулыбка. Одной из самых известных является фотография ок. 1952 г., где М. представлена сидящей на кровати, подогнув ноги, ее руки лежат на коленях (Житие и чудеса св. прав. блж. Матроны Московской. М., 2008. Т. 1. С. 14). Она одета в свободную блузку с рисунком в мелкий горох, застегнутую на светлые пуговицы, юбку; голова не покрыта. Сохранилась фотография прощания с преставившейся старицей, сделанная 2 мая 1952 г. (Там же. С. 29); она лежит на одре в погребальной срачице (хранится в раке в ц. св. Мартина Исповедника в Москве) и белом платке.

Формирование иконографии М. приходится на кон. 90-х гг. XX в. Иконописный облик святой сохранил некоторые портретные черты, его особенностью стали закрытые глаза — символ духовного зрения, которым блаженная обладала, будучи физически незрячей. Традиционно ее пишут в длинном зеленом платье и в белом платке, завязанном под подбородком; правая рука в молении поднята перед грудью, в левой — небольшие четки. Неск. икон М. подобной иконографии, созданных после 1998 г., находится в московском Покровском монастыре. На крышке раки в серебряном окладе М. изображена в рост, со сложенными на груди руками, держит четки. На иконе (в серебряном окладе) над ракой в левом приделе Покровского собора М. представлена коленопреклоненно, в $^3/_4$-ном повороте вправо в молении к иконе Божией Матери «Взыскание погибших», перед старицей — аналой с Евангелием, в левой верхней части — оглавный Деисус. Чтимый поясной образ М. помещен в киоте на фасаде собора. Ростовая икона подвижницы находится в правом приделе во имя М. монастырской ц. Воскресения словущего. В наружной росписи колокольни и на иконе из Покровского собора М. представлена как покровительница мон-ря:

Блж. Матрона Московская. Икона. Нач. XXI в. Иконописцы Д. и М. Молчановы

в рост, в зеленом платье, на фоне панорамы Московского Кремля и строений Покровского мон-ря, вверху помещен поясной образ Покрова Пресв. Богородицы в небесном сегменте.

Образы М. нередко включают изображение иконы Пресв. Богородицы «Взыскание погибших», связанной с Житием святой. Напр., на иконе, созданной М. Финогеновой, небольшой образ «Взыскание погибших» помещен между рук М. На иконе работы А. Васина святая представлена поколенно, сидящей в $^3/_4$-ном повороте вправо, глаза закрыты, руки подняты в молении к иконе Божией Матери «Взыскание погибших», расположенной в верхнем правом углу композиции. На М. коричневое платье в горох, похожее на одежду святой на прижизненной фотографии, голова покрыта белым развевающимся платом. Особенностью храмовой иконы из ц. блж. Матроны Московской с. Тарасовка Пушкинского р-на Московской обл. является изображение М. в интерьере бревенчатого дома: в красном углу (справа от святой) — икона Божией Матери «Взыскание погибших» с лампадой и белой подвесной пеленой, на подоконнике – пучок вербы. Перед М.— стол, на нем кружка воды и просфора. Святая изображена по пояс, прямолично, с поднятыми вверх руками, в красном платье, голова покрыта белым платком. На левой руке — четки.

М. могут изображать с моделью храма, как на местночтимой ее иконе из ц. Ка-

занской иконы Божией Матери в пос. Панино Панинского р-на Воронежской обл.: она представлена в рост, прямолично, с закрытыми глазами, в левой руке — модель Покровского собора Покровского мон-ря на белом плате, правая — в жесте моления перед грудью. На святой темные в горошек блузка и юбка, голова покрыта белым платком, перекинутым через плечо, видны седые волосы. На груди М.— сияющий равноконечный крест. На иконе из московской ц. Иверской иконы Божией Матери в Беляево М. на уровне груди держит на плате образ Иверской иконы Божией Матери.

Житийные иконы святой были созданы в 90-х гг. XX в. На иконе из ц. Воскресения словущего Покровского мон-ря в среднике М. представлена в традиц. иконографии на фоне строений Данилова и Покровского мон-рей, по сторонам 18 клейм: «Крещение Матроны», «Встреча Матроны с прп. Иоанном Кронштадтским», «Встреча новонаписанной иконы Пресв. Богородицы «Взыскание погибших»», «Моление Матроны перед иконой «Взыскание погибших»», «Исцеление страждущего болезнью ног», «Наставление жен», «Пророчество милиционеру о пожаре в его доме», «Исцеление бесноватой девицы», «Исцеление расслабленого», «Исцеление бесноватой жены», «Исцеление бесноватого», «Погребение Матроны», «Обретение мощей Матроны», «Перенесение честных мощей Матроны в Покровский монастырь», «Прославление Матроны» и 3 клейма с изображениями посмертных чудес. Житие М. в 12 клеймах изображено на крышке мощевика из московского храма вмч. Димитрия Солунского на Балагуше. На иконе из ц. блж. Ксении Петербургской в с. Абрау-Дюрсо муниципального образования г. Новороссийск Краснодарского края, в среднике которой святая представлена в традиционной иконографии по пояс, встречается сюжет пророческого сна ее матери о белой птице с человеческой головой и закрытыми глазами. На полях иконы работы Д. и М. Молчановых в клеймах помещены 4 сюжета — «Крещение Матроны», «Исцеление страждущего болезнью ног», «Погребение Матроны», «Перенесение честных мощей Матроны в Покровский монастырь». На иконе М. из собора Туруханского Троицкого мон-ря по сторонам от изображения блаженной старицы представлено 2 житийных сюжета — «Крещение» и «Матрона наставляет народ».

Блж. Матрона Московская. Икона. 2013 г. Иконописец Р. В. Давидовский (ц. во имя Сорока Севастийских мучеников, Москва)

Отдельную группу изводов составляют образы М. с открытыми глазами. На иконе инока Андрея (Исакова) (2003, Иконописная школа МДА) М. представлена молодой, в зеленом плаще и розовом платье, на голове — розовый платок, завязанный узлом на уровне плеч, руки ладонями вверх. С открытыми глазами святая представлена также на иконе П. Нефедова (2000-е гг.) в рост, в $^3/_4$-ном повороте вправо, босая, правая рука перед грудью с поднятой вверх ладонью, левая поднята и молитвенно обращена к образу Божией Матери «Одигитрия» в небесном сегменте. На М. коричневое платье и развевающееся длинное бардовое покрывало. На иконе Р. В. Давидовского (2013) из московской ц. Сорока Севастийских мучеников М. изображена по пояс, с открытыми глазами, голова покрыта светлым платком, завязанным под подбородком, видны расчесанные на прямой пробор седые волосы, ладонь правой руки поднята вверх на уровне груди, в левой руке — четки; фон иконы — золотой, по нему же писано платье святой, украшенное растительным орнаментом.

Крышка мощевика со сценами жития блж. Матроны Московской. Нач. XXI в. (ц. во имя вмч. Димитрия Солунского на Благуше, Москва)

На иконе из храма в честь вмч. Георгия Победоносца г. Ивантеевки Московской обл. М. представлена в рост, в $^3/_4$-ном повороте вправо, изображение лика близко к прижизненной фотографии, но глаза приоткрыты, на губах полуулыбка. Она стоит босая поземе в виде зеленых холмов с цветами. На М. золотистое платье с крупным цветочным орнаментом, голова покрыта белым платком, свободно завязанным узлом под подбородком, седые волосы расчесаны на прямой пробор, ее правая рука перед грудью в молитвенном жесте, через кисть поднятой левой руки перекинуты четки.

Встречаются изображения М. в группах избранных святых, часто в паре с блж. Ксенией Петербургской. Так, на иконе из московского храма в честь Рождества Пресв. Богородицы в Бутырской слободе М. изображена слева от блж. Ксении в молении к иконе Божией Матери «Неупиваемая чаша» на фоне Московского Кремля и Петропавловской крепости. На иконе иконописцев И. Ю. и Н. В. Самолыго М. представлена справа в паре с блж. Василием Московским. Святые изображены на фоне Московского Кремля, в рост, в $^3/_4$-ном повороте, с воздетыми руками в молении к образу благословляющего Христа в облачном сегменте. На М. длинное подпоясанное розовое платье с длинными свободными рукавами и зеленый плащ, на голове белое покрывало; лик с закрытыми глазами. Известны иконы блаженных местночтимых жен с включением образа М.: на иконе из ц. арх. Михаила дер. Зембин Борисовского р-на Минской обл., написанной в минской иконописной мастерской «Завет», святая представлена в группе жен вместе с блаженными Ксенией Петербургской и Валентиной Минской. М. изображена 1-й справа, на фоне Московского Кремля, в рост, с открытыми глазами, руки скрещены на груди, через левую кисть перекинуты четки. На ней подпоясанное зеленое платье с растительным орнаментом, белый платок.

Василий Блаженный и блж. Матрона Московская. Икона. Нач. XXI в. Иконописец И. Ю. Самолыго

На иконе из Благовещенского храма пос. Благодатное Волноваховского р-на Донецкой обл. М. изображена с блаженными Ксенией Петербургской и Домникой Алешковской. М.— слева, в рост, вполоборота, руки подняты в жесте моления, глаза закрыты, на ней темно-синее платье и белый платок.

М. входит в собор Московских и Тульских святых. На иконе «Собор Тульских святых» (2000-е гг.) из Успенского кафедрального собора М. представлена слева в верхнем регистре в молении к возносимому ангелами Казанскому образу Божией Матери. На иконе «Собор Тульских Святых» нач. XXI в. из Щегловского Богородицкого мон-ря М.— во 2-м ряду, 1-я справа, изображена погрудно.

На родине М., в с. Себино Кимовского р-на Тульской обл., установлены ее скульптурные изображения (авторы П. С Добаев (2014) и И. Л. Котенёв (2015)). В работе Добаева старица представлена стоящей, на ней длинное платье с цветочным узором, голова покрыта платком, завязанным узлом на уровне плеч; правая рука — перед грудью ладонью вверх, в левой, согнутой в локте,— четки, у ног — птица. В скульптуре Котенёва святая представлена полусидя, на ней длинное платье, голова покрыта платком, завязанным узлом на уровне плеч, за ее спиной очерчен нимб, и слева от головы изображена сидящая горлица, справа — аналой с крестом и Евангелием. Скульптура помещена в белокаменную сень на 4 колоннах, увенчанную главкой с крестом, на фронтоне небольшое мозаичное изображение иконы Божией Матери «Взыскание погибших».

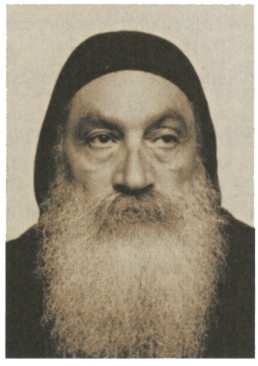
Памятник блж. Матроне Московской в с. Себине Тульской обл. 2014 г. Скульптор П. С. Добаев

О. С. Кантинова, Е. В. Орлова

МАТРО́НА, прп. (пам. греч. 11 апр.) — см. ст. *Трифена и Матрона,* преподобные.

МАТРОНИНСКИЙ (МОТРОНИНСКИЙ) ВО ИМЯ СВЯТОЙ ТРОИЦЫ МОНАСТЫРЬ — см. *Мотронинский во имя Святой Троицы женский монастырь.*

МА́ТТА АЛЬ-МАСКИ́Н [Матта аль-Мескин/Мискин; араб. متى المسكين — Матфей Бедняк/Убогий; англ. Matthew the Poor] (20.09.1919, Бенха, совр. мухафаза Кальюбия, Египет — 8.06.2006, Дейр-Анба-Макар, Вади-эн-Натрун), игум., один из наиболее известных деятелей и богословов *Коптской Церкви* (КЦ) в XX в., участвовавший в возрождении традиций древнего егип. монашества. В миру Юсеф Искандер. По окончании фармакологического фак-та Каирского ун-та (1944) держал крупную аптеку в г. Даманхуре, построил в городе ц. св. Георгия. В 1948 г., распродав все имущество, присоединился к братии бедного и отдаленного мон-ря св. Самуила Каламунского в В. Египте, где принял постриг с именем Матта (Матфей; впосл. получил прозвище Бедняк (аль-Маскин/Мискин), которое уже носили 2 др. одноименных деятеля КЦ, известных своим аскетизмом,— почитаемый 7 кихака (3 нояб.) средневек. подвижник (см.: *Coquin R.-G.* Matthew the Poor, Saint // CoptE. Vol. 5. P. 1571–1572) и патриарх *Матфей I.* В этот период М. а.-М. испытал влияние книг православного архим. Лазаря (Мура; 1902–1992; РПЦЗ) и обобщил свой молитвенный опыт в соч. «Православная жизнь в молитве». В 1951 г., после ухудшения здоровья из-за суровых условий жизни, переехал в монастырь Сирийцев (Дейр-эс-Суриан) в Вади-эн-Натрун, где принял священнический сан. В 1952–1954 гг. М. а.-М. периодически жил в уединении в скалистой местности около обители, нек-рое время подвизался вместе с *Абд аль-Масихом аль-Хабаши,* также исполняя послушание духовника и наставника молодых монахов. Примером для М. а.-М. служили основоположники египетского монашества. Его духовный авторитет оказал влияние на многих молодых людей. С марта 1954 по май 1955 г. М. а.-М., возведенный в сан игумена, занимал пост викария патриарха *Иосифа II* в Александрии (а также его представителя в Совете общины (Маджлис аль-милли)) и в этом качестве провел ряд церковно-адм. реформ. Затем вернулся в Дейр-эс-Суриан и поселился в одной из окрестных пещер. В июле 1956 г. в поисках большего уединения вместе с группой учеников возвратился в монастырь св. Самуила. В кон. 50-х гг. XX в. М. а.-М. руководил движением «Байт ат-такрис» (Дом посвящения), члены которого, будучи мирянами, жили под его руководством по особому уставу, близкому к монашескому.



Матта аль-Маскин. Фотография. XX в.

В 1959 г. М. а.-М. был одним из кандидатов на выборах патриарха. По распоряжению нового предстоятеля *Кирилла VI* в нач. 1960 г. он вернулся в Дейр-эс-Суриан, однако уже в авг. уединился вместе с учениками в пустынной местности Вади-эр-Раян в мухафазе Эль-Файюм (что стало причиной конфликта с патриархом). М. а.-М. и его ученики провели здесь 9 лет в пещерах, к-рые вырыли своими руками, подражая древним отцам-пустынникам. В 1969 г. патриарх Кирилл VI поручил М. а.-М. восстановить монашескую жизнь в обители прп. Макария (Дейр-Анба-Макар) в Вади-эн-Натрун. На тот момент в мон-ре было всего неск. престарелых насельников, строения сильно обветшали. М. а.-М. прибыл в обитель с 12 учениками и энергично приступил к выполнению поручения. Ко времени его кончины в мон-ре подвизались уже 130 монахов, расселенных в новых корпусах, существовало развитое хозяйство, работала типография; обитель стала одним из основных центров паломничества для коптов.

В 1971 г. М. а.-М. вновь оказался в числе кандидатов на выборах патриарха, к-рым был избран друг его юности *Шенуда III* (1971–2012). Оба

они принадлежали к поколению религ. энтузиастов, взращенных в недрах Движения воскресных школ, и, будучи еще молодыми людьми, к 40-м гг. XX в. стали в авангарде коптского религиозного возрождения. И буд. патриарх (в миру Назир Гайед), и М. а.-М. приняли монашеский постриг, имея на руках университетские дипломы, и некоторое время вместе подвизались в Дейр-эс-Суриан (М. а.-М. даже был духовником буд. патриарха). Первоначально они выступали как единомышленники, Гайед написал предисловие к 1-й книге М. а.-М. Однако впоследствии не без влияния политических обстоятельств они встали в явную оппозицию друг к другу, представляя 2 основные тенденции в жизни КЦ — к бурному материально-организационному развитию (патриарх Шенуда) и к акцентированию внимания на взаимоотношениях человеческой души с Богом (М. а.-М.), хотя и патриарх был плодовитым духовным писателем, и М. а.-М. показал себя эффективным организатором хозяйства в возрожденном под его руководством монастыре прп. Макария.

В разгар кризиса отношений между егип. властями и КЦ президент Египта Анвар Садат, готовя указ об отмене собственного декрета об утверждении Шенуды III патриархом, в сент. 1981 г. встречался с М. а.-М., к-рого наметил в качестве преемника «неудобного» предстоятеля еще в 1979 г. Патриархом М. а.-М. так и не стал, не вошел он также в комитет по управлению КЦ, созданный после принудительной изоляции Шенуды III в мон-ре прп. Псоя (Дейр-Анба-Бишой). Относительно позиции М. а.-М. высказывались 2 версии: одни говорили, что именно он предложил президенту изолировать патриарха, другие — что он, напротив, пытался смягчить гнев главы гос-ва и убедил его не настаивать на выборах нового предстоятеля. В мемуарных записках М. а.-М. свидетельствовал, что пытался примирить президента с патриархом, но, видя упорство Садата, предложил сформировать архиерейский совет по управлению КЦ и сам рекомендовал, кого включить в его состав. В любом случае в отношениях между патриархом и игуменом после этого инцидента преобладала напряженность.

Большой резонанс в копт. среде имел публичный разбор «богословских ошибок» М. а.-М. в лекциях Шенуды III. Ключевым вопросом было учение об обожении человека, которое развивал М. а.-М. Фактически он стал первым за мн. века после святителей Афанасия и Кирилла Александрийских египтянином, заговорившим об этом. Однако патриарх Шенуда воспринял рассуждения М. а.-М. как еретическое нововведение, основывая свою контраргументацию на том, что обожение невозможно из-за греховной испорченности человеческой природы (см. подробнее: *Masson.* 2005; *Idem.* 2007). Ряд обвинений, выдвинутых против М. а.-М. патриархом и некоторыми совр. коптскими богословами, основывается на использованных им сравнениях, напр., чудесного насыщения хлебами с Евхаристией (в толковании на Мк 6. 35–44) или распятия Иисуса Христа — со «вторым крещением кровью» (в толковании на Лк 23), а также на утверждении М. а.-М. о том, что «Христос был распят дважды»,— со «вторым распятием» М. а.-М. сравнивает чувство богооставленности, которое испытал Христос на Кресте, выразив его словами «Боже Мой! Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?» (Мк 15. 34). К числу др. заблуждений М. а.-М. относят: непризнание развода даже в случае прелюбодеяния (согласно М. а.-М., КЦ, дозволив развод по причине прелюбодеяния, слепо последовала за ап. Матфеем, «стоявшим на уровне Закона Моисеева», в то время как в Евангелиях от Марка и Луки развод вообще не дозволяется); мнение о том, что заключительная часть Евангелия от Марка принадлежит не евангелисту, а одному из 70 апостолов, восстановившему утерянные ранее главы материалом из других канонических Евангелий; утверждение, что Иуда причастился на Тайной вечере, и др. Некоторые даже находят в сочинениях М. а.-М. повод для обвинения его в несторианстве (слова о том, что воплощение Логоса «связало и проявило два бытия — бытие Христа до воплощения в личности Логоса и бытие Логоса во плоти в личности Иисуса Христа», понимаются как провозглашение существования личности Бога-Логоса и личности Иисуса Христа).

Перу М. а.-М. принадлежат более 100 книг и 300 статей и проповедей. Его наиболее известный труд, «Православная жизнь в молитве», был опубликован в 1953 г. (в 1968 переизд. с поправками и дополнениями; в 1997 опубл. на французском языке, в 1999 — на итальянском, в 2002 англ. перевод выпустило изд-во Свято-Владимирской семинарии Православной Церкви в Америке). М. а.-М. много занимался толкованием творений св. отцов первых веков христианства, пытаясь показать их актуальность для совр. жизни. Среди его основных работ — 16-томное толкование на НЗ, сочинения об ап. Павле, о свт. Афанасии Великом, егип. монашестве времен прп. Макария Великого и др. Фундаментальный труд «Евхаристия: Вечеря Господня» представляет собой подробное рассмотрение истории и смысла этого таинства с опорой на тексты НЗ и святоотеческую лит-ру, богословский анализ литургии, в частности совершаемой коптами литургии ап. Марка. В соч. «Церковь и государство» прослеживается неодобрительное отношение М. а.-М. к бурному организационно-материальному развитию КЦ и ее активному участию в политической жизни, к-рые стали особенно заметны в период Патриаршества Шенуды III.

Автобиография М. а.-М., составленная в 1978 г., была издана монастырем прп. Макария вместе с воспоминаниями о нем (*Yūḥannā al-Maqārī.* 2006). Последователи М. а.-М., как и ранее, группируются вокруг мон-ря прп. Макария. Среди них — Василийус (Василий) аль-Макари, к-рый выдвигался в качестве кандидата на выборах патриарха в 2012 г. и продолжает критиковать наследие патриарха Шенуды III с позиций М. а.-М.; Илишаа (Елисей) аль-Макари, занимающийся возрождением монашества в Вади-эр-Раян, и др.

Соч. (в пер.): О христианском единстве // Вестн. РХД. 1983. № 140. С. 18–28; Между Воскресением и Вознесением // Там же. 1984. № 141. С. 72–77; О цели христианской жизни // Там же. № 143. С. 21–31; The Communion of Love. Crestwood (N. Y.), 1984; Prière, Esprit Saint et unité chrétienne. Bégrolles-en-Mauges, 1990; La communion d'amour. Bégrolles-en-Mauges, 1992; La nouvelle création de l'homme. Bégrolles-en-Mauges, 1998; Orthodox Prayer Life: The Interior Way. Crestwood (N. Y.), 2003; The Titles of Christ. Rollinsford (N. H.), 2008; Молитовне життя Східної Церкви. Львів, 2011; Words for Our Time: The Spiritual Words of Matthew the Poor. Chesterton (Ind.), 2012.

Лит: *Masson J.* Théologies comparées: Shenouda III et Matta al-Maskin // POChr. 2005. Vol. 55. N 1/2. P. 52–61; *idem.* La divinisation de l'homme: Les raisons de l'opposition de Shenouda III // Ibid. 2007. Vol. 57. N 3/4. P. 279–290; *Yūḥannā al-Maqārī, ed.* Abūnā al-Qummuṣ

Mattā al-Miskīn. Al-Qāhira, 2006 (на араб. яз.); *Mikhail M. S. A.* Matta al-Miskîn // The Orthodox Christian World / Ed. A. Casiday. L.; N. Y., 2012. P. 359–365.

Г. Л. Крылов, С. А. Моисеева

МАТТЕ́И Христиан Фридрих фон [нем. Matthäi; лат. Matthaei] (4.03. 1744, Грёст, Тюрингия — 14.09.1811, Москва), немецкий филолог-классик, текстолог, палеограф, педагог, член-корреспондент Московского ун-та. Род. в семье музыканта военного оркестра, окончил в Дрездене школу при ц. Св. Креста. В 1763 г. записался на философский фак-т Лейпцигского ун-та, где помимо философии изучал богословие, основы юриспруденции и медицины, уделяя основное внимание древним языкам и греч. рукописям. В числе наставников М. были антиковед И. А. Эрнести (1707–1781), автор учебника риторики (Initia rhetorica, 1770), по которому учились студенты всех высших учебных заведений Европы, и И. Я. Райске (1716–1774), составитель серии исследований классических текстов. Греч. палеографию в Лейпцигском ун-те изучали по трудам основателя этой науки Б. де *Монфокона,* знакомство с к-рыми определило дальнейший путь М. как ученого.

После защиты дис. «Disputatio de Aeschine oratore» (Исследование об ораторе Эсхине) М. получил степень доктора философии и магистра словесных наук. В течение года занимал должность профессора Лейпцигского ун-та и в этом качестве по рекомендации Эрнести был приглашен на философский фак-т недавно учрежденного ун-та в Москве. В сент. 1772 г. М. приступил к исполнению обязанностей ректора 2 университетских гимназий (для дворян и для разночинцев), сменив на этом посту своего земляка И. М. Шадена (1731–1797), к-рого студенты называли «отцом истинного классического учения в России». Исправно исполняя адм. обязанности ректора, М. продолжил разработку учебных курсов по классическим предметам, составил ряд пособий и хрестоматий, в их числе: «Glossaria graeca minora et alia anecdota graeca» (1774–1775); «Chrestomathia graeca» (1775); «Синтаксис латинский» (1780); «Грамматика латинская для употребления российского юношества» (1782); «Ἐκλογαὶ ἐκ τῶν Ἑλληνίδι φωνῇ γραψάντων» (Избранные места из греческих писателей; 1785 и многократно переиздавались). В 1776 г. М. был определен экстраординарным профессором словесных наук Московского ун-та, в 1778 г.— ординарным. В 1782 г. по указу имп. Екатерины II получил чин коллежского асессора, в 1784 г.— надворного советника и звание дворянина (к фамилии добавилась приставка «von»). В том же году М. стал членом-корреспондентом Московского ун-та.

Наряду с преподаванием М. вел активную исследовательскую работу. Он 1-м из иностранцев ознакомился с собранием греч. рукописей московских Синодальной и Типографской б-к, получив разрешение Синода по ходатайству библиотекаря имп. двора иеродиак. *Евгения (Булгариса)* (впосл. архиепископ Славянский и Херсонский), с к-рым М. был знаком со времени учебы в Лейпциге. Поддержку научным изысканиям М. оказывал митр. Московский *Платон (Левшин),* директор и протектор *Славяно-греко-латинской академии,* знаток и ценитель классической древности. Личная дружба связывала М. с ректорами академии — архим. Заиконоспасского мон-ря *Амвросием (Подобедовым)* (впосл. митрополит Новгородский и Олонецкий) и его преемником архим. *Дамаскином (Семёновым-Рудневым)* (впосл. епископ Нижегородский и Алатырский).

В Синодальной б-ке М. познакомился с архиеп. *Самуилом (Мисловским)* (впосл. митрополит Киевский), осуществлявшим по Высочайшему указу ревизию ее фондов, состояние к-рых во 2-й пол. XVIII в. современники признавали катастрофическим. Мн. кодексы не имели переплетов, открепившиеся тетради и листы находились в полном беспорядке. Разбор греческих рукописных книг (самой «непонятной» части фонда), на протяжении целого столетия пролежавших в Патриаршем дворце в Кремле, был поручен М., проявлявшему к ним интерес с самого начала пребывания в Москве. Это собрание сложилось преимущественно из рукописей, привезенных с Афона иером. *Арсением (Сухановым)* в 1655 г.; в 1693 г. к ним добавились манускрипты, доставленные в Москву архим. Хрисанфом Нотарой по распоряжению Иерусалимского патриарха *Досифея II Нотары.* Результатом 10-летней работы М. стало научное описание греч. фонда, составленное на лат. языке: 1-я ч. под названием «Notitia codicum manuscriptorum Graecorum bibliothecarum Mosquensium Sanctissimae Synodi» была издана в Москве в 1776 г.; краткий перечень рукописей «Index codicum manuscriptorum Graecorum bibliothecarum Mosquensium» опубликовали в С.-Петербурге в 1780 г.; полное издание каталога, озаглавленного «Accurata codicum Graecorum manuscriptorum...», вышло в 1805 г. в Лейпциге. Каталог составлен по результатам изучения 502 греч. манускриптов IX–XVIII вв., ранее неизвестных европ. ученому сообществу. Своим беспрецедентным для рус. науки трудом М. впервые ввел эти важнейшие фонды в научный оборот, и т. о. в этой области исследований Москва поднялась до уровня «филологических столиц» Европы (ранее были опубликованы описания греч. фондов только Парижа, Мадрида и Мюнхена).

М. исследовал каждую рукопись с кодикологической, палеографической, филологической и исторической точек зрения. Он выявлял не изданные прежде сочинения, сличал рукописи, содержащие одни и те же тексты, искал варианты чтения в печатных изданиях, копировал тексты, готовил их к печати. С момента начала работы ученого в б-ке одно за другим выходили в свет выполненные им издания с пометой «antea ineditae ex codicibus Mosquensibus» (прежде не издававшиеся, по московским рукописям): памятники античности (наиболее значительные собраны в последнем прижизненном издании М. «Ποικίλα Ἑλληνικά seu Varia Graeca», 1811), новозаветные и святоотеческие тексты. Особое внимание М. привлекали творения свт. Иоанна Златоуста. По рукописям из московских б-к ученый подготовил к печати ряд его не издававшихся прежде бесед, а также составил критическое издание уже публиковавшихся текстов. К др. значимым работам М. в области церковной лит-ры относятся публикации творений святителей Василия Великого, Григория Богослова и Григория Паламы, Оригена, Иоанна Ксифилина и Евфимия Зигабена, а также издания *катен.*

В течение неск. десятилетий М. работал над критическим изданием текста НЗ на основе греч. рукописей из московских собраний, которые были дополнены данными рукописей из немецких б-к. Этот труд М. начал в Москве в 1782 г., а завершил

в 1788 г. в Майсене, где после возвращения на родину (1784) был ректором гимназии, знаменитой своей историей и уровнем образования. Вызвавшее широкий резонанс в европ. ученом сообществе издание состоит из 12 томов. Новозаветный текст представлен параллельно по-гречески и по-латыни с многочисленными греческими комментариями, по большей части ранее не издававшимися, а также с критическими примечаниями М. Второе, 3-томное издание НЗ, подготовленное М. в Виттенбергском ун-те, ректором которого он был в 1792–1804 гг., содержит только греч. текст. В нем впервые в истории текстологии приводятся данные слав. кодексов. Историческую ценность и научную актуальность изданий М. признавал Б. *Мецгер*, отметивший в первую очередь критический аппарат издания (*Мецгер*. 1996. С. 118).

В 1804 г. М. вернулся в Москву. Университетский куратор М. Н. Муравьёв (1757–1807), осуществлявший масштабную программу преобразований в системе высшего образования, поставил перед ним задачу обновления курса классической филологии. Как и во время 1-го пребывания в Москве, М. совмещал педагогическую деятельность в гимназиях и ун-те с научной работой. До его кончины в 1811 г. из печати вышли неск. учебных пособий: «Eclogae ex variis scriptoribus Graecis cum locupletissimis animadversionibus» (1805); «Lectiones Graecae... in usum juventutis. Graece et Latine» (1806); «Conciones et Orationes ex Historicis Latinis» (1807) и др., а также ряд исследовательских трудов.

М. был похоронен в Москве на кладбище Немецкой слободы (ныне Введенское; в наст. время его могила утрачена). В некрологе, составленном гр. С. С. *Уваровым* (впосл. президент Императорской АН и министр народного просвещения), научная деятельность М. названа беспримерной. Архив и б-ка М. были приобретены СПбДА по инициативе ее ректора архим. свт. *Филарета (Дроздова)* (впосл. митрополит Московский) и при непосредственном участии обер-прокурора Синода кн. А. Н. *Голицына* академической б-кой СПбДА. С 1919 г. рукописная часть архива хранится в отделе рукописей РНБ. Библиография М. включает 83 наименования опубликованных трудов (полный список см.: *Тюрина*. 2012. С. 210–216). Сохранилось обширное эпистолярное наследие М. (изд. и рус. пер.: Там же. С. 264–353).

Арх.: РНБ. Ф. 573. Собр. СПбДА; ГИМ. Син. греч.; РГАДА. Ф. 1607. Дрезденские рукописные книги; Leiden. Univ. RUH 28, BPL 338, BPL 339.

Лит.: *Евгений (Болховитинов), митр.* Словарь светских писателей соотечественников и чужестранцев, писавших в России. М., 1845. Т. 2. С. 43–49; Биогр. словарь профессоров и преподавателей Имп. Моск. ун-та. М., 1855. Т. 2. С. 26–48; *Родосский А. С.* Каталог книг печатных и рукописных б-ки покойного проф. Маттеи, купленных Комиссией духовных училищ для б-ки СПбДА // ХЧ. 1884. Прил. № 9/10. С. 1–32; № 11/12. С. 33–64; *Владимир (Филантропов)*. Описание. 1894. Ч. 1; *Белокуров С. А.* О б-ке моск. государей в XVI ст. М., 1898; *Gebhardt O., von.* Christian Friedrich Matthaei und seine Sammlung griechischer Handschriften. Lpz., 1898; Док-ты и мат-лы по истории Моск. ун-та 2-й пол. XVIII в. / Подгот. к печ.: Н. А. Пенчко. М., 1963. Т. 3; *Мецгер Б. М.* Текстология Нового Завета. М., 1996; *Фонкич Б. Л.* Греч. рукописи и док-ты в России в XIV – нач. XVIII в. М., 2003; *он же.* Греч. рукописи собр. Х. Ф. Маттеи в РГАДА // Памяти Лукичева: Сб. ст. по истории и источниковедению. М., 2006. С. 787–792; *Тюрина Г. А.* Из истории изучения греч. рукописей в Европе в XVIII – нач. XIX в.: Христиан Фридрих Маттеи, 1744–1811. М., 2012.

Г. А. Тюрина

МАТТЕО́С УРХАЕ́ЦИ [Урхайеци; Матфей Эдесский, Матфей из Урфы; арм. Մատթէոս Ուրհայեցի] († 1144), мон., арм. средневек. историк, автор «Хронографии». Род. и жил в *Эдессе* (ныне Шанлыурфа, Юго-вост. Турция), в последние годы жизни побывал в Кесуне (Киликия; ныне Чакыркююк, Юго-Вост. Турция), погиб, вероятно, во время захвата Эдессы атабеком Мосула Имадом ад-Дином Зенги. М. У. начал писать «Хронографию» в 1113 г. Сочинение состоит из 3 частей, начинается с рассказа о событиях 951 г. и завершается 1137 г. Первая часть, над к-рой автор работал 8 лет, охватывает события до 1051 г. М. У. сообщает, что писал «Хронографию», основываясь на рассказах людей «родившихся давно, слышавших о тех событиях», а также обращаясь к письменным источникам (авторов не называет). Содержание 1-й части во многом близко к сведениям «Хронографии» Акоба Санахнеци, писателя и церковного деятеля XI в. Во 2-й части изложена история до 1105 г. М. У. пишет, что события этих лет совершались в дни «наших отцов», а очевидцем нек-рых был уже он сам. К работе над 3-й частью М. У. приступил после 10-летнего перерыва и, начав повествование с 1102 г., довел его до 1137-го. Во 2-й и в 3-й частях М. У. предстает как очевидец событий, происходивших в его городе, провинции, окружающих регионах, и эти страницы «Хронографии» особенно ценны.

Описанные в «Хронографии» почти 2 столетия представляют сложный период. В это время подошло к концу владычество Арабского халифата, мн. области Армении обрели независимость, возникло неск. независимых арм. княжеств, в т. ч. и за пределами Армении; вновь пережила расцвет, затем пала династия Багратидов, страну сотрясали социальные столкновения и феодальные раздоры, Византия опять захватила значительную часть Армении, тюрки-сельджуки заняли М. Азию, в кон. XI в. на Ближ. Восток пришли крестоносцы. М. У. фиксирует события и стремится к их объективному анализу, высказывает свое отношение к ним. Причины утраты армянами государственности он видит не только в действиях внешних сил, но и в несостоятельности представителей власти и духовенства; М. У. обращается также к истории сопредельных стран и народов (Грузия, Кавказская Албания, Византия, Болгария, фатимидский Египет). М. У. использовал письменные источники, в т. ч. (хотя и опосредованно) архивные документы.

К фактам, изложенным в «Хронографии», обращаются византинисты и арабисты. Данные, касающиеся событий 1098 г., когда в Эдессе было основано *Эдесское графство* крестоносцев, высоко оценили специалисты, занимающиеся историей крестовых походов. «Хронографиию» в XII в. продолжил Григор Ерец, изложив события 1137–1163 гг. Сочинение использовал в своей летописи Смбат Спарапет (XIII в).

Изд.: *Маттэос Урхаеци.* Хронография (Պատմութիւն Մատթէոսի Ուռհայեցւոյ). Иерус., 1869; То же. Вагаршапат, 1898; Armenia and the Crusades, X[th] to XIIth Cent.: the Chronicle of Matthew of Edessa / Transl. A. E. Dostourian; Forew. K. H. Maksoudian. Lanham (Maryland); L., 1993; Изд. в рус. пер.: Письмо имп. Иоанна Цимисхия к армянскому царю Ашоту III / Пер.: Х. Кучук-Иоаннесова // ВВ. 1903. Т. 10. Вып. 1/2. С. 91–101; *Заборов М. А.* История Крестовых походов в документах и материалах. М., 1977. С. 73, 83–86, 108–110, 118–119; *Бартикян Р. М.* «Хронография» Матфея Эдесского о Грузии и грузинах // Византиноведческие этюды: Сб. ст. Тб., 1978. С. 142–145.

Лит.: *Зарбаналян Г.* История древней армянской литературы. Венеция, 1894 (на арм. яз.); *Алишан Г.* Айапатум. Венеция, 1901 (на арм.

яз.); *Газикян А.* Новая армянская библиография и энциклопедия армянской жизни. Венеция, 1909. Т. 1 (на арм. яз.); *Бартикян Р. М.* О некоторых византийских терминах в «Хронографии» Матфея Эдесского // ВОН. 1969. № 3. С. 72–77 (на арм. яз.); *он же.* Об имени «Марцэ» в «Хронографии» Матфея Эдесского // ИФЖ. 1973. № 2. С. 163–168 (на арм. яз.); *он же.* «Хронография» Матфея Эдесского и политика Византии в Армении // Античные, византийские и местные традиции в странах Восточного Черноморья: Тез. докл. Всесоюзной конф. Тб., 1975; *Хачикян Л. С.* Акоб Санаинеци — хронист XI века // Вестн. Ереванского ун-та. 1971. № 1. С. 22–48 (на арм. яз.); *Абегян М. Х.* История древнеармянской литературы. Ер., 1975; *Ачарян Р. А.* Филологические исследования. Ер., 1976 (на арм. яз.); *Арутюнова-Фиданян В. А.* Армянские средневековые историки об экспансии Византийской империи на Восток в X–XI вв. // ИФЖ. 1978. № 2. С. 191–206; Видные деятели армянской культуры, V–XVIII вв.: Сб. ст. Ер., 1982; ODB. Vol. 2. P. 1316–1317; *Thomson R. W.* The Crusaders through Armenian Eyes // The Crusades from the Perspective of Byzantium and Muslim World / Ed. A. E. Laiou, R. P. Mottahedeh. Wash., 2001. P. 71–82; *Тер-Саркисянц А.* История и культура армянского народа: С древнейших времен до нач. XIX в. М., 2008². С. 259, 263–264.

Л. Степанян

МАТТИСО́Н Михаил Федорович (17.09.1881, с. Бологое Валдайского у. Новгородской губ.— 26.06.1940, Минск), учитель пения, педагог-теоретик, композитор. В 1890–1901 гг. учился в московском *Синодальном училище церковного пения*, сразу по окончании к-рого уехал в Полоцк, где занял место преподавателя пения в кадетском корпусе, позднее также преподавал в Спасо-Евфросиниевском епархиальном жен. уч-ще. В 1915 г. в чине статского советника перешел на службу в Мин-во внутренних дел на должность земского начальника. В советский период в Минске стал одним из организаторов и преподавателей теории музыки Белорусского гос. муз. техникума (с 1925) и Белорусской гос. консерватории (с 1932; доцент). Автор хоровых произведений, в т. ч. обработок белорус. народных песен, и учебника по теории музыки на белорус. языке. Похоронен на Минском военном кладбище.

Из духовно-муз. произведений М. известны 3 номера, опубликованные в 1911 г. в Москве в изд-ве П. И. Юргенсона, и причастен «Блажени яже избрал», напечатанный в 1914 г. в приложении к ж. «Хоровое и регентское дело». В 1914 г. в изд-ве Юргенсона вышел составленный М. учебник церковного пения (одноголосие *греческого, знаменного, киевского, болгарского,* «обычного» распевов) для жен. епархиальных уч-щ.

Арх.: Письмо М. Ф. Маттисона М. Ф. Металлову от 18 сент. 1901 г. // РГБ. НИОР. М 10794. Ед. хр. 1021; *Семенов Д. С.* Словарь правосл. рус. церк. пения. Кукарка-на-Вятке, 1961². Л. 85–85 об. Ркп.

Муз. соч. и обработки: Духовно-муз. соч. М., [1911]. № 1: Догматики Богородичны 8 гласов знам. расп.: Для 4-голосного однородного хора; № 2: Воскресные утренние тропари «Днесь спасение миру» и «Воскрес из гроба» знам. расп.: Для 4-голосного однородного хора; № 3: «Благослови, душе моя, Господа» [Пс 103] греч. расп.: Для смеш. хора.; № 3а: То же: Для жен. хора; Церковное пение: Учеб. для епарх. жен. уч-щ: Ч. практическая. М., 1914. Вып. 1: Курс 2-го кл.: Литургия св. Иоанна Златоуста с тропарями святым и двунадесятым праздникам. Простейшие песнопения всенощного бдения обычного расп. [24 номера]; Вып. 2: Курс 3-го кл.: Всенощное бдение обычного расп. [15 номеров]; Вып. 3: Курс 4-го кл.: Ирмосы Пасхи, величания, задостойники, Вел. пост, Страстная седмица, панихида, молебны, Литургия св. Василия Великого и Преждеосвященных Даров обычного расп. [19 номеров]. Лит.: Научные работники СССР (без Москвы и Ленинграда): Справ. М., 1928; *Цитович Г. И., Смольский Б. С.* Белорусская ССР. М., 1956. (Муз. культура союзных республик); *Цитович Г. И., Нисневич И. Г.* То же. М., 1957, 1958².

А. А. Наумов

МАТТУ́Р, мч. (пам. греч. 25 июля) — см. *Лугдунские (Лионские) мученики.*

MATUTINAE, служба перед рассветом — см. ст. *Оффиций.*

МАТФЕ́Й, ап. от 12, согласно христ. традиции, автор Евангелия от Матфея, вошедшего в состав канона НЗ (пам. 16 нояб., 30 июня; пам. зап. 21 сент.). В агиографической традиции отождествляется с Левием из Мк 2. 44 и Лк 5. 27.

Евангелие от Матфея. ***Текстология.*** Самый ранний текст Евангелия от Матфея представлен 13 греч. папирусами, к-рые датируются в основном III–IV вв. и содержат лишь небольшие фрагменты: $\mathfrak{P}^{1}$ (Мф 1. 1–9, 12, 14–20), $\mathfrak{P}^{35}$ (возможно, V в.) (Мф 25. 12–15, 20–23), $\mathfrak{P}^{37}$ (Мф 26. 19–52), $\mathfrak{P}^{45}$ (Мф 20. 24–32; 21. 13–19; 25. 41 — 26. 39), $\mathfrak{P}^{53}$ (Мф 26. 29–40), $\mathfrak{P}^{64+67}$ (вероятно, древнейший, кон. II в.) (Мф 3. 9, 15; 5. 20–22, 25–28; 26. 7–8, 10, 14–15, 22–23, 31–33), $\mathfrak{P}^{70}$ (Мф 2. 13–16; 2. 22 — 3. 1; 11. 26–27; 12. 4–5; 24. 3–6, 12–15), $\mathfrak{P}^{77}$ (Мф 23. 30–39), $\mathfrak{P}^{101}$ (Мф 3. 10–12; 3. 16 — 4. 3), $\mathfrak{P}^{102}$ (Мф 4. 11–12, 22–23), $\mathfrak{P}^{103}$ (Мф 13. 55–56; 14. 3–5), $\mathfrak{P}^{104}$ (также возможна датировка II в., см.: *Orsini P., Clarysse W.* Early NT Manuscripts and Their Dates: A Critique of Theological Palaeography // EThL. 2012. Vol. 88. N 4. P. 443–474) (Мф 21. 34–37, 43, 45), $\mathfrak{P}^{110}$ (Мф 10. 13–15, 25–27). Известен фрагмент унциального пергаменного кодекса (0171), к-рый датируется III в. (возможно, древнее) и содержит Мф 10. 17–23, 25–32 (см. изд. и комментарии: *Min Kyoung Shik.* Die früheste Überlieferung des Matthäusevangeliums (bis 3./4. Jh.): Edition und Untersuchung. B.; N. Y., 2005). Поскольку, за исключением $\mathfrak{P}^{1}$, $\mathfrak{P}^{35}$, $\mathfrak{P}^{64+67}$ и $\mathfrak{P}^{104}$, в большинстве случаев имело место т. н. свободное копирование, в тексте Евангелия от Матфея в этих памятниках встречается множество ошибок, сокращений и др. изменений, привнесенных переписчиками, что существенно ограничивает использование папирусов для реконструкции первоначального текста.

Ап. Матфей. Икона. XIV в. (мон-рь Хиландар, Афон)

Самый ранний полный текст Евангелия от Матфея сохранился в унциальных кодексах IV в., Ватиканском и Синайском. Александрийский кодекс дает мало информации для текстологии Евангелия от Матфея, поскольку в нем отсутствуют листы с большей частью текста этого Евангелия (до Мф 25. 6). При реконструкции текста принимают во внимание также нижний слой палимпсеста Codex Ephraemi Rescriptus (в нем сохр. разделы Мф 1. 1–2; 5. 15 — 7. 5; 17. 26 — 18. 28; 22. 21 — 23. 17; 24. 10–45; 25. 30 — 26. 22; 27. 11–46; 28. 15–20), Кодекс Безы (но в нем есть лакуны: Мф 1. 1–20; 3. 7–16; 6. 20 — 9. 2; 27. 2–12) и Вашингтонский кодекс (W).

Большое значение для решения текстологических проблем имеют сочинения раннехрист. писателей и св. отцов, поскольку Евангелие от

Матфея — одно из самых цитируемых и комментируемых. Однако не все издания патристических трудов подходят для целей текстологии из-за гармонизации библейских цитат с Textus Receptus (см. специальные издания: *Ehrman B. D.* Didymus the Blind and the Text of the Gospels. Atlanta, 1986; *Brooks J. A.* The NT Text of Gregory of Nyssa. Atlanta, 1991; *Mullen R. L.* The NT Text of Cyril of Jerusalem. Atlanta, 1997; *Racine J.-Fr.* The Text of Matthew in the Writings of Basil of Caesarea. Atlanta, 2004; *Muncey R. W.* The NT Text of Saint Ambrose. Atlanta, 2008; *Cosaert C. P.* The Text of the Gospels in Clement of Alexandria. Atlanta, 2008).

Дискуссионным является вопрос о значении для реконструкции текста Евангелия от Матфея ранних копт. переводов. В частности, с 1999 г. ученым стал доступен текст 1-го Евангелия на редком, т. н. среднеегип. диалекте в рукописи из частного собрания Codex Schøyen 2650 (mae^2) (1-я пол. IV в.). Текст Евангелия сохранился начиная с Мф 5. 38 и до конца с небольшими лакунами (напр., Мф 10) и повреждениями почти на каждой странице (см. изд.: Coptic Papyri I: Das Matthäus-Evangelium im mittelägyptischen Dialekt des Koptischen (Codex Schøyen) / Ed. H.-M. Schenke. Oslo, 2001). Согласно гипотезе Х. М. Шенке, данный памятник представляет собой копт. перевод, выполненный в III в. с иной греч. редакции Евангелия от Матфея, к-рая могла быть упоминавшимся у ересеологов Евангелием эвионитов или более точным переводом с евр. оригинала Евангелия от Матфея, о существовании к-рого говорили Папий и блж. Иероним Стридонский. (Перевод «канонического», по мнению Шенке, Евангелия от Матфея на тот же диалект копт. яз. (ркп. mae^1), относящийся к IV–V вв., см.: *Schenke H.-M.* Das Matthäus-Evangelium im mittelägyptischen Dialekt des Koptischen (Codex Scheide). B., 1981; более распространенный перевод на саидский диалект, выполненный в IV–V вв., см.: *Kasser R.* Papyrus Bodmer XIX: Évangile de Matthieu XIV 28 — XXVIII 20; Épître aux Romains I 1 — II 3 en sahidique. Cologny; Geneva, 1962.) Однако аргументы Шенке были опровергнуты рядом исследователей (см.: *Leonard J. M.* Codex Schøyen 2650: A Middle Egyptian Coptic Witness to the Early Greek Text of Matthew's Gospel. Leiden; Boston, 2014). В наст. время признано, что греч. источник этого перевода был в целом близок к тексту Ватиканского и Синайского кодексов, а отличительные черты связаны с техникой перевода (он не столь буквалистский, как в последующей копт. традиции).

Наконец, исследователями обсуждаются древность и значение евр. переводов Евангелия от Матфея. В частности, известны неск. раввинистических трактатов, содержащих переводы отдельных цитат и пересказы Евангелия (самый ранний пример — анонимный трактат на араб. яз. Киссат Муйадалат ал-Ускуф (VIII–IX вв.) и его евр. версия «Сефер Нестор ха-Комер» (до 1170); также «Сефер Милхамот ха-Шем» Яакова бен Реувена (ок. 1170), «Сефер Йосеф ха-Меканне» Йосефа бен Натана (приблизительно XIII в.), анонимный трактат «Ницахон Йашан» (XIII–XIV вв.), «Келиммат ха-Гойим» Ицхака бен Моше ха-Леви (известен также под именами Профиат Дюран и Гонорат де Бонафе) (ок. 1397), «Хиззук Эмуна» Ицхака бен Абрахама из Трок (ок. 1594); подробнее см.: *Ochs Chr.* Matthaeus Adversus Christianos: The Use of the Gospel of Matthew in Jewish Polemics against the Divinity of Jesus. Tüb., 2013). Наиболее важным считается полный комментированный перевод 1-го Евангелия, сохранившийся в полемическом трактате Эвен Бохан Шем Това бен Ицхака ибн Шапрута (написан в 1384, несколько раз редактировался, последний раз — в 1405). Хотя перевод действительно старше трактата (*Howard G.* Hebrew Gospel of Matthew. Macon (Georgia), 1995), однако попытки датировать его раннехрист. эпохой и связать с иудеохрист. традицией или евр. оригиналом канонического Евангелия от Матфея большинством ученых отвергнуты. В его основе несомненно лежит латинский перевод этого Евангелия, который в свою очередь испытал влияние евангельской гармонии (в частности, выявлено много общих черт с т. н. Льежской евангельской гармонией XIII в. на средненидерланд. языке, а также с араб. переводом Четвероевангелия, выполненным Исааком Веласкесом (Исхак ибн Балишак (Балашк)) в Кордове в 946 (сохр. в рукописях Monacensis. Arab. 238, 1393 г., и Arab. 234, 1492/93 г.; этот перевод был использован англикан. еп. Брайаном Уолтоном при подготовке Лондонской Полиглотты)) (см.: *Petersen W. L.* The Vorlage of Shem-Tob's «Hebrew Matthew» // NTS. 1998. Vol. 44. N 4. P. 490–512).

Иисус Христос благословляет ап. Матфея. Миниатюра из Евангелия. 1346 г. (Sinait. gr. 152. Fol. 16v)

Символ ап. Матфея (ангел). Миниатюра из Евангелия. Ок. 1330 г. (Bodl. Selden Supra 6)

А. А. Ткаченко

Разночтения в рукописной традиции Евангелия от Матфея часто затрагивают ветхозаветные аллюзии, большим количеством к-рых отличается это Евангелие, и связаны со стремлением гармонизировать их с каноническим текстом ВЗ. В Мф 1. 7–8 в сирийской версии (подтверждаемой параллельным текстом у Луки по кодексу Безы; текст родословия по

Матфею в этом кодексе утрачен) после имени Асаф в родословии Иисуса Христа добавлены имена еще 3 царей: очевидно, эта вставка связана с желанием переписчика гармонизировать родословную Христа у Матфея с историческими книгами ВЗ. Само имя Асаф, к-рое приведено в Мф 1. 7–8 вместо ожидаемого имени иудейского царя Асы в Синайском и Ватиканском кодексах, а также в ряде минускулов кесарийской семьи, было исправлено в позднейшей традиции: визант. тип текста и textus receptus имеют гармонизированный вариант Аса (*Metzger B.* A Textual Commentary on the Greek NT. L.; N. Y., 1971. P. 1). В Мф 2. 15 в старосир. версии слова «реченное пророком» расширены до «реченное устами Исаии пророка», т. е. переводчик (или переписчик греч. протографа) конкретизировал цитату — возможно, по образцу Мф 2. 17, где вводная формула цитаты из пророческого текста сопровождается указанием на имя прор. Иеремии. В самой цитате из Книги прор. Иеремии в ряде рукописей было также сделано гармонизирующее уточнение: к словам «рыдание и вопль великий» в «кодексе Ефрема», кодексе Безы, Королевском и Вашингтонском кодексах, в минускулах 0233 и f^{13}, а также в старосир. и гераклейской версиях было добавлено слово «плач» по образцу Иер 38. 15 согласно Септуагинте. Большой интерес представляет собой передача в рукописной традиции возгласа на кресте, который автор Евангелия от Матфея, как и др. евангелисты-синоптики, приводит в транскрибированной форме (Мф 27. 46). В кодексе Безы форма σαβαχθανι, передающая арам. **šabaqtani,* была выправлена по древнеевр. тексту: *zabtani* (> древнеевр. *'azabtani*). В Синайском и Ватиканском кодексах, напротив, «гебраизирующая» форма ηλι, соответствующая древнеевр. тексту Пс 21. 2, заменена формой ελωι, представленной в Мк 15. 34 и восходящей к арам. **ilāhī.*

Гармонизация может затрагивать не только ветхозаветные цитаты, но и параллельные места внутри самого текста Евангелия от Матфея, а также параллели с текстами др. синоптиков. Ст. Мф 4. 10 в ряде рукописей, включая унциалы D, L, Z и C (2-й руки), и в Textus Receptus гармонизирован по Мф 16. 23: к слову «отойди» добавлено «позади Меня» (в синодальном переводе — «отойди от Меня»). Вторая заповедь блаженства (Мф 5. 4) в Синайском кодексе была исправлена позднейшей рукой по образцу Лк 6. 21: к слову «плачущие» была сделана приписка «ныне». Такая же гармонизация наблюдается в минускулах 33 и 892, а также в Вульгате и 2 копт. версиях — саидской и бохарской. В Мф 5. 18 в унциале И к словам «ни одна иота или ни одна черта не прейдет из закона» добавлено «и пророков»: очевидно, эта правка связана со стремлением гармонизировать 18-й и 17-й стихи, где сказано: «Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков». В Синайском и Ватиканском кодексах молитва «Отче наш» имеет расширенное начало «Боже, Отче наш» (в Синайском кодексе оно было исправлено позднейшей рукой). По мнению Б. Мецгера, это чтение связано с характерным словоупотреблением ап. Павла, неоднократно соотносящим понятия «Бог и Отец» (Рим 1. 7; 1 Кор 1. 3; 2 Кор 1. 2 и др.; см.: *Metzger B.* A Textual Commentary. P. 15). В целом *Нагорная проповедь* (Мф 5–7), вероятно, содержит наибольшее количество разночтений такого рода в силу значимости и частой цитируемости этого текста, присутствия в нем многочисленных повторов и параллельных конструкций и наличия параллельной версии в Евангелии от Луки, значительно отличающейся от версии евангелиста М. Так, одно только окончание молитвы «Отче наш» (Мф 6. 13) имеет в рукописной традиции не менее 12 вариантов (*Nestle, Aland.* NTG. 4. Revidierter Druck. Stuttg., 1981. P. 13).

Отдельно можно рассматривать разночтения, не связанные с гармонизацией текста. В Мф 3. 3 при цитировании Ис 40. 3 (текста, который интерпретируется здесь как пророчество об Иоанне Крестителе) в старосирийской версии (синайская редакция) пропущены слова «глас вопиющего в пустыне» и «прямыми сделайте стези Ему». В этой же версии в Мф 3. 10 дается чтение «не приносящее плода» вместо «...доброго плода» (что поддерживается цитатой у сщмч. Иринея Лионского). Большое значение для экзегезы имеет разночтение в Мф 3. 16: textus receptus имеет здесь чтение «крестившись, Иисус вышел из воды,— и се, отверзлись Ему небеса», поддерживаемое рядом древних рукописей, в т. ч. кодексом Безы, «кодексом Ефрема», Королевским и Вашингтонским кодексами. Вместе с тем в Ватиканском кодексе и в первоначальном тексте Синайского кодекса слово «Ему» отсутствует; в Синайском кодексе оно было добавлено позднейшей рукой. Среди перечисленных кодекс Безы имеет еще и добавление «к Нему» во фразе «и был глас с небес глаголющий» (Мф 3. 17). В Мф 4. 4 в кодексе Безы в цитате из Втор 8. 3 вместо «всякого слова, исходящего из уст Божиих» дается «неантропоморфистский» вариант — «всякого слова Божия». Стих 4. 24 сильно сокращен в синайской редакции старосир. Евангелий: в нем отсутствуют слова «и прошел о Нем слух по всей Сирии» и «бесноватых, и лунатиков, и расслабленных». В этой же версии опущены слова «(пророков) бывших прежде вас» в Мф 5. 12. В первоначальном тексте Синайского кодекса отсутствовала 2-я половина стиха 5. 19 («...а кто сотворит и научит, тот великим наречется в Царстве Небесном»). Это чтение имеет соответствия в кодексе Безы, унциале W и копт. бохайрской версии. В кодексе Безы отсутствует и следующий стих («ибо, говорю вам, если праведность ваша не превзойдет праведности книжников и фарисеев...»). Стих Мф 5. 30 («и если правая твоя рука соблазняет тебя...») опущен в кодексе Безы, рукописной традиции Вульгаты, синайской редакции старосир. версии и копт. версии. В кодексе Безы нет и 2-й половины стиха 10. 41 («...кто принимает праведника, во имя праведника, получит награду праведника»). В Мф 11. 13 опущено слово «закон» во фразе «ибо все пророки и закон пророкли до Иоанна».

Место в каноне. Древнейшим известным упоминанием Евангелия от Матфея является свидетельство Папия Иерапольского (1-я пол. II в.). Ценность этого свидетельства ограничена тем обстоятельством, что текст Папия известен только в передаче *Евсевия* Кесарийского (IV в.), т. е. в составе значительно более позднего произведения. Папий перечисляет 4 Евангелия, ставя Евангелие от Матфея хронологически на 1-е место (*Euseb.* Hist. eccl. III 39. 16). В тексте Папия ничего не сообщается о статусе Евангелий как священных книг.

Мч. Иустин Философ цитирует Евангелие от Матфея в своей 1-й апологии (terminus ante quem для

этого свидетельства — 165 г.). Тем не менее он не характеризует это Евангелие как священный текст: для него это не «Писание», а «воспоминания апостолов» (*Iust. Martyr.* I Apol. 66. 3; 67. 3). Вместе с тем именно мч. Иустин впервые употребляет термин εὐαγγέλιον во мн. ч. (Ibid. 66. 3), т. е. понимает Евангелие как особый лит. жанр.

Текст т. н. Канона Муратори поврежден в том месте, где речь идет о Евангелиях: сохранилось лишь упоминание о Евангелиях от Луки и от Иоанна (*Мецгер.* 1998. С. 300–303). Благовествование Матфея, очевидно, входило в этот канонический список, поскольку наличествующий текст содержит указание на корпус именно 4 Евангелий (Евангелия от Луки и от Иоанна названы «третьим» и «четвертым» соответственно).

Первым эксплицитным свидетельством канонического статуса Евангелия от Матфея при совр. состоянии источников служит рассуждение сщмч. Иринея Лионского в 3-й кн. «Против ересей». Сщмч. Ириней приводит здесь (опираясь, в частности, на тексты ВЗ) богословское обоснование четверичного числа Евангелий и располагает их в том порядке, как они известны из последующей рукописной традиции (*Iren.* Adv. haer. 3, 11, 8). Само наличие подобного обоснования говорит о том, что сщмч. Ириней воспринимал корпус Евангелий как канонический.

К III в. относится появление 1-го систематического комментария на Евангелие от Матфея (*Orig.* Comm. in Matth.), что также свидетельствует о его каноническом статусе в древней Церкви. Официально место Евангелия от Матфея в каноне книг Свящ. Писания было определено 60-м прав. Лаодикийского Собора (сер. IV в.) и подтверждено на IV Вселенском Соборе.

М. Г. Калинин

Время и место написания. Как и др. книги НЗ, Евангелие от Матфея не содержит прямых сообщений о времени и месте создания текста. Исследователи вынуждены полагаться на имплицитные свидетельства, встречающиеся в тексте, а также на теоретические предпосылки и общие соображения. Прежде всего очевидно пристальное внимание автора к евр. традиции. В Мф 2. 15 он цитирует евр. текст Ос 11. 1 (древнеевр. *bny* может быть интерпретировано как «сына моего» и «детей моих»:

Ап. Матфей. Миниатюра из Евангелия архиеп. Эббона Реймсского. 20–30-е гг. IX в. (Epernay. Bibl. municip. 1)

М., как и впосл. масоретская традиция, следует 1-му варианту, в то время как Септуагинта — 2-му). Текст М. содержит ок. 60 ветхозаветных аллюзий и цитат. «Особый материал» М. включает логии о том, что «ни одна иота или ни одна черта не прейдет из закона» (Мф 5. 18), что следует молиться, чтобы бегство во время войны не случилось в субботу (Мф 24. 20), и о необходимости следовать предписаниям книжников и фарисеев (Мф 23. 2–3). К «особому материалу» 1-го Евангелия относятся и 2 пространные полемические речи Иисуса, направленные против раввинистических галахических интерпретаций (Мф 5. 23–26). М. называет Иерусалим «святым городом» (Мф 4. 5). Уже в древнейшем церковном тексте, включающем исагогические сведения о Евангелиях,— свидетельстве Папия Иерапольского (в изложении Евсевия Кесарийского) — говорится о том, что М. написал свое Евангелие «для евреев». То, что первоначальной аудиторией М. были христиане из евреев, признают и большинство совр. исследователей.

Вопрос о том, где находилась евр. община, для к-рой или с учетом к-рой писал М., имеет менее очевидное решение. У раннехрист. авторов встречается указание на то, что М. писал для палестинских евреев. Это имплицитно следует из сообщения Евсевия Кесарийского: «Матфей первоначально проповедовал евреям; собравшись же и к другим народам, вручил им свое Евангелие, написанное на родном языке. Отзываемый от них, он оставил им взамен себя свое Писание» (*Euseb.* Hist. eccl. III 24. 6). Это сообщение, однако, противоречит кн. Деяния св. апостолов, согласно которой непосредственные свидетели жизни Иисуса (в частности, *Иакова,* брата Господня) входили в Иерусалимскую евр. общину как минимум до начала путешествия ап. Павла в Рим. При этом о роли Иакова, брата Господня, в Иерусалимской общине Евсевий говорит неоднократно («на целых сорок лет после преступления, учиненного над Христом, отложена была их [евреев] гибель. В эти годы еще были живы многие апостолы и ученики и сам Иаков, первый тамошний епископ, почитаемый в качестве брата Господня; город Иерусалим был местом пребывания их, а они были для него стеной необоримой» — *Euseb.* Hist. eccl. III 7. 8), подчеркивая, что он погиб непосредственно перед взятием Иерусалима (Ibid. 11).

Исследователи в свою очередь отмечают, что в Евангелии от Матфея есть внутренние свидетельства не только близости автора к евр. традиции, но и его знакомства с эллинистической культурой: в Мф 5. 25 говорится о долговой тюрьме, а в Мф 5. 36 упоминается греч. обычай клясть-

Ап. Матфей. Миниатюра из Евангелия. 1290 г. (Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek, Göttingen. Theol. gr. 28. Fol. 7v)

ся головой. Использованный в Мф 19. 28 термин παλιγγενεσία («пакибытие») восходит к стоической философии, хотя сама логия в этом стихе имеет явные синтаксические

семитизмы (и показательно, что в Пешитте данный термин очень свободно переведен как *'almā hadtā* — «новый век»).

Косвенные свидетельства указывают на возможную связь автора Евангелия с Сирией. Показательна ремарка М. в Мф 4. 24: «И прошел о Нем слух по всей Сирии». Эта ремарка не получает продолжения в повествовании, но была бы понятной, если допустить, что целевая аудитория автора находится в Сирии и ему важно показать, что жители этой области проявили интерес к проповеди Иисуса с самого начала Его служения — наряду с упоминаемыми в том же контексте жителями палестинских областей, имевшими возможность постоянно находиться с Мессией и следовать за Ним (см.: Мф 4. 25). Первый памятник, в котором цитируется Евангелие от Матфея,— «Дидахе» сир. происхождения. Согласно наиболее распространенному мнению, Евангелие от Матфея было написано в сир. городе Антиохии, где находилась одна из крупнейших иудеохрист. общин, хорошо известная по кн. Деяния св. апостолов (*Геккель, Покорны.* 2012. С. 472).

На основании «Дидахе» предлагается и terminus ante quem для датировки Евангелия от Матфея. В качестве terminus post quem традиционно называется разрушение Иерусалима в 70 г., однако данная датировка основана только на принципе vaticinium ex eventu. В пользу ранней датировки Евангелия от Матфея иногда приводят то обстоятельство, что в нем неоднократно упоминается и обсуждается храмовый культ (*Blomberg C. L.* Jesus and the Gospels: An Introduction and Survey. Nashville, 2009. P. 153). Однако в раввинистических школах II–V вв. богослужебные реалии Второго храма подробно рассматривались и комментировались, о чем свидетельствуют трактаты седера «Моэд» как в Иерусалимском, так и в Вавилонском Талмуде.

Авторство. В 1-м Евангелии не содержатся прямые указания на авторство текста, однако уже в свидетельстве Папия Иерапольского, известном по изложению Евсевия Кесарийского, автором данного Евангелия назван М., один из 12 апостолов. Эта атрибуция, как правило, отвергается современными исследователями на основании датировки Евангелия от Матфея временем после разрушения Иерусалимского храма. Одним из аргументов в пользу авторства М. является то, что в Мф 9. 9 М. называет себя Матфеем, тогда как в Мк 2. 14 и Лк 5. 27 он именуется Левием. Однако в Мф 10. 3 Матфей называется мытарем, что, по-видимому, и было причиной, по которой М. в своем Евангелии назвал себя Матфеем.

Ап. Матфей. Рельеф ситулы. X в. (Музей собора в Милане)

Однако в этом случае временной промежуток между предполагаемым написанием текста и нач. II в., к которому относится предание об авторстве М., очень незначителен. По мнению У. Луца, признание авторства М., ученика из круга 12 апостолов, приводит к еще бóльшим трудностям, ибо требует объяснения, зачем очевидцу жизни Иисуса было следовать за текстом евангелиста Марка. Однако признание большого авторитета Евангелия от Марка в ранней Церкви, а также редакторской правки и «особого материала» М. позволяет снять это возражение.

Показательно, что имени Левий в Мк 2. 14 соответствует имя Матфей в Мф 9. 9. По мнению Луца, наличие 2 «арамейских» имен у одного человека маловероятно и автор Евангелия просто заменил имя Левий именем более известного ученика, подобно тому как в Мф 27. 56 он заменил имя Саломея из Мк 16. 1 более понятным обозначением — «мать сыновей Зеведеевых». Однако Луц не смог показать, что имя Матфей было более известно или значимо для аудитории Евангелия от Матфея, чем имя Левий. Гипотеза Луца остается объяснением ad hoc. Не исключено, что изменение текста Мк 2. 14 в Мф 9. 9 представляет собой сознательный скрытый знак авторского присутствия, подобно тому как в двухтомнике ап. Луки (Евангелие от Луки и Деяния св. апостолов) указание на автора появляется в 16-й главе кн. Деяния св. апостолов в виде использования формы 1-го лица мн. ч. или подобно тому как в Евангелии от Иоанна неск. указаний на «ученика, которого любил Иисус» завершаются ремаркой «сей ученик... и написал сие».

Язык и стиль. Согласно наиболее распространенному мнению, Евангелие от Матфея было изначально написано на греч. языке. Это предположение выводится из обеих авторитетных теорий, признающих первенство Евангелия от Марка: теории 2 источников и альтернативной гипотезы Фаррера—Гудакра. Убедительная арам. или евр. реконструкция возможна только для изречений Иисуса. При этом исследователи, полагающие, что М. воспользовался письменно зафиксированными изречениями Иисуса, как правило, считают соответствующий сборник грекоязычным. Альтернативную т. зр. высказал М. Кейси, попытавшийся обосновать тезис о М. как о переводчике Q. Любой из данных подходов подразумевает, что М. писал по-гречески, при этом его текст, включающий материалы нескольких источников, неоднороден в языковом отношении. Наибольшим стилистическим единообразием характеризуются тексты, относящиеся, согласно теории 2 источников, к «особому материалу» М. По мнению Луца, данное обстоятельство указывает на то, что этот материал был впервые записан М. и ранее существовал лишь в устном виде.

Ап. Матфей. Миниатюра из Евангелия. Кон. X — нач. XI в. (Sinait. gr. 204. Fol. 8)

В работе с др. источниками, включая Евангелие от Марка, М., по мнению У. Геккеля и П. Покорны, ориентировался на стиль Септуагинты (*Геккель, Покорны.* 2012. С. 426). Луц выделяет 46 терминов и словосочетаний, относящихся к редакторскому слою Евангелия от Матфея и имею-

щих соответствия в Септуагинте (*Luz.* 1999. S. 57–75). Вместе с тем ряд терминов, используемых М., имеют параллели в раввинистических источниках и евр. лит-ре межзаветного периода (Луц выделяет 14 терминов и словосочетаний, среди к-рых ὀλιγοπιστός — «маловерный», δικαιοσύνη в значении «праведность», αἰών — «век» соответствуют евр. *ʿôlām;* выражения «Царствие Небесное», «день Суда», «Отец на Небесах», «с того часа»; часть этих терминов имеет соответствия и в Септуагинте: γῆ — «земля» при топонимах, ἔθνοι — «народы» в значении «язычники», указательная частица (καί) ἰδοῦ — «вот») (Ibidem).

Луц отмечает бóльшую стилистическую сложность языка Евангелия от Матфея по сравнению с языком Евангелия от Марка (Ibid. S. 52–53), однако признаёт стиль М. нелитературным и выделяет ряд особенностей, противопоставляющих язык М. греч. лит. языку: 1) отсутствие оптатива буд. времени; 2) отсутствие инфинитива буд. времени; 3) относительно редкое использование ряда грамматических категорий: медиального залога, перфекта и имперфекта; 4) относительно редкое использование предлогов μετά с аккузативом, πρό, ἐκ и ὑπό с генитивом; 5) относительно частое использование предлогов ἕως (вместо μέχρι) и εἰς. Все эти особенности объединяют язык М. с греч. койне его эпохи (Ibid. S. 52; *Луц.* 2010. С. 14).

Композиция. Исследователи неоднократно указывают на 2 типа композиции Евангелия от Матфея, каждый из к-рых имеет очевидные формальные основания в тексте. С одной стороны, бóльшая часть изречений Иисуса сгруппирована в этом Евангелии в 5 длинных речей, каждая из которых завершается устойчивой формулой «когда окончил Иисус...»: 1) Нагорную проповедь (Мф 5. 1 — 7. 27; завершительная формула — Мф 7. 28–29); 2) к ученикам, посылаемым на проповедь (Мф 10. 5–42; завершительная формула — Мф 11. 1); 3) притчи (Мф 13. 3–52; завершительная формула — Мф 13. 53); 4) в ответ на вопрос «кто больше в Царстве Небесном?» (Мф 18. 3–35; завершительная формула — Мф 19. 1); 5) на Елеонской горе (Мф 24. 4 — 25. 46; завершительная формула — Мф 26. 1). Заключительная формула 5-й речи — «когда Иисус окончил все слова сии» — подводит итог изложению учения Иисуса в Евангелии от Матфея, и вслед за этой формулой начинается история Страстей Христовых.

Несмотря на то что эта 5-частная схема достаточно очевидна, трудно интерпретировать ее и связать 5 речей Иисуса с остальными разделами Евангелия от Матфея. Б. У. Бейкон, впервые описавший 5-частную схему, предположил, что речи разбивают Евангелие от Матфея на 5 книг по аналогии с Торой. Родословие Иисуса Христа и события вокруг Его рождения, с одной стороны, и описание Страстей и Воскресения — с другой, выступают соответственно введением и заключением этого нового Пятикнижия. Данная т. зр. получила в научном сообществе ряд серьезных возражений: 1) связь повествовательных блоков и последующих длинных речей Иисуса Христа неочевидна; 2) история Страстей и Воскресения составляет кульминацию всего повествования и не может считаться заключительным разделом Евангелия. По этой причине 5-частная модель композиции Евангелия от Матфея, как правило, не принимается за основу при его комментировании или описании его богословской концепции.

Вместе с тем следует указать на дополнительные аргументы в пользу концепции Бейкона. Пятичастная модель характерна также для книги Псалмов. Как и в Евангелии от Матфея, 5 разделов книги Псалмов маркируются повторением одной и той же формулы. При этом очевидных содержательных критериев, объединяющих псалмы в ту или иную «книгу», нет: весьма вероятно, что для традиции имело значение само наличие в Псалтири 5 разделов по аналогии с Торой. Terminus ante quem для такого разделения Псалтири — Рукописи Мёртвого моря, содержащие псалмы. Автор Евангелия от Матфея, т. о., имел прецедент 5-частного композиционного деления. Судя по свидетельству Оригена, это деление оставалось актуальным для евр. традиции в III в., т. е. в период активного формирования раввинистического письменного корпуса. В Евангелии от Матфея содержатся образы, отсылающие к истории *Исхода* и косвенно сближающие Иисуса Христа с Моисеем. Бегство в Египет и возвращение из него М. комментирует словами прор. Осии, относящимися к Исходу (Мф 2. 13–15; ср.: Ос 11. 1). Первая длинная речь Иисуса произносится на горе. Обстановка, переданная евангелистом: Иисус восходит на гору, оставляя народ внизу (ср.: Мф 5. 1; несмотря на то что к Иисусу приступили Его ученики, народ тоже внимал Ему, см.: Мф 7. 28), и изрекает новые заповеди — заповеди Блаженства (вместе с заключительной фразой Мф 5. 12 они состоят из 10 предложений и в этом смысле тоже сближаются с Декалогом) (см. *Десять заповедей*) — соотносится с описанием из кн. Исход. Наконец, в Нагорной проповеди Иисус непосредственно вступает в полемику с предписаниями закона Моисеева и раввинистической традицией, говоря и уча «как власть имеющий» (Мф 7. 29).

С др. стороны, с т. зр. развития повествования Евангелие от Матфея четко делится на 3 части: предысторию (события до выхода Иисуса Христа на проповедь), общественное служение Иисуса Христа и историю Его Страстей и Воскресения. Это деление также имеет свои маркеры: в Мф 4. 17 и 16. 21 повторяется одна и та же фраза «С того времени Иисус начал проповедовать (κηρύσσειν) / возвещать (δεικνύειν)...». Обеим формулам предшествуют тексты, в которых поднимается вопрос о Божественном достоинстве Иисуса: история крещения на Иордане, во время которого голос с небес объявляет Иисуса Сыном Божиим, и история искушения Христа в пустыне, когда диавол подвергает сомнению Богосыновство Иисуса,— перед 1-й формулой; диалог с учениками в Кесарии Филипповой, когда апостолы приводят мнения народа об Иисусе и ап. Петр выражает от имени учеников веру в то, что Иисус есть Сын Божий,— перед 2-й.

Исходя из данного деления, вводной частью Евангелия от Матфея является Мф 1. 1 — 4. 16, а 2 основными частями — Мф 4. 17 — 16. 20 (галилейский период проповеди Иисуса) и Мф 16. 21 — 28. 20 (путь Иисуса в Иерусалим, Его Страсти, смерть и Воскресение). Помимо формулы «с того времени Иисус начал...» указанием на каждую из частей выступают слова Иисуса, приведенные евангелистом после этой формулы и служащие лейтмотивом всего раздела. Для 1-й части это слова «покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное» (Мф 4. 17). Мотив скорого наступления Царства Небесного

повторяется на протяжении всего повествования о служении Иисуса в Галилее и даже выходит за его пределы. В частности, с проповедью о Царстве Небесном так или иначе связаны все длинные речи Иисуса. Здесь 3-частная композиция находит точку соприкосновения с 5-частной. Для 2-й части это слова «что Ему должно идти в Иерусалим, и много пострадать от старейшин и первосвященников и книжников, и быть убиту, и в третий день воскреснуть» (Мф 16. 21). Они точно передают сюжет 2-й части, с обличительной речи, обращенной к ап. Петру, в к-рой прозвучали слова о несении креста, до рассказа о Воскресении.

Выбор той или иной композиционной модели предполагает определенное решение вопроса о том, к какому жанру принадлежит Евангелие от Матфея. Трехчастную модель используют исследователи, которые видят в евангельском тексте прежде всего повествование. Пятичастную композицию выделяют библеисты, понимающие Евангелие от Матфея прежде всего как дидактический или богословский текст. По мнению Луца, стремившегося выработать целостный подход к решению данной проблемы, ответ нужно искать в Предании ранней Церкви. Церковь выбрала термин «Евангелие» в качестве названия произведений о жизни и об учении Иисуса, и это свидетельствует о том, что она не стремилась поместить «свою историю об Иисусе в рамки существующего литературного жанра, а, создав новое название, подчеркнула ее жанровую особенность» (*Луц.* 2014. С. 2). Это жанровое обозначение справедливо по отношению к тексту М. еще и в том смысле, что он берет за основу своего повествования Евангелие от Марка (Там же). Вместе с тем реплику Луца никак нельзя соотнести с творческим замыслом самих авторов Евангелий, поскольку термин εὐαγγέλιον в качестве обозначения конкретных произведений засвидетельствован лишь со II в.

В основу собственной композиционной модели Луц кладет представление о Евангелии от Матфея как об «истории конфликта». Как следует из данного обозначения, отправной точкой для исследователя служит повествование. Вместе с тем это повествование разворачивается вокруг конкретной проблемы, имеющей в конечном счете богословское измерение: соотношение учения Иисуса с евр. традицией. Снова и снова возвращаясь к этой проблеме, М. показывает постепенный — и радикальный — разрыв служения Иисуса и магистрального направления в иудаизме, сформированного *книжниками* и фарисеями, наиболее влиятельными религ. вождями евр. народа. Луц выделяет следующие этапы в развитии сюжета у М.: 1) пролог (Мф 1. 2 — 4. 6): рождение Мессии, исполнение обетований, Его явление Израилю; 2) начало служения Иисуса как Мессии. Он учит и исцеляет Свой народ (Мф 4. 23 — 9. 35); 3) начало конфликта: религиозные вожди Израиля, прежде всего фарисеи, начинают препятствовать Иисусу; 4) развитие конфликта, в результате чего Иисус и ученики вынуждены покинуть Палестину (данный вывод основывается на сообщении М. о том, что Иисус и Его ученики прибыли «в страны Кесарии Филипповой» (Мф 16. 13), т. е. в область, находящуюся за пределами Палестины); 5) формирование общины учеников в Израиле (Мф 16. 21 — 20. 34); 6) обличение книжников и фарисеев в Иерусалиме (Мф 23); слова «се, оставляется вам дом ваш пуст» (Мф 23. 38); 7) кульминация конфликта — суд над Иисусом в Иерусалиме и Его казнь (Мф 26. 47 — 27. 66); 8) встреча воскресшего Иисуса с учениками в Галилее (в этом случае Галилея противопоставляется Иудее; Мф 28).

Эту схему Луца можно продолжить. Мотив конфликта М. доводит до конца своего текста: рассказ о Великом поручении, когда вопреки прежней заповеди (Мф 10. 5–6) ученики призываются проповедовать «всем народам», усиливается рассказом о том, как первосвященники пытаются отвратить евр. народ от веры в Воскресшего. При этом М. заканчивает текст «открытым финалом», выводя повествование за пределы евангельских событий: ложный слух о Воскресении проносится среди иудеев «до сего дня», т. е. до времени написания Евангелия; указание на проповедь язычникам подразумевает миссионерскую деятельность ранней Церкви. Т. о., конфликт, описанный М., не заканчивается вместе с текстом Евангелия: ситуация разворачивается на глазах у его читателей и, вероятно, непосредственно затрагивает их.

Отослание апостолов на проповедь. Апостолы крестят народы. Миниатюра из Гомилий свт. Григория Назианзина. 880–886 гг. (Paris. gr. 510. Fol. 426v)

Вместе с тем вопреки Луцу сообщение о том, что «в результате возникших конфликтов Иисус с учениками временно отступают», едва ли можно отнести к композиционному замыслу М.: из него не следует, что проповедь Иисуса в Галилее была неудачной; более того, серия конфликтов с фарисеями прерывается рассказом о прославлении «Бога Израилева» народом, видевшим чудеса Иисуса, и эпизодом о насыщении 4 тыс. чел. Если приход Иисуса «в страны Кесарии Филипповой» и был вынужденным, то М. не ставит перед собой задачу показать это.

Композиционная схема, предложенная Луцем, находит соответствие в его реконструкции целевой аудитории Евангелия от Матфея – т. н. общины (или общин) Матфея. Согласно этой реконструкции, принимаемой мн. исследователями, М. писал для иудеохрист. общины в условиях, когда сохранять двойную идентичность, поддерживая связь с раввинистическими общинами, было уже невозможно, т. е. вера в Иисуса Христа как в Мессию требовала от евреев-христиан отказа от национальной традиции.

Богословие. I. Методологические предпосылки. Понятие «богословская концепция Евангелия» требует неск. оговорок, обусловленных спецификой Евангелий как текстов, совмещающих, во-первых, повествование о жизни Иисуса с изложением Его учения и, во-вторых, истори-

ческое предание об Иисусе с индивидуальным богословским видением автора. Т. о., «богословие Евангелия» — многоуровневое понятие, и акценты при его описании могут быть расставлены по-разному: исследователь может уделять преимущественное внимание реконструкции либо провозвестия Иисуса, либо Предания ранней Церкви о Его жизни и совершённом Им искуплении, либо вопросов, актуальных для тех общин, к-рые были первоначальной целевой аудиторией Евангелия, либо богословской позиции евангелиста, к-рая проявилась как в индивидуальном тексте автора, так и в расположении доступного ему материала — устной или письменной традиции об Иисусе. Именно последний аспект — богословская позиция автора Евангелия от Матфея — составляет предмет настоящего описания. Отправной точкой реконструкции этой позиции выступают следующие маркеры авторской активности.

I. Расположение материала. Несмотря на то что попытки соотнести 5 длинных речей Иисуса с 5 книгами Торы (и соответственно реконструировать Матфееву концепцию Христа как нового Моисея) встречают многочисленные трудности (*Луц.* 2014. С. 1–2), сам факт наличия этих блоков очевиден: все они имеют одну и ту же завершительную формулу. Сравнение с параллельными текстами в Евангелии от Луки свидетельствует о сознательном творческом решении Матфея, проявившемся в подобном композиционном ходе. Это справедливо и для формул в Евангелии от Матфея, выделенных сторонниками 3-частной модели Евангелия

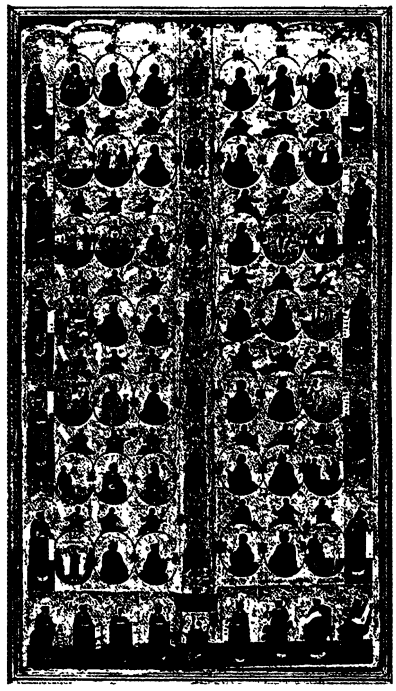
Апостолы Лука и Матфей. Фрагмент миниатюры из греко-груз. рукописи (т.н. Афонской книги образцов). Кон. XV в. (РНБ. О.I.58. Л. 44)

от Матфея. Данные тексты должны быть приняты во внимание как маркеры собственной богословской позиции автора Евангелия, предложившего определенную интерпретацию учения Иисуса Христа.

II. Работа с традицией и авторский текст. Понимание богословской концепции каждого из синоптических Евангелий во многом зависит от того, как решается вопрос об их взаимной лит. зависимости. Применительно к Евангелию от Матфея противоречия между 2 основными теориями, объясняющими эту зависимость,— теорией 2 источников и «теорией Марка без Q» — отчасти снимаются, поскольку обе гипотезы признают зависимость М. от Марка, а главные расхождения между гипотезами затрагивают Евангелие от Луки. Вместе с тем ряд вопросов, связанных с общим для М. и Луки материалом, решается в зависимости от того, признаёт ли исследователь историчность реконструируемого источника Q. Гипотеза устного предания, претендующая на то, чтобы стать альтернативным объяснением синоптической проблемы, снимает необходимость выявления и характеристики редакционной работы М. Более того, она фактически устраняет методологическое различение между провозвестием Иисуса (преданием о провозвестии Иисуса) и богословскими установками автора Евангелия. Эта гипотеза привлекательна тем, что позволяет анализировать евангельский текст без заданных схем, но она не позволяет объяснить букв. совпадения в греч. тексте Евангелий, в т. ч. и в грамматически нетривиальных местах. Вслед за Дж. С. Клоппенборгом можно признать, что теория 2 источников при всех своих недостатках остается наиболее убедительным решением синоптической проблемы.

Исходя из данных предпосылок, в описании богословия Евангелия от Матфея (в смысле богословской позиции автора Евангелия) последовательно разграничивается учительный и повествовательный материал (слова Иисуса в Евангелии от Матфея) с особым акцентом на 5 длинных речах Иисуса и на разночтениях с синоптиками в 1-м случае и на изменениях текста евангелиста Марка и добавлениях к нему — во 2-м.

II. Мессия. Центральная богословская идея повествовательной части Евангелия от Матфея — представление о Христе как о Мессии Израиля, исполнившем ветхозаветные обетования о восстановлении царства *Давида*. Эта перспектива задается уже 1-м предложением Евангелия, где Иисус как Мессия (Христос) идентифицируется через соотнесение Его с царем Давидом и праотцем *Авраамом*. Характерно добавление



Родословие Иисуса Христа. Икона. 2-я пол. XVII в. (ГТГ)

М. к вступительной части Евангелия от Марка. Вместо «начала Евангелия Иисуса Христа», соответствующего выходу Иисуса Христа на общественное служение, М. предлагает «родословие Иисуса Христа», вписывая Его в историю евр. народа. Это представление о неразрывной связи Иисуса с евр. народом получает развитие далее, в интерпретации слов пророка Осии «из Египта возвал Я сына Моего» (Ос 11. 1) как относящихся ко Христу. И родословие, и последующий рассказ о рождении Иисуса Христа имеют целью показать, что Он действительно потомок Давида, происходящий из Иудеи, вопреки сомнениям современников Иисуса, неоднократно упоминаемым в Евангелиях. При этом не только рождение Иисуса в Вифлееме, но и Его проповедь в Галилее рассматривается как исполнение мессианского обетования: М. приводит пророчество Исаии о том, что «Галилея языческая» будет возвеличена и ее народ увидит «великий свет»

(Ис 9. 1–2). Контекст этого пророчества должен был быть хорошо известен читателям М.: оно связано с одним из ключевых мессианских текстов в Книге прор. Исаии: «Ибо Младенец родился нам — Сын дан нам... Умножению владычества Его и мира нет предела на престоле Давида и в царстве его» (Ис 9. 6–7). Так ветхозаветная аллюзия, к-рая должна была объяснить галилейское происхождение Иисуса, приводит к отправной точке рассуждений М.: Мессия, пришедший из Галилеи, есть потомок Давида.

Эта антиномия (связь Мессии с Галилеей и с родом Давида) сменяется другой: проповедь Мессии обращена одновременно к евреям и к язычникам. В учительной части Евангелия от Матфея антиномия проявляется в 2 взаимоисключающих утверждениях: в начале своей миссии ученики получают наставление не ходить «на путь к язычникам», но после воскресения Христа они получают заповедь «идти научить все народы» (т. н. Великое поручение). В повествовательной части антиномия проявляется в сочетании постоянного диалога Евангелия от Матфея с евр. традицией и в наличии в тексте очевидных указаний на разрыв с ней.

Этот разрыв проявляется и в том, что Мессия для М.— больше чем «сын Давидов». В словах из Евангелия от Матфея: «если Давид называет Его Господом, как же Он Сын Ему?» (Мф 22. 45) — М. в большей мере, чем др. синоптики, передает конфликт Иосифа с религ. вождями Израиля, воспроизводя диалог с фарисеями и подчеркивая (единственный из синоптиков), что фарисеи были побеждены в споре (ср.: Мф 22. 41–46, этот эпизод заканчивается словами: «и никто не мог отвечать Ему ни слова; и с того дня никто уже не смел спрашивать Его»; 1-я половина этой фразы отсутствует у евангелистов Марка и Луки, Мк 12. 35–37 (слова: «после того никто уже не смел спрашивать Его» — приведены у Марка раньше этого эпизода, в ст. 34) и Лк 20. 41–44 (вслед за Марком Лука приводит слова: «и уже не смели спрашивать Его ни о чем» — до вопроса о Сыне Давидовом, хотя и привязывает их не к тому же эпизоду, что Марк)). И рассуждение о Сыне Давидовом, восходящее к евангелисту Марку, М. дополняет др. изречениями Иисуса о Его божественном статусе, отсутствующими у Марка и у Луки. Прежде всего это окончание обличительной речи Иисуса против галилейских городов: «Все предано Мне Отцом Моим, и никто не знает Сына, кроме Отца; и Отца не знает никто, кроме Сына, и кому Сын хочет открыть» (Мф 11. 27). Помимо исповедания божественной власти, к-рой обладает Мессия, эти слова указывают на Иисуса как на единственный путь к познанию Отца, предвосхищая христологию Евангелия от Иоанна (см. в ст. *Иоанн Богослов*). При этом евангелист подчеркивает, что божественность Иисуса тоже не может быть постигнута человеческими усилиями. Слова «никто не знает Сына, кроме Отца» имеют параллель с др. изречением Иисуса, относящимся к «особому материалу» М.,— ответом Христа на исповедание Петра в Кесарии Филипповой: «Блажен ты, Симон, сын Ионин, потому что не плоть и кровь открыли тебе это, но Отец Мой, Сущий на небесах» (Мф 16. 17).

М. больше, чем др. синоптики, говорит о божественной славе Христа. Так, у Марка приводятся только 2 изречения Иисуса: о «славе Отца Своего» (Мк 8. 38) и о «силе многой и славе» Сына Человеческого (Мк 13. 26). В обоих случаях речь идет о парусии.

Апостолы Филипп, Иаков, Андрей, Марк и Матфей. Роспись церкви мон-ря свт. Николая Чудотворца «тис Стегис» у Какопетрии, Кипр. XII в.

Лука повторяет оба этих изречения (Лк 9. 26; 21. 27), подчеркивая божественное достоинство Сына (ср.: Лк 9. 26 и Мк 8. 38), а также использует понятие «слава» (δόξα), говоря о преображении Иисуса. У М. же помимо параллелей с Марком (в Мф 10. 33 упоминание о «славе Отца» здесь отсутствует; Мф 24. 30) приведены 3 изречения Иисуса, относящиеся к «особому материалу» этого Евангелия: 1. «Ибо приидет Сын Человеческий во славе Отца Своего с Ангелами Своими и тогда воздаст каждому по делам его» (Мф 16. 27). Эти слова завершают известную из Евангелия от Марка речь Иисуса о несении креста и страдании ради Евангелия (ср.: Мф 16. 24–26 и Мк 8. 34–37) и заменяют Мк 8. 38. Т. о., вместо увещевания не стыдиться исповедания Христа у Марка М. вводит в свой текст идею воздаяния, охватывающую и призыв нести свой крест и «отвергнуться себя» ради Христа и Евангелия. 2. «Истинно говорю вам, что вы, последовавшие за Мною,— в пакибытии, когда сядет Сын Человеческий на Престоле славы Своей, сядете и вы на двенадцати престолах судить двенадцать колен Израилевых» (Мф 19. 28). Это изречение отличается от др. реплик об эсхатологическом суде в Евангелии от Матфея, поскольку изображает Христа прежде всего как Мессию и Судию Израиля. Топикализация («вы... сядете и вы...») и поэтический повтор числительных в данной логии свидетельствуют о ее принадлежности к первоначальной арам. или евр. традиции изречений Иисуса. 3. «Когда же приидет Сын Человеческий во славе Своей и все святые Ангелы с Ним, тогда сядет на Престоле славы Своей» (Мф 25. 31). В этом изречении, как и в Мф 19. 28, говорится о собственной божественной славе Сына. Следует отметить, что те изречения в Евангелии от Матфея, где говорится о «славе Отца», представляют собой либо цитату из Евангелия от Марка (Мф 24. 30), либо «особый материал», стоящий на месте слов Марка о «славе Отца» (Мф 16. 27). Приводя слова Иисуса о «славе Сына», М., вероятно, ставил перед собой задачу дополнить христологию Евангелия от Марка. Этой задаче отвечает и дополнение к рассказу Марка о преображении: М. дважды говорит о сиянии, исходившем от Иисуса («просияло лицо Его, как солнце, одежды же Его сделались белыми, как свет» — Мф 17. 2). Наконец, слова Иисуса, известные из Евангелия от Марка: «О дне же

Преображение Господне. Фрагмент эпистилия. XII в. (ГЭ)

том, или часе, никто не знает, ни Ангелы небесные, ни Сын, но только Отец» (Мк 13. 32) — М. помещает в тексте в сокращении, без упоминания о неведении Сына.

М. единственный из евангелистов приводит толкование имени Иисус: «...и наречешь ему имя Иисус, ибо Он спасет людей Своих от грехов их» (Мф 1. 21), соотнося *yēšūʻ* с древнеевр. *yəšūʻā* — «спасение». Только у М. мотив оставления грехов присутствует в евхаристических словах Иисуса: «...сие есть Кровь Моя нового завета, за многих изливаемая во оставление грехов (εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν)» (Мф 26. 28; ср.: Мк 14. 24; Лк 22. 20). М. подчеркивает связь «оставления грехов» с личностью и искупительным подвигом Мессии: он опускает выражение «во оставление грехов» (εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν; в синодальном пер.— «для прощения грехов») при передаче слов евангелиста Марка об Иоанне Крестителе (ср. Мф 3. 1–2 и Мк 1. 4). У М. покаяние, проповедуемое Иоанном,— необходимое условие встречи Царства Божия (Мф 3. 2), во всей полноте возвещенного Иисусом.

III. Царство Божие. Эсхатология. При всем многообразии вопросов, поднимаемых в длинных речах в Евангелии от Матфея, у них есть общая сквозная тема: приближение Небесного Царства. Уже в первых изречениях Нагорной проповеди (Мф 5–7) сказано о тех, кому принадлежит Царство Небесное и кто унаследует «землю» (здесь ветхозаветный образ обетованной земли наполняется новым эсхатологическим содержанием). Речь после избрания учеников открывается предписанием проповедовать приближение Царства Небесного (Мф 10). Все притчи Иисуса, образующие 3-ю пространную речь (Мф 13), представляют собой изображение Царства Небесного. Поводом для 4-й речи становится вопрос учеников «кто больше в Царстве Небесном» (Мф 18. 1). И если в перечисленных речах описано, каким должен быть человек, достойный Царства Небесного, и охарактеризовано это Царство, то в 5-й речи говорится о конкретных событиях, предшествующих его наступлению и сопровождающих его.

Царство Небесное в Евангелии от Матфея — реальность эсхатологического плана. Но начало эта реальность берет уже в настоящем: притча о жемчужине (Мф 13. 45–46), относящаяся к «особому материалу» М., показывает, какая решимость требуется от человека для того, чтобы изменить свою жизнь ради Небесного Царства; при этом начало, положенное в земной жизни, может быть и неприметным для окружающих, о чем повествуют притчи о горчичном зерне и о закваске, включенные в 3-ю длинную речь из Евангелия от Марка и Q соответственно.

Яснее всего эсхатологическая перспектива учения о Царстве Небесном раскрывается в притче о пшенице и плевелах (Мф 13. 24–30, 36–43), относящейся к «особому материалу» М. В ней непосредственно говорится о Божественном суде, к-рый отделит праведных от грешных. Этот же мотив присутствует в притче о Страшном Суде (Мф 25. 31–46), тоже известной только из текста евангелиста М. Среди синоптиков М. единственный последовательно проводит мысль о вечных муках грешников после эсхатологического суда: слово «геенна» в Евангелии от Матфея употребляется 7 раз (3 раза в Евангелии от Марка и 1 раз в Евангелии от Луки), а вопросу о мучениях посвящены 2 указанные притчи из «особого материала», в то время как Марк ограничивается группой логий «если соблазняет тебя рука твоя...» (Мк 9. 43–48; 2 логии из этой группы повторяются и в Мф 5. 29–30).

Притча о Страшном Суде входит в состав 5-й длинной речи Иисуса. Она была произнесена на *Елеонской горе,* уже после торжественного вступления Иисуса в Иерусалим (см. *Вход Господень в Иерусалим*). Непосредственно перед этим Иисус произносит в храме обличительную речь против фарисеев, заканчивающуюся указанием на пришествие Мессии в словах «благословен Грядый во имя Господне» (Мф 23. 39). Этим словам предшествует признание окончательного разрыва с той традицией, выразителями к-рой выступают фарисеи: «Се, оставляется вам дом ваш пуст». Сама эта фраза во многом основывается на библейской символике: в Книге прор. Иезекииля содержится описание того, как слава Господня покидает Иерусалимский храм, обрекая его на скорое разрушение. Слова Мф 23. 38–39, т. о., служат кратким выражением речи Иисуса на Елеонской горе о скором разрушении храма, к-рое будет предшествовать эсхатологическим событиям.

Эсхатологическая проблематика косвенно поднимается в окончании Евангелия от Матфея, где говорится о пребывании Христа с Его учениками «до скончания века» (Мф 28. 20). При этом сам эпизод встречи Иисуса с учениками служит дополнением к повествованию Евангелия от Марка, в котором ничего не сказано о такой встрече в Галилее (в т. ч. и в его длинном окончании, описывающем неск. явлений Воскресшего), хотя в Мк 16. 7 ученики получают повеление идти в Галилею, где Иисус «предваряет» их. В сер. XX в. получила популярность теория, объясняющая «открытый финал» Евангелия от Марка (см. в ст. *Марк,* ап. и евангелист) эсхатологическими установками автора: завершение евангельского повествования состоится в реальной и скорой встрече со Христом в парусии. Согласно Евангелию от Матфея, встреча в Галилее состоялась, и ученики получили заповедь передать учение Христа всем народам. Эсхатологическое ожидание, т. о., сменяется призывом к проповеди язычникам, мотив близкой парусии — представлением о том, что Христос пребывает со Своими последователями на протяжении мировой истории. При этом эсхатологическое ожидание в Евангелии от Матфея не отменяется: в 5-й длинной речи Иисус прямо говорит о том, что проповедь Евангелия «всей вселенной,

во свидетельство всем народам» — один из признаков, указывающих на наступление «конца» (Мф 24. 14). Однако в таком случае между евангельскими событиями и парусией для читателей М. открывается перспектива истории. В притче о пшеницах и плевелах есть прямое указание на временну́ю дистанцию между евангельскими событиями («сеющий доброе семя есть Сын Человеческий» — Мф 13. 37) и эсхатологическим («жатва есть кончина века» — Мф 13. 39) судом: «...нет,— чтобы, выбирая плевелы, вы не выдергали вместе с ними пшеницы, оставьте расти вместе то и другое до жатвы» (Мф 13. 29–30). Эту дистанцию подразумевает и призыв к проповеди в Великом поручении (Мф 28. 19–20), в к-ром напряженное эсхатологическое ожидание сменяется переживанием актуального присутствия Христа в Церкви.

IV. Церковь. Среди канонических Евангелий текст М. единственный, в к-ром употребляется слово «Церковь». Термин ἐκκλησία используется в Евангелии от Матфея 3 раза: в обращении Христа к ап. Петру после его исповедания в Кесарии Филипповой и дважды в 4-й длинной речи Иисуса (Мф 18. 17).

В эпизоде в Кесарии Филипповой упоминание о Церкви связано с вероучительной формулой, выраженной в исповедании Петра: Христос есть Сын Божий. Именно за это исповедание ап. Петр удостаивается похвалы от Иисуса, и именно оно положено в основу Церкви. При этом вводится представление об откровении, к-рое получил ученик Иисуса («не плоть и кровь открыли тебе это, но Отец мой, сущий на небесах»), и о мистической власти, к-рая будет ему дана («тебе дам ключи от Царства Небесного...»). Эта краткая фраза имеет исключительное значение для экклезиологии, поскольку вводит представление об иерархичности в церковной общине. Это представление так же явно будет изложено в Евангелии от Матфея еще только один раз: в 4-й речи, там, где автор Евангелия повторно вводит термин ἐκκλησία (Мф 18. 17).

Четвертая речь Иисуса посвящена взаимоотношениям членов Его общины. Она продолжает нек-рые темы Нагорной проповеди (призыв к прощению ближнего, полемика с раввинистическими предписаниями, ср.: Мф 18. 21–22), однако придает им экклезиологическое измерение. Указание на то, что последователь Иисуса должен прощать своего ближнего, дополняется сообщением о том, что Церковь имеет власть обличить человека, не исполняющего эту заповедь («скажи церкви; а если и церкви не послушает...», т. е. подразумевается факт обличения в общине данного поступка), и, вероятно, отлучить этого человека (слова «да будет он тебе как язычник и мытарь» указывают на то, что нераскаявшийся грешник отныне не считается членом общины). За этой фразой следует эксплицитное указание на то, что апостолы наделены в общине властью «связывать» и «разрешать», почти дублирующее слова, сказанные Иисусом Петру. Этим сходство Мф 16. 16–19 и Мф 18. 1–35 не ограничивается. В обоих случаях речь идет о той или иной форме мистического опыта членов общины: ап. Петр получил откровение от Отца, среди членов общины присутствует Христос. Три экклезиологические формулировки в Мф 18 (о согрешившем брате и Церкви — Мф 18. 14–17; о власти «связывать» и «разрешать» — Мф 18. 18; о совместной молитве и о собрании учеников во имя Христа) представляют собой композиционный центр 4-й речи и помещают ее предписания в конкретный контекст ранней христ. Церкви.

Независимо от того, в какой мере возможно реконструировать «Матфееву общину» (и в какой мере община, в к-рой состоял автор 1-го Евангелия, могла повлиять на композицию и содержание этого текста), есть основания полагать, что евангелист в т. н. экклезиологических пассажах 4-й речи подразумевает не только слушателей Иисуса, но и членов ранней Церкви на момент написания Евангелия. Указание на присутствие Христа в общине верующих («где двое или трое собраны во имя Мое, там и Я посреди них») соотносится с последним стихом Евангелия от Матфея («Я с вами во все дни до скончания века» — Мф 18. 20) и подразумевает тот этап истории Церкви, когда раннехрист. община существовала уже без своего Основателя.

Среди других повествовательных текстов НЗ своим акцентированием присутствия Христа в Церкви после Его вознесения известен т. н. двухтомник ап. Луки. В кн. Деяния св. апостолов евангелист Лука показывает, что Христос по-прежнему остается центральным действующим лицом в общине Своих учеников, неоднократно описывая явления Христа или сообщая о Его откровениях ученикам (в ряде случаев он в свойственной ему манере повторяет эти описания). При этом Евангелие от Луки не содержит таких же очевидных экклезиологических формулировок, как Евангелие от Матфея. Выбранная Лукой 2-частная композиция позволяет ему строго разграничить 2 плана повествования: историю земной жизни Иисуса и историю ранней Церкви (см. в ст. *Лука*, ап. и евангелист).

М., напротив, эти планы совмещает. Термин ἐκκλησία подразумевает

Иисус Христос с апостолами. Миниатюра из Сийского Евангелия. 1340 г. (БАН. Арх. ком. 189. Л. 172 об.)

«собрание» верующих и не может относиться к изображаемой евангелистом общине учеников Иисуса, к-рые всегда сопровождали своего Учителя. Помимо повторяющегося указания на Церковь особенно выразительным маркером двойного плана повествования выступает окончание Евангелия от Матфея. Ученики призываются к проповеди всем народам, к-рая осуществится уже за пределами евангельских событий. Христос обещает пребывать со Своими учениками «все дни до скончания века». При этом М. не говорит о вознесении Иисуса, не завершает свой текст никакой повествовательной ремаркой: этим он еще сильнее подчеркивает, что после вознесения Христа Его присутствие в Церкви продолжается, что между евангельскими событиями и жизнью Церкви нет разрыва.

Еще одной отметкой о наличии двойного плана повествования считается особое оформление в Евангелии от Матфея 5 длинных речей Иисуса. Как справедливо замечает Луц, в этом тексте есть и др. длинные речи: о разделении в Израиле (Мф 11. 7–25; 12. 26–45), состоящая из притч (Мф 21. 28 — 22. 14), против книжников и фарисеев (Мф 23. 1–39), но только 5 речей отмечены у М. заключительными формулами, причем последняя из этих формул (Мф 26. 1) обобщает все предыдущие (Мф 7. 28, 11. 1; 13. 53; 19. 1). По мнению Луца, М. разграничивает те речи, к-рые имеют значение прежде всего для понимания контекста евангельских событий (обличение книжников и фарисеев), и те, в к-рых «Иисус из тогдашней истории обращается к современным читателям, напрямую касаясь их ситуации» (*Луц.* 2014. С. 6). Пять речей Иисуса, объединенные вестью о Царстве Божием, непосредственно затрагивают не только первых слушателей Иисуса, но и всех членов Церкви, в которой Иисус присутствует.

Евангелие от Матфея в святоотеческой экзегезе. Среди синоптических Евангелий текст М. имеет наиболее развитую традицию интерпретации. Цитаты из Евангелия от Матфея встречаются уже в «Дидахе», а аллюзии на это Евангелие, возможно, представлены даже в самом НЗ — во 2-м Послании Петра. В патристический период на Евангелие от Матфея было написано не менее 20 комментариев (CPG. Vol. 5. P. 132). Известны не менее 18 *катен* на это Евангелие (Ibidem). Общее число экзегетических произведений патристического периода, посвященных Евангелию от Матфея (включая отдельные темы и стихи) вместе с катенами, превышает 90 (Ibid. P. 132–136; ср.: для Евангелия от Марка — 10, см.: Ibid. P. 136). В случаях гармонизации параллельных мест у синоптиков именно Евангелие от Матфея, как правило, служило образцом для исправления текста Луки, а не наоборот. Наиболее известные примеры правки такого рода — 1-я заповедь блаженства и молитва «Отче наш».

Первый известный комментарий на Евангелие от Матфея принадлежит Клименту Александрийскому. Он сохранился фрагментарно на арм. языке (CPG, N 1398). Ориген составил комментарий на Евангелие от Матфея в 10 книгах (CPG, N 1450). Под именем Оригена известны также 8 гомилий на Евангелие от Матфея (CPG, N 1510–1517), сохранившихся в лат. переводе и охватывающих историю рождения Иисуса (Мф 1. 18–25 (1-я гомилия), Мф 2. 13–18 (2-я гомилия)), Нагорную проповедь (антитезы в Мф 5 (3-я гомилия)), наставления о посте и о сокровище на земле (Мф 6. 15–19 (4-я гомилия)), о лжепророках (Мф 7. 15–21 (5-я гомилия)), повествования о схождении Иисуса с горы и о чуде исцеления прокаженного (Мф 8. 1–13 (6-я гомилия)), о спасении учеников во время бури (Мф 8. 23–27 (7-я гомилия)) и о споре с книжниками и фарисеями относительно знамения (Мф 12. 38 (8-я гомилия)). Фрагментарно сохранились комментарии на Евангелие от Матфея свт. Григория Чудотворца (CPG, N 1794. 6–7), свт. Афанасия Александрийского (CPG, N 2141. 7), Феофила Александрийского (CPG, N 2681. 1), свт. Василия Великого (CPG, N 2907. 6), свт. Григория Богослова (CPG, N 3052. 7), Евсевия Кесарийского (CPG, N 3469. 9), Феодора Гераклейского (CPG, N 3562), Аполлинария Лаодикийского (CPG, N 3690), Епифания Констанцского (CPG, N 3761. 4), Феодора Мопсуестийского (CPG, N 3840), Севериана Габальского (CPG, N 4295. 4), свт. Кирилла Александрийского (CPG, N 5206), Анастасия Антиохийского (CPG, N 6960), Севира Антиохийского (CPG, N 7080. 11), прп. Иоанна Дамаскина (CPG, N 8087. 13). Наибольшую известность получило толкование на Евангелие от Матфея свт. Иоанна Златоуста, сохранившееся целиком и имеющее богатую рукописную традицию. Почти весь текст этого толкования вошел в поздневизант. компилятивные комментарии на Четвероевангелие, составленные Евфимием Зигабеном и блж. Феофилактом Болгарским.

Лит.: *Kilpatrick G. D.* The Origins of the Gospel according to Matthew. Oxf., 1946; *Hummel R.* Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium. Münch., 1966²; *Lohmeyer E., Schmauch H. W.* Das Evangelium des Matthäus. Gött., 1967⁴; *Trilling W.* Das wahre Israel. Münch., 1967³; *Walker R.* Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium. Gött., 1967; *Stendahl K.* The School of St. Matthew. Phil., 1968²; *Klostermann E.* Das Matthäusevangelium. Tüb., 1971⁴; *Stegemann H.* «Die des Uria» // Tradition und Glaube: FS K. G. Kuhn / Hrsg. G. Jeremias e. a. Gött., 1971. S. 246–276; *Strecker G.* Der Weg der Gerechtigkeit. Gött., 1971³; *idem.* Die Bergpredigt. Gött., 1985²; *Sand A.* Das Gesetz und die Propheten: Untersuchungen zur Theologie des Evangeliums nach Matthäus. Regensburg, 1974; *idem.* Reich Gottes und Eheverzicht im Evangelium nach Matthäus. Stuttg., 1983; *idem.* Das Evangelium nach Matthäus. Regensburg, 1986; *idem.* Das Matthäus Evangelium. Darmstadt, 1991; *Schweizer E.* Matthäus und seine Gemeinde. Stuttg., 1974; *Bornkamm G., Barth G., Held H. J.* Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium. Neukirchen–Vluyn, 1975⁷; *Brown R. E.* The Birth of the Messiah. Garden City (N. Y.), 1977, 1993²; *idem.* The Death of the Messiah 1–11. N. Y., 1994. New Haven, 2008; *Luz U.* Die Erfüllung des Gesetzes bei Matthäus // ZThK. 1978. Bd. 75. S. 398–435; *idem.* Die Jesusgeschichte des Matthäus. Neukirchen-Vluyn, 1993; *idem.* Der Antijudaismus im Matthäusevangelium als historisches und theologisches Problem // EvTh. 1993. Bd. 53. S. 310–327; *idem.* Das Evangelium nach Matthäus. Neukirchen-Vluyn, 1997⁴, 1996², 1997, 2002; *idem.* Studies in Matthew. Grand Rapids (Mich.); Camb., 2005; *он же (Луц У.).* Нагорная проповедь: Мф 5–7. М., 2014; *Meier J. P.* The Vision of Matthew. N. Y., 1979; *Broer I.* Freiheit vom Gesetz und Radikalisierung des Gesetzes. Stuttg., 1980; Das Matthäus Evangelium / Hrsg. J. Lange. Darmstadt, 1980; *Frankemölle H.* Jahwebund und Kirche Christi. Münster, 1984²; *idem.* Matthäus: Kommentar. Düss., 1994–1997. 2 Bde; *Betz H. D.* Studien zur Bergpredigt. Tüb., 1985; *idem.* The Sermon on the Mount. Minneapolis, 1995; *Schnackenburg R.* Matthäusevangelium. Würzburg, 1985–1987, 1991²; *Stanton G.* The Origin and Purpose of Matthew's Gospel // ANRW. 1985. Bd. 25. Tl. 3. S. 1889–1951; *Hübner H.* Das Gesetz in der synoptischen Tradition. Gött., 1986²; *Schweizer E.* Das Evangelium nach Matthäus. B., 1986⁴; *Bauer D. R.* The Structure of Matthew's Gospel. Sheffield, 1988; *Gnilka J.* Das Matthäusevangelium. Freiburg, 1988². 2 Bde; *Davies W. D., Allison D. C.* A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew. Edinb., 1988–1997. 3 vol.; Studien zum Matthäusevangelium: FS W. Pesch / Hrsg. L. Schenke. Stuttg., 1988; *Kingsbury J. D.* Matthew as Story. Phil., 1988²; *idem.* Matthew: Structure, Christology, Kingdom. Minneapolis, 1989²; *Ernst J.* Matthäus: Ein theol. Porträt. Düss., 1989; *Harrington D. J.* The Gospel according to Matthew. Collegeville (Minn.), 1991; Salz der Erde — Licht der Welt: Exegetische Studien zum Matthäusevangelium: FS A. Vögtle / Hrsg. L. Oberlinner, P. Fiedler. Stuttg., 1991; *Roloff J.* Das Kirchenverständnis des Matthäus im Spiegel seiner Gleichnisse // NTS. 1992. Vol. 38. P. 337–356; *Wong K. Ch.* Interkulturelle Theologie und multikulturelle Gemeinde im Matthäusevangelium. Freiburg (Schweiz); Gött., 1992; *Allison D. C.* The New Moses: A Matthean Typologie. Minneapolis, 1993; *Hagner D. A.* Matthew 14–28. Dallas (Tex.), 1993, 1995²; *Luck U.* Das Evangelium nach Matthäus. Zürich, 1993; *Saldarini A. J.* Matthew's Christian-Jewish Community. Chicago, 1994; *Klein H.* Bewährung im Glauben: Studien zum Grundgut des Evangeliums nach Matthäus. Neukirchen-Vluyn, 1996; *Scheuermann G.* Gemeinde im Umbruch. Würzburg, 1996; *Luomanen P.* Entering the Kingdom of Heaven. Tüb., 1998; *Wiefel W.* Theologischer Handkommentar zum NT. Bd. 1: Das Evangelium nach Matthäus. Lpz., 1998; *Hengel M.* Zur matthäischen Bergpredigt und ihrem jüdischen Hintergrund // Judaica, Hellenistica et Christiana: Kleine Schriften. Tüb., 1999. Bd. 2. S. 219–292; *Theisen G.* Vom Davidssohn zum Weltherrscher: Pagane und jüdische Endzeiterwartungen im Spiegel des Matthäusevangeliums // Das Ende der Tage und die Gegenwart des Heils:

FS H. W. Kuhn / Hrsg. M. Becker, W. Fenske. Leiden, 1999. S. 145–164; *Dobbeler A., von.* Die Restitution Israels und die Bekehrung der Heiden // ZNW. 2000. Bd. 91. N 1/2. S. 18–44; *Repschinski B.* The Controversy Stories in the Gospel of Matthew. Gött., 2000; The Gospel of Matthew in Current Study / Hrsg. D. E. Aune. Grand Rapids, 2001; *Landmesser Chr.* Jüngerberufung und Zuwendung zu Gott: Ein exegetischer Beitrag zum Konzept der matthäischen Soteriologie im Anschlus an Mt 9, 9–13. Tüb., 2001; *Foster P.* Community, Law and Mission in Matthew's Gospel. Tüb., 2004; *Deines R.* Die Gerechtigkeit der Tora im Reich des Messias: Mt 5, 13–20 als Schlüsseltext der matthäischen Christologie. Tüb., 2004; *Геккель У., Покорны П.* Введение в НЗ: Обзор литературы и богословия НЗ. М., 2012; *Иларион (Алфеев), митр.* Начало Евангелия. М., 2016.

М. Г. Калинин

Сведения о проповеди и кончине М. содержатся в апокрифических и агиографических сочинениях.

Предание о составлении М. Евангелия на евр. языке породило соответственно и представление о его проповеди евреям, намек на к-рую впервые встречается у сщмч. *Иринея* Лионского (*Iren.* Adv. haer. III 1. 2) и к-рая прямо упоминается Евсевием Кесарийским (*Euseb.* Hist. eccl. III 24. 5–6; V 8. 2). Согласно «Списку апостолов» Псевдо-Епифания (V–VI вв.), это Евангелие перевел на греческий язык ап. Иаков, брат Господень (Vitae prophetarum. 1907. P. 111). «Толкование Евангелий» в рукописях Monac. gr. 551 и Vat. Palat. gr. 363 отмечает, что М. написал Евангелие через 8 лет после вознесения Господня, а в арм. Синаксаре (*Haase.* 1922. S. 272) — через 7 лет, в Антиохии. В апокрифических «Деяниях ап. Варнавы» (Acta Barnab. § 15, 22, 24) повествуется о передаче Евангелия, написанного М., ап. *Варнаве* и о его обретении вместе с мощами последнего при имп. *Зиноне*. Также существует предание о передаче Евангелия М. ап. *Варфоломею*.

В апокрифических текстах имя М. часто смешивалось с именем ап. *Матфия* (иногда в разных рукописях одного текста и даже в одном списке). В особенности часто замена Матфия Матфеем происходила в разных версиях совместных «Деяний апостолов Андрея и Матфия». Так, на самом деле главным действующим лицом апокрифического Мученичества М. (CANT, N 267; BHG, N 1224–1225), известного в греч., лат., арм. и церковнослав. вариантах, является ап. Матфий (*Vinogradov.* 2008).

Ряд мотивов (отказ апостола идти в свой удел, его чудесное перенесение на облаке, влачение за веревку по улицам города) роднит с «Деяниями Андрея и Матфия» еще одно апокрифическое произведение — «Деяния Матфея в городе Кахенат» (CANT, N 268) и заставляет предполагать, что первоначально в качестве главного персонажа здесь подразумевался Матфий, а не М. Однако

Призвание ап. Матфея. Фрагмент миниатюры из Гомилий свт. Григория Назианзина. 880–886 гг. (Paris. gr. 510. Fol. 87v)

в сохранившейся арабской версии BHO, N 738 (и ее эфиоп. пер. BHO, N 739) этих актов речь идет о евангелисте М.

В начале «Деяний Матфея в городе Кахенат» М. рассказывает апостолам *Петру* и *Андрею Первозванному* о своей проповеди в стране блаженных — Феракомносе, где до его прихода некоторое время пребывал Христос и куда арх. Гавриил перенес 440 400 младенцев, убитых Иродом. Жители Феракомноса не знали золота и серебра, не ели мяса, не пили вина, а воду брали из эдемских источников, одевались не в кожаные одежды, а в листья, были моногамны и посвящали первенцев церкви, все умирали в свой срок и дружили с хищниками, страна их овевалась райскими ветрами и имела умеренный климат. После рассказа М. является Господь и велит ему отправляться в г. Кахенат (т. е. букв. «священников»). М. не хочет идти туда, но его относит в Кахенат чудесное облако. Перед городом М. встречает Иисуса в образе пастуха, к-рый велит ему переодеться в местные одежды, сбрить волосы и бороду и взять в руку пальмовую ветвь. Иисус ведет М. в город, предсказывает ему муки, призывает к терпению и обещает Свою помощь. В городе М. выдает себя за егип. ремесленника, к-рый пришел услышать учение местного бога. Он обращается к жрецам Кахената с критикой их главного бога Аполлона и проповедует Христа жрецу Армису (возможно, искаженное Гермес). По молитвам М. статуя Аполлона оказывается разбита, и М., чтобы Армис причастился чудесного небесного хлеба и вина, крестит его. На следующий день Армис исповедует Христа перед пришедшим к храму царем, который приказывает тащить его и М. за веревку по городу, а затем бросить в тюрьму. Узнав о разрушении изваяний в храме Аполлона, царь велит сжечь М. и Армиса. Когда после внезапного землетрясения часть горожан заступается за них, царь приказывает сжечь и новых учеников М. В этот момент царь получает весть о смерти своего сына, к-рого М. затем воскрешает. В результате царь с горожанами крестится, и на месте храма Аполлона они строят церковь. М. поставляет Армиса во епископы, а также назначает пресвитеров и диаконов, после чего покидает Кахенат.

Мученичество М. (CANT, N 269), написанное не раньше сер. V в., сохранилось в краткой копт. редакции (BHO, N 722; 9 окт.), а также на арабском и эфиопском языках (BHO, N 723–724). Согласно ему, после написания Евангелия в Иерусалиме М. отправляется проповедовать Христа в город, к-рый в коптской версии назван Наин в Парфии (в арабской — просто Парфия, в эфиопской — Апаенге). Впрочем, описанные в тексте реалии (наместник по имени Фест, рим. граждане) указывают скорее на некий рим. город. Проповедуя в городской тюрьме, М. встречает несправедливо обвиненного управляющего наместника Феста и чудесным образом помогает ему оправдаться. Тот начинает проповедовать Христа перед Фестом и народом. Фест приказывает обезглавить М., останки апостола забирают некие верующие и кладут в своей родовой могиле. Освобожденный М. управляющий 3 дня оплакивает святого, а через 15 дней умирает.

Лат. Мученичество М. Псевдо-Абдия кон. VI в. (CANT, N 270; BHL, N 5690) помещает место действия проповеди М. в Эфиопию (очевидно, в Аксумское царство), где правит царь Эглипп (это имя носило реальное историческое лицо — аксумский

царь Аглебу (42–39 гг. до Р. Х.)). Согласно этому Мученичеству, в г. Наддабер 2 колдуна, Зарой и Арфексар, выдавали себя за богов и вредили людям, делая их паралитиками, слепыми, глухими и т. п. Посланный туда Богом М. исцелил всех больных. Встретившийся апостолу эфиоп. евнух (в этом тексте он назван Кандак), крещенный ап. *Филиппом* (ср.: Деян 8. 27–39), обратился к М. с мольбой спасти город от колдунов. М. объяснил ему, почему апостолы в совершенстве говорят на всех языках и что они строят новую башню для Бога из душ человеческих. Колдуны принесли к дому евнуха ужасных ядовитых змей, но М. усыпил их, а затем заставил мирно уползти из города. М. рассказал горожанам о рае, грехопадении Адама, воскресении Христа и возвращении людей в рай. После этого М. воскресил сына царя. Жена Эглиппа Евфенесия уверовала во Христа, а царь созвал всех жителей Эфиопии поклониться новому богу. Но М. убедил толпу, что Бог — это Иисус Христос, и велел построить Ему храм, а затем крестил царя, царицу, царевича Евфранона и царевну Ифигению. Колдуны бежали к персам, и их дальнейшая история рассказывается в апокрифическом Мученичестве Симона и Иуды. После смерти царя Эглиппа его наследник и племянник Хиртак захотел жениться на девственной Ифигении и обещал за это М. полцарства. М. произнес в ответ долгую речь о браке: весь эпизод, возможно, изначально носил более энкратический характер. Затем М. призвал Ифигению стать невестой Царя Небесного и возложил руки и покров на ее голову и головы др. дев с долгой молитвой и последующей Евхаристией. За ослушание Хиртак велел обезглавить М. Ученики М. установили празднование дня его мученической кончины. Ифигения основала мон-рь в претории, к-рый Хиртак попытался сжечь, но пламя охватило царский дворец. Хиртак бежал оттуда со своим сыном, но Божия кара настигла их: в его сына вселился бес, а тело царя сильно распухло, и он бросился на свой меч. Наследником Хиртака стал брат Ифигении Бехор, который правил в мире 63 года, а Ифигения просветила всю страну. Нек-рые элементы (воскрешение царского сына, крещение царской семьи, персы и др.) связывают сюжет лат. Мученичества М. с «Деяниями Матфея в городе Кахенат» и заставляют предполагать, что оно восходит к некоему более древнему преданию.

Образ М. изредка встречается в др. апокрифах. Возможно, с М. отождествляется Варфоломей в «Вопросах Варфоломея» (Quaest. Barth. IV 49). М. упоминается среди собеседников Иисуса в «Евангелии от Фомы» (Ev. Thom. 13), в «Книге воскресения Варфоломея» (Écrits apocryphes chrétiens. P., 1997. Vol. 1. P. 343. 18. 11), в «Евангелии эвионитов» (Ibid. § 1. P. 451), в «Книге повара» (Ibid. 2005. Vol. 2. 3, 13. P. 165), среди споривших с иудеями в «Распознаваниях» Псевдо-Климента (*Ps.-Clem.* Recogn. 55. 4), в числе присутствовавших при Успении Богоматери в «Успении Богородицы» Псевдо-Иоанна (Écrits apocryphes chrétiens. P., 1997. Vol. 1. § 2. 3P. 178), первым в перечне евангелистов в «Деяниях Тимофея» (Ibid. 2005. Vol. 2. § 10. P. 598), как один из обитателей рая в «Откровении Ездры» (Ibid. 1997. Vol. 1. 5. 20. P. 567).

В качестве апостольского удела М. упоминаются территории, где в основном жили «дикие обитатели пещер» («Деяния Филиппа» — Acta Philip. III 2), Понт (Ibid. VIII 2; вероятно, из-за путаницы с ап. Матфием), Эфиопия (Мученичество Симона и Иуды — Écrits apocryphes chrétiens. 2005. Vol. 2. § 1. P. 843; под влиянием лат. Мученичества М.). М. приписывается апокрифическое «Евангелие детства» (CANT, N 51).

Сведения о проповеди и кончине М. у церковных писателей почти всецело восходят к разным апокрифам. С V в. фиксируется предание о проповеди М. в Эфиопии (*Rufin.* Hist. eccl. I 9; *Eucher. Lugd.* Instruct. I 2 // PL. 50. Col. 796–798; *Socr. Schol.* Hist. eccl. I 19). Альтернативное предание указывает на Персию как на место проповеди апостола (*Ambros. Mediol.* Expl. Ps. XLV 21 // PL. 14. Col. 1143; *Paul. Nol.* Carm. 19. 81; MartHieron. P. 232, 520 и др.). Иеронимов Мартиролог уточняет, что М. принял смерть в неизвестном по др. источникам г. Таррий. Лат. соч. Breviarium apostolorum (ок. 600) сообщает о проповеди М. в Иудее и Македонии, мученичестве в Персии и погребении в «парфянских горах» (*Виноградов.* 2005. С. 145). Нек-рые зап. источники упоминают о проповеди М. даже в Ирландии (*Spadafora.* 1967. Col. 120).

Согласно списку апостолов Псевдо-Епифания, М. проповедовал в Иудее и почил в Иераполе Парфянском (вероятно, перетолкованный ἱερὰ πόλις — «священный город») (Vitae prophetarum. 1907. P. 111). Этому тексту следуют списки апостолов Псевдо-Дорофея и Псевдо-Ипполита; ряд рукописей, а также часть вост. апостольских списков называет город просто Иерия. По 1-му и 2-му сир. типам комплексных списков апостолов, многие из к-рых отождествляют М. с Леввием, М. происходил из колена Иссахара и был побит камнями в Парфии; часть списков 2-го сир. типа называет парфянский г. Габала или Габира (*Виноградов.* 2005. С. 141). Др. списки уточняют, что М. был родом из Назарета. Арм. список из рукописи Матенадаран 871, 1680 г., отмечает миссионерскую деятельность М. в Геллеспонте (Там же. С. 145). В лат. списке Barc. Univ. 574, как и в лат. Мученичестве Псевдо-Абдия, Эфиопия названа местом кончины М. (Там же).

Почти все ранние источники сообщают о мученической смерти М.; о его мирной кончине говорят гностик Ираклеон (*Clem. Alex.* Strom. IV 9) и Феодор бар Кони (в парфянском г. Сира).

Синаксарь К-польской ц. (SynCP. Col. 121, 227–230, 781) называет ап. *Иакова Алфеева* братом М. и заменяет Иераполь Парфянский Иераполем Сирийским, хотя удел М. при этом указывается в Парфии. Синаксарю К-польской ц. следуют Никита Давид Пафлагон в похвальном слове М. (BHG, N 1228) и Симеон Метафраст (CANT, N 271; BHG, N 1226), который гармонизует эфиопскую и парфянскую версии кончины М. Существует также анонимный неизданный энкомий М. (BHG, N 1228d).

В кратком Житии М. в Минологии Василия II события изложены по-другому: М. начинает проповедь в стране людоедов (т. е. возникает путаница с ап. Матфием), где поставил там во епископа Платона и претерпел много мук, а затем в Иераполе Сирийском, «поучая многих слову Христову и крестя, скончался» (не уточнено, мирно или мученически) (PG. 117. Col. 164). Стишные Синаксари включают большой фрагмент апокрифического Мученичества ап. Матфия (BHG, N 1224) под 16 нояб., днем памяти М. Согласно

этому тексту, Христос вручил апостолу чудесный жезл, к-рый тот посадил у церкви еп. Платона в городе людоедов. Он превратился в дерево со сладкими плодами, у корней которого забил источник воды. Людоеды, вкусившие плодов и выпив воды, менялись внешне и внутренне. Правитель города Фульван, несмотря на то что М. изгнал злых духов из его супруги и сына, велел предать пыткам апостола после массового обращения людоедов ко Христу в результате приобщения к чудесному дереву. После того как М., претерпев все мучения, остался невредим, Фульван еще больше ожесточался. Он уверовал во Христа только тогда, когда брошенный в костер М. спас его от огненного змея. Фульван приказал освободить апостола, но тот уже скончался. Фульван укрепился в вере после того, как железный ковчег с мощами апостола не утонул в море, а был вынесен на берег. Еп. Платон крестил Фульвана с именем Матфей. Впосл. Матфей стал пресвитером, а затем преемником еп. Платона. Благодаря «Синаксаристу» прп. Никодима Святогорца этот апокриф прочно вошел в новогреч. агиографическую традицию в качестве «Жития» ап. М. (*Νικόδημος.* Συναξαριστής. 2003. Т. 2. Σ. 119–121).

Согласно сир. спискам апостолов Le и Lp, а также армянскому из рукописи Матенадаран 993, мощи М. покоились в Антиохии: по 1-му списку — в Антиохии Писидийской, по 2-му — на берегу моря, т. е. в Антиохии Сирийской (*Виноградов.* 2005. С. 141).

Др. традиция связывает местонахождение мощей М. с храмом св. Апостолов в К-поле. Согласно лат. описанию К-поля XII в. («Аноним Меркати»), глава М. находилась в храме св. Апостолов (Описание святынь К-поля в лат. рукописи XII в. // Чудотв. икона в Византии и Др. Руси. М., 1996. С. 450). Посетивший К-поль ок. 1200 г. Антоний Новгородец оставил еще более важное сообщение: глава М. хранилась в ц. св. Апостолов, «а тело его лежит вне града» (Книга Паломник. С. 24). В описаниях рус. паломников XIV–XV вв. эти святыни не упоминаются. Видимо, правдиво сообщение о том, что после захвата в 1204 г. К-поля крестоносцами глава М. была увезена в Шартр (*Riant P. E. D.* Exuviae sacrae Constantinopolitanae. Ginevae, 1877. T. 2. P. 184; *Janin.* Églises et monastères. P. 46). На связь мощей М. с к-польским храмом св. Апостолов указывает и такой поздний лат. источник, как «История перенесения мощей апостолов Луки и Матфея из Константинополя в Падую» (между 1260 и 1280). Согласно этому тексту, во время гонений имп. Юлиана Отступника (361–363) Урий, священник и хранитель ц. св. Апостолов, спас мощи апостолов Луки и М., увезя их из К-поля в Падую. В течение столетий они хранятся в падуанском мон-ре Санта-Джустина.

Согласно Синаксарю К-польской ц. (архетип кон. X в.), синаксис М. совершался 16 нояб. в ц. ап. Петра при Св. Софии (SynCP. Col. 230), память М. также включена в Собор 70 (72) апостолов под 30 июня (Ibid. Col. 781).

В поствизант. период появляются упоминания о частицах мощей М. на Афоне: в мон-рях Зограф и Пантелеимоновом (Покровская ц.), в Ильинском скиту и в Ксилургу (*Лопарев Х.* Предисловие // Книга Паломник. С. CII; *Γεράσιμος (Σμυρνάκης), ἀρχιμ.* Τὸ Ἅγιον Ὄρος. Καρυές, 1988². Σ. 561, 669, 679).

В наст. время часть главы М. хранится в правосл. соборе свт. Николая Чудотворца в Хамзави в Каире, др. часть главы (дар 500-летней давности Иерусалимского Патриархата Александрийскому) — в правосл. ц. равноап. Константина в Каире. Кроме того, частицы мощей М. находятся в *Кикском монастыре* на Кипре, в Зографе, Пантелеимоновом мон-ре, Ксилургу на Афоне, в ц. свт. Николая в с. Хрисо близ Дельф, в *Иоанна Богослова апостола монастыре на Патмосе* (*Meinardus O. F. A.* A Study of the Relics of Saints of the Greek Orthodox Church // Oriens Chr. 1970. Bd. 54. S. 214).

Маловероятная версия местонахождения мощей М. связывает их с оз. Иссык-Куль. На каталонской карте, составленной в 1375 г. картографом А. Крескесом, есть упоминание, что на севере Иссык-Куля расположен арм. мон-рь, в к-ром были захоронены мощи М. В наст. время он находится под водой.

Ист.: *Fabricius J. A.* Codex apocryphus Novi Testamenti. Hamburgi, 1719². Bd. 1/2. S. 636–668; *Malan S. C.* The Conflicts of the Holy Apostles. L., 1871. P. 43–60; *Budge E. A. W.* The Contendings of the Apostles. L., 1899. Vol. 1. P. 94, 101–118; 1901. Vol. 2. P. 93–114; *Smith Lewis A.* Acta Mythologica Apostolorum. L., 1904. P. 83–94. (Horae Semiticae; 3); *eadem.* The Mythological Acts of the Apostles. L., 1904. P. 100–112. (Ibid; 4); *Talamo Atenolfi G.* I testi medioevali degli atti di S. Matteo l'Evangelista. R., 1958; Passion de Matthieu // Écrits apocryphes chrétiens. P., 2005. Vol. 2. P. 811–835; Actes de Matthieu dans la ville de Kahnat et martyre de Matthieu en Parthie // Ibid. P. 903–932.

Лит.: *Gutschmid A., von.* Die Königsnamen in den apokryphen Apostelgeschichten: Ein Beitrag zur Kenntniss des geschichtlichen Romans // Rheinisches Museum für Philologie. N. F. Bonn, 1864. Bd. 19. S. 161–183, 380–401; *Lipsius R. A.* Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden. Braunschweig, 1884. Bd. 2. H. 2. S. 108–141; *Haase F.* Apostel und Evangelisten in den orientalischen Überlieferungen. Münster; W., 1922. (NTA; 19/1–3); *Erbetta M.* Gli apocrifi del Nuovo Testamento. Torino, 1966. Vol. 2. P. 506–526; *Spadafora F.* Matteo, Evangelista, apostolo, santo // BiblSS. Vol. 9. Col. 100–125; Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung / Hrsg. W. Schneemelcher. Tüb., 1989⁵. Bd. 2. S. 414–417; *Pérès J.-N.* Procès au tribunal de Festus, ou comment le Martyre de Matthieu en Parthie éthiopien récrit l'histoire // Histoire et herméneutique: Mélanges pour G. Hammann. Gen., 2002. P. 301–310. (Histoire et société; 45); *Виноградов А. Ю.* Апостольские списки – «забытая» страница христ. лит-ры // БТ. 2005. Сб. 40. С. 128–147; *idem. (Vinogradov A.).* Le début authentique du «Martyre de Matthieu»?: Remarques sur le codex Froehner et les «Actes d'André et de Matthias» // Apocrypha. Turnhout, 2008. Vol. 19. P. 203–216.

А. Ю. Виноградов

Почитание М. на Западе. В лат. монархианском прологе к Евангелиям М. назван первым из апостолов, кто написал Евангелие в Иудее (*Regul J.* Die antimarcionitischen Evangelienprologe. Freiburg, 1969. S. 40–41). Основными источниками сведений о жизни М. для средневековой Европы были агиографические сказания: лат. перевод греч. Мученичества М. (CANT, 267; BHL, N 5689) и получившее гораздо бóльшее распространение Мученичество М., написанное Псевдо-Абдием (CANT, 270; BHL, N 5690–5692) в составленном им Сборнике об апостолах. Краткие заметки об апостоле содержатся в «исторических» Мартирологах IX в. Впервые сказание, возникшее на основе более ранних источников (Иеронимов Мартиролог, «Хроника» блж. Иеронима, «Церковная история» Евсевия Кесарийского в переводе Руфина), встречается под 21 сент. в Мартирологе Флора Лионского (2-я треть IX в.). В сказании говорится, что М. первым в Иудее написал Евангелие на евр. языке, а затем проповедовал его в Эфиопии, где и претерпел мученическую кончину; Евангелие, написанное рукой М., было найдено при имп. Зиноне (*Dubois J., Renaud G.* Édition pratique des martyrologes de Bède, de l'Anonyme Lyonnais et de Florus. P. 1976.

Мученичество ап. Матфея. Мозаика собора Сан-Марко в Венеции. XII в.

Р. 175). В Древнеанглийском Мартирологе под тем же числом приводится заметка, основанная на апокрифическом сказании об апостоле (Das altenglische Martyrologium / Hrsg. G. Kotzor. Münch., 1981. Bd. 2. S. 212–214). В XIII в. *Винцентий из Бове* составил краткое сказание о М., к-рое вошло в состав энциклопедического свода «Зерцало истории» (*Vincent. Bellovac.* Spec. hist. IX 74–77); блж. *Иаков из Варацце* поместил в «Золотой легенде» пространное повествование о М., дополнив рассказ о нем из Мученичества заимствованиями из более ранних источников (*Iacopo da Varazze*. Legenda aurea / Ed. G. P. Maggioni. Firenze, 1998². Vol. 2. P. 957–964). Подобного рода компиляция сведений об апостоле в XIV в. вошла в состав «Перечня святых» Петра Наталиса (*Petr. Natal.* CatSS. VIII 100).

Литургическое почитание. Память М. с указанием, что апостол пострадал в Персии, отмечена под 21 сент. в «Заметке о местах святых апостолов» (Notitia de locis sanctorum apostolorum), входящей в состав рукописи Иеронимова Мартиролога из Эхтернаха (1-я четв. VIII в.). В разд. «Праздники всех апостолов» местом мученической кончины М. указан г. Таррий в Эфиопии (MartHieron. Comment. P. 2–3), тогда как в «Заметке об именах и о местах проповеди апостолов» (Breviarium apostolorum ex nomine vel locis ubi praedicaverunt) под 21 сент. говорится, что апостол пострадал в Персии: «Матфей, что означает «дарованный», апостол и евангелист, также получил от своего народа прозвище Левий, избранный Христом из мытарей, вначале проповедовал Евангелие в Иудее, а затем в Македонии, пострадал в Персии и был похоронен в Портовых горах» (MartHieron. Comment. P. 4). Топоним Портовые горы (montes Portorum) является ошибочным написанием названия Парфянские горы (montes Parthorum), которые упоминает *Исидор Севильский* († 636) как место погребения апостола. В соч. «О жизни и смерти Отцов» он приводит сходную заметку о М., но не говорит о мученичестве апостола и значении его имени, а добавляет, что апостол был обращен Христом из грешников (*Isid. Hisp.* De ortu et obitu Patrum. 76 // PL. 83. Col. 153; *Isidoro de Sevilla*. De ortu et obitu Patrum = Vida y muerte de los santos / Ed. C. Chaparro Gómez. P., 1985. P. 211; см.: *Rose*. 2009. P. 174).

В списках Иеронимова Мартиролога память М. отмечена под 1, 6, 21 мая, 21 сент. и 7 окт. (MartHieron. P. 224, 233, 265, 520, 543). Под 6 мая в нек-рых рукописях (Бернской, из Санса, Флоренции и др.) содержится запись: «In Persida natale sancti Mathei apostoli et evangeliste et primi iniciorum martyrum» (Ibid. P. 232), к-рую можно понимать как указание на мученическую кончину апостола. По мнению Б. де Геффье, данная заметка возникла из-за неверного прочтения или интерпретации переписчиком текста из более ранней редакции Иеронимова Мартиролога, где, вероятно, сообщалось не о мученичестве М., а о том, что он был первым (primus) из основоположников (initiatoris вместо iniciorum) тайного учения (mysteriorum вместо martyrum), т. к. ранними отцами Церкви М. часто назывался 1-м из апостолов, написавшим Евангелие (*Gaiffier*. La commémorasion. 1962). Под 21 сент. в Иеронимовом Мартирологе указана память М., пострадавшего в Персии, иногда с добавлением г. Таррий (MartHieron. P. 520), к-рый, по мнению И. Делеэ, находился не в Персии, а в Эфиопии (MartHieron. Comment. P. 520). Др. 2 даты в Иеронимовом Мартирологе, 21 мая и 7 окт., вероятно, возникли по вине переписчиков (MartHieron. P. 232, 265, 543; MartHieron. Comment. P. 266).

Во франко-геласианских Сакраментариях VIII в. (Желлонском, из Райнау) память М. обозначена только под 21 сент. (Liber Sacramentorum Gellonensis. Turnhout, 1981. Vol. 1. P. 193–194. (CCSL; 159); Sacramentarium Rhenaugiense / Hrsg. A. Hänggi, A. Schönherr. Freiburg. i Br., 1970. P. 189–190). Под этим же числом она вошла в зап. «исторические» Мартирологи IX в. и впервые встречается уже в Мартирологе Беды Достопочтенного († 735) (*Quientin*. 1908. P. 54). Во 2-й редакции Мартиролога Флора Лионского (2-я треть IX в.) под 21 сент. содержится заметка о евангелисте. *Адон* Вьеннский заимствовал у Флора сведения о М., добавив, что в Евангелиях он назван Левием, и поместил краткое сказание об апостоле в т. н. Книжице (Libellus) перед основным текстом Мартиролога; под 21 сент. обозначена лишь память евангелиста (*Ado V.* Le martyrologe: Ses deux familles, ses trois recentions: Texte et comment. P., 1984. P. 8, 321). Указание на Эфиопию как на место кончины М. и сообщение об обретении его Евангелия при имп. Зиноне содержится также в Мартирологе Узуарда (MartUsuard. P. 306). В Римском Мартирологе кард. Ц. Барония М. поминается дважды: кроме указания дня кончины евангелиста под 21 сент. (MartRom. P. 408) под 6 мая обозначен день перенесения мощей М. в Салерно с уточнением, что они были положены в специально построенной церкви (MartRom. P. 175). Под 21 сент. говорится, что апостол проповедовал и пострадал в Эфиопии, а его Евангелие было найдено вместе с мощами ап. Варнавы при имп. Зиноне. В совр. редакции Римского Мартиролога М. поминается 21 сент. без указания, что апостол претерпел мученичество; место его проповедничества и кончины также не обозначено (MartRom (Vat.). P. 499).

По мнению Геффье, дата 6 мая как день перенесения мощей М. в Салерно могла появиться на основе Иеронимова Мартиролога и впервые была зафиксирована в литургических книгах X–XII вв., таких как монастырский Миссал из Центр. Италии X–XI вв. (Vat. lat. 4770) и Бревиарий из Монте-Кассино, составленный при аббате Одеризии (1087–1105) (*Gaiffier*. Hagiographie Salernitaine. 1962. P. 108–109). В неаполитанском Мраморном календаре IX в. под 6 мая отмечен день кончины М.;

2-й раз М. поминается здесь под 16 нояб. согласно вост. традиции (*Delehaye H.* Hagiographie Napolitaine // AnBoll. 1939. Vol. 57. P. 21, 39).

Перенесение мощей М. в Салерно. Наиболее ранние сведения об этом событии содержатся в анонимной «Салернской хронике» 2-й пол. или кон. X в. (ок. 978 или ок. 990), где говорится, что во времена Гизульфа I, кн. Салерно (952 — кон. 977), останки апостола были найдены в Лукании и оттуда с подобающими почестями перевезены в Салерно по приказу Гизульфа (*Chronicon Salernitanum*. 165 // MGH. SS. T. 3. P. 552–553; *Idem* / Ed. U. Westerbergh. Stockholm, 1956. P. 170). Ни год открытия мощей, ни время их перенесения не указаны. Датировка события 954 г. содержится в более поздних хрониках — в «Хронике монастыря Монте-Кассино» нач. XII в. (Chronica monasterii Casinensis. II 5 // MGH. SS. T. 34. P. 175), в «Беневентских анналах» XII в. (Annales Beneventani // Ibid. T. 3. P. 175) и в качестве более позднего добавления (XII или XIII в.) в «Анналах» из аббатства Кава-де-Тиррени (Италия) (Annales Cavenses // Ibid. P. 188).

Ап. Матфей. Мозаика кафедрального собора в Салерно. XIII в.; XX в.

Также сохранились 2 агиографических текста о перенесении мощей М. из Эфиопии в Бретань и Лукании (BHL, N 5694, 5694b), а затем в Салерно (BHL, N 5693, 5693b). Первый текст назван Проповедью (Sermo) и приписывается Павлину, еп. г. Сен-Поль-де-Леон; автор 2-го повествования — Сказания о перенесении мощей в Салерно, не указан. Геффье предположил, что оба произведения были составлены в Салерно в кон. X в. (возможно, ок. 1000) одним и тем же агиографом, к-рый называет себя вымышленным епископом (*Gaiffier*. Hagiographie Salernitaine. 1962. P. 96–104); по мнению др. исследователей, еп. Павлин был историческим персонажем (*Acocella*. 1954. P. 35).

Проповедь сохранилась в рукописи XI в. из мон-ря Монте-Кассино (Casinen. 101) и в неск. поздних списках XV (Paris. lat. 8266) и XVII вв. (Vallic. H. 13; H. 20; Bibl. Univ. Alessandrina. 93). В начале текста автор кратко описывает основные этапы апостольского служения М. и уточняет, что, после того как апостол проповедовал Евангелие, написанное им на евр. языке, в Иудее, он отправился в Македонию, в г. Мирмидония (Mirmidonia). Македония как место проповедничества М. указана также в «Breviarium Apostolorum» и в трудах Исидора Севильского. Название города Мирмидония заимствовано из Мученичества ап. Андрея, написанного Псевдо-Абдием (BHL, N 430); этот же город упоминается в *«Андрея и Матфия деяниях»*. Далее автор Проповеди кратко пересказывает Мученичество М., написанное Псевдо-Абдием, но местом мученической кончины евангелиста называет не Наддабер, а Таррий,— столицу Эфиопии (в Иеронимовом Мартирологе под 21 сент. Таррий назван персидским городом — MartHieron. P. 520). Согласно повествованию, прошло более 300 лет после кончины апостола при имп. Гальбе (68–69) и жители Эфиопии забыли предписания М. жить в христ. вере. За это, по попущению Божию, они подверглись военным набегам со стороны различных народов (сарматов, арабов, египтян и др.), к-рые вторглись в их страну и разрушили почти все христ. храмы. В это время в Таррий на кораблях прибыли купцы из Бретани. Евангелист явился морякам в видении и открыл им, где находится его могила. Он повелел перевести его останки в Бретань. Купцы с поспешностью выполнили приказание апостола и отправились на родину. Когда во время путешествия один из бретонцев усомнился в подлинности мощей, у него отсох язык, и лишь после усиленной молитвы к М. он смог снова говорить. Весть о том, что мощи М. найдены и вскоре пребудут в Бретань, быстро распространилась по окрестным областям. Саломон, кор. Бретани, со свитой и местными жителями вышел на морской берег, чтобы встретить святыню с подобающими почестями. Однако, когда моряки хотели причалить к берегу, корабль остановился. Один из приближенных короля по имени Ривилин (или Ривелин) предположил, что это указание самого апостола на то, что бретонцы должны упразднить их варварский обычай продавать земляков в рабство иностранцам. Король согласился это сделать, и корабль тотчас пристал к берегу. Мощи были положены в епископском соборе г. Сен-Поль-де-Леон, заново отстроенном и освященном в честь М. В тексте говорится, что кор. Саломон был современником имп. Валентиниана III (425–455). По мнению исследователей, данное указание следует считать анахронизмом, поскольку достоверно известен лишь один исторический правитель Бретани по имени Саломон, который правил в 857–874 гг., а 2 др. Саломона, якобы жившие в V или VII вв. в этой области, являются вымышленными персонажами (*Levot P. J.* Biographie bretonne. Vannes, 1857. T. 2. P. 825; *Gaiffier*. Hagiographie Salernitaine. 1962. P. 88). Известно, что Ривелин, о котором также упоминается в гимне мон. Климента из Ландевеннека (IX в.), правил в пров. Корнубия при Саломоне. Повествование о дальнейшем перенесении мощей М. из Бретани в Луканию содержит фантастические подробности. После убийства Саломона имп. Валентиниан собрал огромное войско против Бретани, которое захватило мн. города, в числе которых был Сен-Поль-де-Леон, где покоились мощи М. Начальник итал. флота Габиний, узнав, что в городе находится такое сокровище, приказал солдатам выкрасть останки апостола, после чего его корабли отправились в Италию. Придя к устью Тибра, центурион, управлявший рим. кораблями, решил хитростью или силой захватить мощи М., чтобы привезти их в Рим. Однако начавшаяся буря отогнала корабль, на к-ром везли мощи апостола, к Лукании, где была построена церковь, в к-рой долгое время и пребывали останки святого.

Сказание о перенесении мощей в Салерно сохранилось в 2 рукописях

XI в. из Монте-Кассино (Cassin. 101, 110), а также в составе Легендария из б-ки капитулярия Беневенто (Benevent. I. Fol. 244–244v; IV. Fol. 159–165v) XI в.; кроме того, существует 4 копии XVII в. (Vallic. H. 13; H. 20; Bibl. Univ. Alessandrina. 93; Vat. Borg. 296).

Согласно повествованию, в 954 г. при кн. Салерно Гизульфе I никто не знал, где находятся мощи М. Апостол дважды являлся во сне благочестивой одинокой старице Пелагии, жившей в Лукании, и убеждал найти его мощи, чтобы т. о. восстановить почитание. Поскольку женщина не выполняла повеление апостола, в 3-ю ночь М. явился одновременно во сне Пелагии и ее сыну мон. Афанасию и пригрозил наказанием, если они тотчас не отправятся на поиски его честных останков. После того как мощи были найдены под алтарем некой разрушенной варварами и заросшей терновником церкви, Афанасий, ничего не сказав матери, решил отвезти реликвии в К-поль, чтобы получить за них деньги. Однако судно, на котором он отправился в путешествие, было вынуждено вернуться в порт из-за начавшегося шторма. Тогда Афанасий попытался доставить мощи М. в Рим с той же целью, но и в этот раз он потерпел неудачу. Осознав, что Богу не угодно его неправедное решение, он поместил останки апостола в небольшой церкви недалеко от своей кельи. Узнав об открытии мощей апостола, Иоанн, еп. Пестума, с клиром пришел к Афанасию и просил передать реликвию для всеобщего поклонения. Монах показал епископу церковь, в которой находились останки апостола, но ночью, когда все уснули, пробрался туда через окно и хотел тайно унести святыню. В тот же миг раздался сильный шум, от которого находившиеся в храме клирики проснулись и помешали похищению мощей. Монаха схватили и привели к епископу, после того как Афанасий раскаялся в своем поступке, Иоанн даровал ему частицу мощей святого. Затем останки М. были торжественно перенесены в ц. в честь ап. Петра в Пестуме. Диак. Рогат усомнился в подлинности мощей, в ту же ночь пред ним предстал некий почтенный муж и повелел есть мясо ослицы. Диакон отказался, сказав, что это запрещено по закону предков. Тогда явившийся Рогату муж упрекнул его, сказав, что, стараясь не нарушать древнее предписание, он не радеет о том, чтобы не допускать неблагочестивых мыслей. Проснувшись, диакон поведал всем о своем видении; мощи М. были торжественно перенесены в Капаччо, где в то время находилась резиденция еп. Иоанна, и положены в ц. в честь Девы Марии. Узнав об этом, Гизульф, кн. Салерно, отправил в Капаччо аббата некоего монастыря по имени Иоанн, чтобы тот привез останки апостола в Салерно. Несмотря на сопротивление епископа Пестума, Иоанн привез мощи М. в Салерно, где их встретили еп. Бернард, кн. Гизульф, знать и прочие жители города. По мнению Геффье, речь идет об аббате Иоанне, возглавлявшем мон-рь Сан-Массимо ок. 942 г. Бернард, о котором не упоминается ни в одном историческом документе, мог занимать епископскую кафедру в Салерно между 946 и 958 гг. (*Gaiffier.* Hagiographie Salernitaine. 1962. P. 94).

В рассказах о чудесах, происшедших у мощей М., упоминается Ротильда, сестра Гизульфа и супруга Атенольфа III Беневентского. В ее слугу, по имени Стефан, вселился бес, после того как он выпил воды. Епископ призвал всех жителей города усиленно молиться за одержимого. В это время в Салерно пришел мон. Афанасий, нашедший мощи М., и объявил, что у него находится зуб апостола. Епископ опустил зуб в воду и затем приказал Стефану выпить ее, после чего тот избавился от демона. Агиограф пишет, что Ландольф Беневентский попросил частицу мощей М. для своего города. Речь идет о Ландольфе II, который правил до 961 г. (Ibidem).

Сказание о перенесении мощей М. нашло отражение в более поздних лит. источниках: об этом событии упоминается в Хронике из мон-ря Сен-Мексан в Пуату, написанной не ранее сер. XII в. Составитель данного сочинения объединил этот текст и Проповедь, при этом он правильно датировал правление Саломона IX в., указав, что мощи М. были перевезены в г. Сен-Поль-де-Леон в 855 г. и положены в ц. св. еп. Павла. Через 48 лет мощи были перевезены в Луканию, а оттуда в 954 г., при Гизульфе,— в Салерно (Chroniques des églises d'Anjou / Éd. P. Marchegay, É. Mabille. P., 1869. P. 367, 379).

В одной из рукописей королевской б-ки Брюсселя XII–XIII вв. (Brux. 10147–58) на листах 57 и 58, а также на полях листа 57 об. записана на 4-линейной муз. нотации пьеса о М., основанная на Проповеди и Сказании о перенесении мощей (*Gaiffier.* Hagiographie Salernitaine. 1962. P. 105). Рукопись датируется кон. XII — нач. XIII в. и, возможно, происходит из аббатства Ставло (Бельгия) (*Silvestre H.* Le ms. Brux. 10147–58 (s. XII–XIII) et son «compendium artis picturae» // Bull. de la Commission royale d'histoire. Brux., 1954. T. 119. P. 104–106).

В «Истории Бретани» П. Ле Бо, написанной между 1498 и 1505 гг., но опубликованной лишь в 1638 г., перенесение мощей М. также датируется IX в. До нач. XX в., когда была опубликована копия с Проповедью и Сказанием о перенесении мощей М., все исследователи основывались на «Истории» Ле Бо в вопросе о перенесении мощей М. из Бретани (*Gaiffier.* Hagiographie Salernitaine. 1962. P. 106).

В 1080 г. мощи М. были вновь обретены в Салерно, о чем свидетельствует письмо папы Римского Григория VII (1073–1085) Альфану I, архиеп. Салерно, в котором папа выражает радость по случаю обретения мощей и просит архиепископа убедить Роберта Гвискара, гр. Апулии, Калабрии и Сицилии (1059–1085), захватившего Салерно в 1076 г., и его жену воздать апостолу соответствующие почести, чтобы т. о. снискать его покровительство и получить от него помощь (*Jaffé.* RPR. T. 1. P. 637; Das Register Gregors VII / Hrsg. E. Caspar. B., 1923. Bd. 2. S. 526–527. (MGH. EpSel; 2/2)). Вероятно, вскоре после этого при одобрении Григория и Альфана Роберт начал строительство нового собора во имя М., который был освящен папой в 1084 г. и окончательно достроен через год. Собор в Салерно был построен по образцу собора Монте-Кассино. Архиеп. Альфан сочинил 3 хвалебных гимна в честь М. (PL. 147. Col. 1225–1226) и стихотворные надписи, украшающие собор. Мощи апостола были положены в крипте под главным алтарем. Роберт взял частицу (руку) мощей и, поместив в серебряный реликварий, хранил как талисман (tutela) для себя и своих сыновей (Chronica monasterii Casinensis. III 45 // MGH. SS. T. 34. P. 423). Перед смертью Гвискар отдал святыню своим подданным, чтобы они передали ее сыновьям. Однако нечестивые

воины продали реликварий, а руку М. отдали неизвестным людям. Впоследствии частица мощей хранилась в Беневенто, а в 1122 г. была перенесена в Монте-Кассино (Idem. III 57; IV 73 // Ibid. P. 437–438, 539).

В 1924 г. в главном алтаре собора Космы и Дамиана в Риме был найден серебряный реликварий, в к-ром, согласно надписи, находились мощи М., положенные туда аббатом мон-ря Монте-Кассино Дезидерием (*Bloch.* 1986. P. 82).

Ист.: BHL, N 5689–5694, 5694b, 5494d – 5694e; ActaSS. Sept. T. 6. P. 194–227; I testi medioevali degli atti di S. Matteo l'evangelista / Ed. G. Talamo Atenolfi. R., 1958.

Лит.: *Duchesne L.* Les anciens recueils de légendes apostoliques // Compte rendu du IIIme congrès scientifique intern. des catholiques. Brux., 1895. T. 5. P. 67–79; *Quentin. H.* Les martyrologes historiques du Moyen Âge. P., 1908. P. 54, 360, 440, 584, 586, 587, 595; *Acocella N.* La traslazione di S. Matteo: Documenti e testimonianze. Salerno, 1954; *Gaiffier B., de.* Hagiographie Salernitaine: La translation de S. Matthieu // AnBoll. 1962. Vol. 80. N 1/2. P. 82–110; *idem.* La commémoraison de S. Matthieu au 6 mai dans le Martyrologe Hiéronymien // Ibid. P. 111–115; *idem.* Le Breviarium Apostolorum (BHL. 652): Tradition manuscrite et oeuvres apparentées // Ibid. 1963. Vol. 81. N 1/2. P. 89–116; Nel X centenario della «Traslazione» di S. Matteo a Salerno, 954–1954. Salerno, 1966; *Spadafora F.* Matteo // BiblSS. Vol. 9. Col. 110–127; *Bloch H.* Monte Cassino in the Middle Ages. Camb., 1986. Vol. 1. Pt. 1/2. P. 82–88; *Rose E.* Ritual Memory: The Apocryphal Acts and Liturgical Commemoration in the Early Medieval West (c. 500–1215). Leiden etc., 2009. P. 163–212.

А. Н. Крюкова

Почитание М. на Руси и у южных славян. Об особом почитании апостола и евангелиста М. свидетельствует наличие его памяти даже в самом сокращенном варианте древнерус. месяцеслова (*Лосева О. В.* Русские месяцесловы XI–XIV вв. М., 2001. С. 34). К апостолу обращались за помощью в молитвах и в заговорах, потому что он, как и др. апостолы, «преемше власть от превечнаго Сына Божия наступати на змию и на скорпию, и на всяку силу вражию, и целити всяк недуг и всяку язю в людех и во всех странех» (*Конзал В.* Старослав. молитва против дьявола. М., 2002. С. 109). М. часто фигурирует в заговорах в качестве заступника от разных бед и напастей (Отреченное чтение в России XVII–XVIII вв. М., 2002. (по указ.)).

Вытеснение в визант. агиографической традиции Мученичеств М. историей проповеди ап. Матфия в стране людоедов (CANT, N 267; BHG, N 1224–1225) непосредственно сказалось на славяно-рус. переводных памятниках.

Апостолы Павел и Матфей. Фрагмент мозаики «Евхаристия» из собора Михайлова Златоверхого мон-ря в Киеве. Между 1108 и 1113 гг. (Национальный заповедник «София Киевская»)

Житие под 16 нояб. в краткой редакции нестишного Пролога представляет собой перевод текста (кон. XI – нач. XII в.) из Минология Василия II, где упоминание о стране людоедов и сообщение о поставленном там еп. Платоне занимают лишь незначительное место в общем объеме повествования, посвященного М. Кончина апостола, согласно этой версии, произошла в Иераполе Сирийском (Славяно-рус. Пролог по древнейшим спискам: Синаксарь за сентябрь–февраль. М., 2010. Т. 1. С. 358). Любопытно, что при переработке данного Жития в составе пространной редакции нестишного Пролога (в XII в.) было добавлено, что М. вернулся к людоедам, претерпел мучения и был убит (ВМЧ. Нояб. День 16. Стб. 2061).

Слав. стишной Пролог (переводы XIV в.) вслед за своим оригиналом – греч. стишным Синаксарем – представляет весьма подробный вариант текста апокрифа, посвященного на самом деле ап. Матфию (*Петков, Спасова.* Стиш. Пролог. 2009. Т. 3. С. 58–61). Этот текст распространился на Руси в кон. XIV – нач. XV в. Не позднее нач. XIV в. на слав. язык был переведен еще один вариант краткого Жития, который помещался в качестве предисловия к Евангелию от М. (один из старших серб. списков – ГИМ. Хлуд. № 13, ок. 1308–1311 г.). На Руси этот тип Евангелия с предисловиями-житиями евангелистов получил распространение с посл. четв. XIV в., в эпоху «второго южнославянского влияния».

Из пространных житийных текстов на славянский язык был переведен только апокриф о проповеди в стране людоедов (в X в.?). В южнославянских рукописях сохранилось 3 варианта текста с разной степенью сокращения в отличие от греч. Мученичества: сербские Четья-Минея – Ath. Chil. Slav. 644, XIV в., и минейный Панегирик из Цетинского монастыря – № 50, XIII в.; сербские Четьи-Минеи Деч. № 94, XIV в.; Загреб. Хорватская АН. ZIIIc24, XIV в. (*Иванова К.* Biblioth. hagiogr. C. 306–307). Третий вариант, наиболее сокращенный, представлен в древнерусских домакариевских Четьих-Минеях (напр., РГБ. Вол. № 592, посл. четв. XV в.) и в Великих Минеях-Четьих свт. Макария (ВМЧ. Нояб. День 16. Стб. 2068–2079). Помимо апокрифического Мучения в ВМЧ включены Жития из нестишного и стишного Прологов (Там же. Стб. 2061; Там же. Дни 16–17. Стб. 2639–2645) и «Похвальное вкратце словес изображение святому апостолу и евангелисту Матфею», не имею-

Ап. Матфей. Роспись ц. вмч. Георгия в Ст. Ладоге. 80–90-е гг. XII в.

щее соответствия в BHG (Там же. Стб. 2632–2639), а также евангельский текст и связанные с ним произведения, в т. ч. толкования (напр., Феофилакта Болгарского).

Свт. Димитрий Ростовский на полях своих Четьих-Миней пометил, что составил Житие ап. Матфея на основании «от евангельской истории, и от Никифора, и Феофилакта, от Пролога же и Четьи собран-

ное» (*Димитрий Ростовский, свт.* Книга житий святых. К., 1764. Кн. 1. Л. 396–398).

При этом почитание М. не нашло отражения в посвящении храмов, оно встречалось крайне редко (напр., ц. ап. Матфея, ок. 1675 — ок. 1700, в 5 км от Пскова в дер. Писковичи, др. приделы — свт. Николая Чудотворца и арх. Михаила; старообрядческая ц. ап. Матфея в доме Кузнецова, Москва, просп. Мира, д. 43а, архит. Ф. О. Шехтель, 1896). Как правило, М. посвящен один из приделов храма (напр., в Москве в ц. свт. Николая Чудотворца на Мясницкой, дата постройки неизвестна, сломана в 1928; в ц. Рождества св. Иоанна Предтечи в Сокольниках, между 1915 и 1917; в Николо-Угрешском мон-ре трапезная ц. ап. Матфея и Параскевы Пятницы 1854 г. служит приделом Успенской ц.). Уникален случай, когда центральный придел храма был посвящен четырем евангелистам (Казань, 1769, на месте одноименной деревянной).

Наиболее распространенным материальным проявлением почитания М. является изготовление значительного числа крестов и мощевиков с частицами его мощей. В келейной казне патриарха *Филарета* (Романова), опись к-рой была составлена 26 авг. 1630 г., упоминаются св. мощи и имеется указание, что тут находятся и «...мощи святого мученика Матфея, а по справке и по ярлыку апостола Матфея» (РИБ. Т. 3. Стб. 878).

В Образной палате царского дворца в XVII в. среди святынь, доставленных с правосл. Востока посольствами самого высокого ранга, хранились 2 частицы мощей М., привезенные в разное время (в 1633 и 1666). В 1633 г. грек Ермолай Ранговей подарил царю Михаилу Феодоровичу часть главы св. Иоанна Предтечи и частицы мощей апостолов Петра, Андрея и М. (*Муравьев А. Н.* Сношения России с Востоком по делам церковным. СПб., 1860. Ч. 2. С. 174). О них в описи говорится: «Крабица серебрена, золочена месты, а в неи мощи апостола Андрея да евангелиста Матвея, в сорочке отлас по серебренои земле, гойтан золотной, да мощи апостола Петра» (*Успенский.* 1902. С. 57). В 1653 г. во время приезда в Москву бывш. К-польский патриарх свт. *Афанасий III Пателларий* преподнес царю Алексею Михайловичу в дар различные святыни, в т. ч. «мощи апостола и евангелиста Матфея» (цитата из документа: РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. 1651. № 8. Л. 151; *Чеснокова.* 2007. С. 103; *Она же.* 2011. С. 139). В 1666 г. посетивший Россию Александрийский патриарх *Паисий* (1657 — ок. 1665 и 1668–1677/78) вручил царю Алексею Михайловичу в числе других даров «часть от главы апостола и евангелиста Матвея» (*Чеснокова.* 2011. С. 58). Из личной царской казны происходил вложенный в Преображенскую ц. в Вязёмах Звенигородского у. золотой наперсный крест-мощевик (2-я треть XVII в., ГММК) с частицей крови св. Иоанна Предтечи и мощами мн. святых, в т. ч. М.

Частицы мощей М. хранились в монастырских ризницах Московской Руси и помещались со временем в драгоценные мощевики и кресты. В ризнице Троице-Сергиева мон-ря, согласно описи 1641 г., находилась частица мощей М. (РГБ. Ф. 173. II. М. 7397. Л. 95). Видимо, эта реликвия выставлена в наст. время для поклонения в Никоновском приделе Троицкого собора. В Воскресенском Новоиерусалимском мон-ре среди привезенных с правосл. Востока реликвий хранилась и частица мощей М., вставленная впоследствии в Кийский крест — мощевик, изготовленный в 1656 г. по заказу патриарха *Никона* для Кий-Островского Онежского Крестного мон-ря (Иерусалимский храм Воскресения Христова, храм Гроба Господня, и его канонический образ — российский храм Воскресения Христова, храм Гроба Господня, получающий благодать прообраза: Путев. Б. м., б. г. С. 35).

Помимо Москвы ряд святынь, связанных с почитанием М., сосредоточен в Новгороде. В XVI в. частицы мощей М., как правило, вкладывались вместе с частицами мощей апостолов и евангелистов Луки и Марка: именно такое сочетание мы видим в напрестольном кресте из новгородского Вяжищского во имя свт. Николая Чудотворца мон-ря, созданном в 1553 г. при архиеп. Новгородском Пимене и вывезенном, вероятно, в 1570 г. в Москву (ныне в ГММК). Мощи М. наряду с мощами ап. Луки и других святых правосл. Востока были вложены в складень-мощевик новгородского боярина С. Е. Трусова (1561/62). Между 1566 и 1568 гг. складень был передан владельцем свт. Филиппу (Колычеву), буд. митрополиту Московскому, который отослал эту реликвию в Соловецкий мон-рь, в чьих описях она упоминается с 1570 г. (Описи Соловецкого мон-ря XVI в. / Отв. ред.: М. И. Мильчик. СПб., 2003. С. 64, 105, 142, ныне хранится в ГММК).

В соборе Св. Софии в Вел. Новгороде, в мощехранительнице у алтарной преграды, упомянуты мощи М. в отдельной «бумашке», в к-рой находились частицы мощей 3 евангелистов, 3 святителей, Киево-Печерских преподобных, а также 4 Московских святителей, что было возможно после общерус. прославления свт. Филиппа II, митр. Московского, в 1652 г. (Описи имущества новгородского Софийского собора XVIII — нач. XIX вв. Новг., 1993. Вып. 2. С. 40). Позднее, согласно описи 1833 г., среди крестов в соборе хранился серебряный золоченый крест с мощами святых, в т. ч. М.; он интересен тем, что в него также была вложена Кровь Господня «от образа истекшая».

Иоанн IV Васильевич с сыновьями в 1558 г. вложил в Соловецкий мон-рь крест-мощевик с частицами мощей евангелистов М., Марка и др. апостолов, в т. ч. Варнавы (его мощи были привезены в сент. 1557 в Москву послом патриарха Дионисия II К-польского митр. Иоасафом Кизическим — ПСРЛ. Т. 13. С. 275). Этот напрестольный золотой наперсный крест (ныне в ГММК) сохранился после переделок, которым он подвергся между 1768 и 1771 гг. в Соловецком мон-ре. В сделанной тогда надписи указаны имена вкладчиков, но не указан 1558 г., который приводится без ссылки на источник игум. Досифеем (*Досифей (Немчинов), архим.* Географическое, ист. и стат. описание ставропигиального 1-клас. Соловецкого мон-ря. М., 1836. Ч. 1. С. 278).

Часть мощей М. со времен Киевского митр. *Петра (Могилы)* находилась в соборе Св. Софии Киевской, для нее и др. святынь в 1824 г. был устроен ковчег в сев. стене напротив придела во имя Трех святителей Московских, Петра, Алексия и Ионы (*Евгений (Болховитинов), митр.* Описание Киевософийского собора и Киевской иерархии. К., 1825. С. 47).

От петровской эпохи дошел целый ряд напрестольных (воздвизальных) крестов-мощевиков, созданных в Москве и содержащих частицы мощей 3 евангелистов, в т. ч. М.: крест из

церкви погоста Пятиусово Торопецкого у. Псковской губ. (кон. XVII — нач. XVIII в.), из неизв. храма (нач. XVIII в., оба — в ПИАМ), из московской ц. в честь иконы Божией Матери «Живоносный Источник» (1701, перенесен в ц. вмч. Георгия Победоносца на Красной Горке на ул. Моховой, ныне — ГММК), из ц. Успения Пресв. Богородицы в Кожевниках (20-е гг. XVIII в., мастер Ф. Никифоров; позднее находился в московской ц. Успения Пресв. Богородицы на Рогожском кладбище). Заключавшие в себе мощи 3 апостолов и евангелистов московские кресты 1-й пол. XVIII в. могли повторять форму ватопедского «креста царя Константина» (четвероконечные, с равновеликими ветвями): крест благословенный 1-й трети XVIII в. (мастер-монограммист), напрестольный крест мастера Никифорова из Успенской ц. в Кожевниках, напрестольный крест работы мастера И. Егорова для ц. Воскресения словущего за Таганскими воротами (1748) и благословенный крест работы того же мастера (1750). Мощи М. и ап. Луки были помещены в напрестольный крест из Вознесенского монастыря в Московском Кремле (1709, мастер-монограммист ЕСБ, все — ГММК).

Мощи М. находились в предметах личной святости петровского времени: в серебряном золоченом кресте-мощевике (1720, мастер Г. Ф. Копылов), в складне-мощевике (1720, мастер Алексей Авдеев Жданов), вмещавшем некогда 62 частицы вселенских и русских святых, в ковчеге для мощей с образом Иерусалимской Божией Матери на лицевой стороне (1-я четв. XVIII в.), в ковчеге-мощевике (2-я четв. XVIII в., ныне в ГММК, мощи не сохр.), служившем в 1617 г. как «моление келейное» матери царя Михаила Феодоровича, старицы Марфы Иоанновны.

В наст. время частицы мощей М. находятся в Троицком соборе Александро-Невской лавры в С.-Петербурге (в числе святынь, вмонтированных в крышку от раки блгв. кн. Александра Невского, изготовленной по приказу Екатерины II), в *Давидовой в честь Вознесения Господня мужской пустыни* в Московской обл. (ковчег с частицами мощей апостолов Марка, Луки и М.), в *Иоанна Богослова апостола мужском монастыре* в Рязанской обл. (мощевик, в к-ром хранятся частицы мощей более 120 угодников Божиих, в т. ч. апостолов Петра, Андрея Первозванного, М. и Луки), в Свято-Троицком соборе г. Саратова (мощевик с частицами мощей многих святых) и др.

Лит.: *Успенский А. И.* Церковно-археол. хранилище при Моск. дворце в XVII в. // ЧОИДР. 1902. Кн. 3. Отд. 1. С. 57–58; Христ. реликвии в Моск. Кремле: Кат. выст. / Ред.-сост.: А. М. Лидов. М., 2000. Кат. 12. С. 59–63; Сохраненные святыни Соловецкого мон-ря: Кат. выст. М., 2001. Кат. 42. С. 156–157; *Костина И. Д.* Произведения московских серебряников 1-й пол. XVIII в.: Кат. М., 2003. Кат. 63, 75, 127, 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. 568; *Родникова И. С.* Напрестольные серебряные кресты из собр. Псковского музея // Ставрографический сб. М., 2003. Вып. 2. С. 231–233, 241; *Стерлигова И. А.* Священные вложения в новгородских напрестольных крестах XVI–XVII вв. // Там же. С. 118; Реликвии в Византии и Др. Руси: Письменные источники / Ред.-сост.: А. М. Лидов. М., 2006; *Чеснокова Н. П.* Реликвии христ. Востока в России в сер. XVII в.: (По мат-лам Посольского приказа) // ВЦИ. 2007. Вып. 2(6). С. 91–128; *она же.* Христ. Восток и Россия: Полит. и культурное взаимодействие в сер. XVII в.: По док-там РГАДА. М., 2011; Декоративно-прикладное искусство Вел. Новгорода: Худож. металл XVI–XVII вв. / Ред.-сост.: И. А. Стерлигова. М., 2008. Кат. 2, 239. С. 256–258, 485–487.

М. А. М., О. В. Л.

Гимнография. В иерусалимском Лекционарии V–VIII вв., сохранившемся в груз. переводе, память М. отмечается в день 4 евангелистов — 12 июня, назначаются прокимен Пс 95. 2, Апостол Рим 10. 12–20, аллилуиарий Пс 67. 12, Евангелие Мф 9. 35 — 10. 15 (*Tarchnischvili.* Grand Lectionnaire. T. 2. P. 15); также память М. отмечается 24 авг. вместе с апостолами Филиппом, Фомой и Варфоломеем, назначаются прокимен Пс 18. 5, Апостол Деян 1. 12–14, аллилуиарий Пс 46. 2, Евангелие Мф 9. 35 — 10. 15 (Ibid. P. 30).

В *Типиконе Великой церкви,* отражающем особенности кафедрального богослужения К-поля IX–XI вв., память М. отмечается 16 нояб.; на литургии назначаются тропарь 3-го гласа Ἀπόστολε ἅγιε· (Апⷭ҇ле ст҃ый:), прокимен Пс 18. 5, Апостол Еф 4. 7–13 или 1 Кор 4. 9–16, аллилуиарий Пс 88. 6, Евангелие Мф 9. 9–13, причастен Пс 32. 1 (*Mateos.* Typicon. T. 1. P. 104–106); также М. празднуется в день памяти 12 апостолов — 30 июня (Ibid. P. 326).

В *Студийско-Алексиевском Типиконе* 1034 г., содержащем древнейшую сохранившуюся редакцию студийского Синаксаря, память М. отмечается 16 нояб.; богослужебное последование М. включает отпустительный тропарь 3-го гласа Апⷭ҇ле ст҃ый:, кондак 4-го гласа Мытарьское и҆го ѿвьрьгъ: с икосом, канон 4-го гласа, цикл стихир-подобнов и 2 самогласна, седален; на литургии указания те же, что и в Типиконе Великой ц. (*Пентковский.* Типикон. С. 296). Такой же состав богослужебного последования М. зафиксирован в рукописных слав. Минеях студийской традиции (напр., ГИМ. Син. № 161, XII в.— см.: *Горский, Невоструев.* Описание. Отд. 3. Ч. 2. С. 30; также см.: *Ягич.* Служебные минеи. С. 382–389) и в *Евергетидском Типиконе* 2-й пол. XI в. (*Дмитриевский.* Описание. Т. 1. С. 316–317; ср. *Георгия Мтацминдели Типикон* сер. XI в.— *Кекелидзе.* Литургические груз. памятники. С. 241). В *Мессинском Типиконе* 1131 г. служба в честь М. 16 нояб. имеет особенности: назначается иной отпустительный тропарь 4-го гласа Τὸ τελώνιον κατέλιπες· (Мытницу оставив...), на вечерне указан дополнительный цикл стихир-самогласнов, на утрене — 3 антифона М. (*Arranz.* Typicon. P. 57–58).

Апостолы Матфей и Иоанн Богослов. Миниатюра из Евангелия Раввулы. 586 г. (Laurent. Plut. 1. 56. Fol. 9v)

В древнейших сохранившихся редакциях *Иерусалимского устава* — напр., Sinait. gr. 1096, XII–XIII вв. (*Дмитриевский.* Описание. Т. 3. С. 33), память М. отмечается 16 нояб. В Типиконе серб. архиеп. Никодима 1319 г. устав службы 16 нояб. и набор богослужебных текстов М. существенно не отличаются от известных по Типиконам студийской традиции (см.: *Миркович.* Типикон. Л. 60а). То же самое можно сказать и в отношении указаний для 16 нояб. из первопечатного греч. Типикона 1545 г.

В первопечатном московском Типиконе 1610 г. 16 нояб. отмечено знаком ⊕ (см. ст. *Знаки праздников месяцеслова*); отпустительный тропарь М. отличается от помещенного в греч. первопечатном Типиконе — 3-го гласа Оу҆се́рднѡ ѿ мы́тницы къ зва́вшемꙋ вл҃цѣ хр҃тꙋ:, в остальном

указания соответствуют первопечатному греч. изданию. В пореформенном издании Типикона 1682 г. статус службы М. был повышен до славословной, и 16 нояб. стало отмечаться знаком ☩ (см. ст. *Знаки праздников месяцеслова*).

В XVIII в. в рус. богослужебных книгах статус службы М. повысился до полиелейного, и богослужебное последование М. было дополнено необходимыми элементами (напр., см.: Минея. Ноябрь. М., 1741. Л. 161 об.– 169; Типикон. М., 1782. Л. 122 об.).

Последование М., содержащееся в современных рус. и греч. богослужебных книгах, включает: отпустительный тропарь 3-го гласа Ἀπόστολε ἅγιε· (Апо́сто҃ле ст҃ы́й:); иной отпустительный тропарь 3-го гласа Во́сре́дну ѿ мы́тницы къ зва́вше мѧ҆ вл҃це҆ хр҃тѣ̀: (Минея (МП). Ноябрь. Ч. 2. С. 16); кондак 4-го гласа Τοῦ τελωνείου τὸν ζυγὸν ἀπορίψας· (Мыта́рства и҃го ѿве́ргъ:) с икосом; канон авторства *Феофана Начертанного* без акростиха 4-го гласа, ирмос: Ἀνοίξω τὸ στόμα μοῦ· (Ѿве́рзу́ ҆ста̀ мо҆и́:), нач.: Πλουσίως μετάδος, μοι (Богатно подаждь ми); 2 цикла стихир-подобнов (в рус. Минее — 3); 3 самогласные стихиры (в рус. Минее помещен дополнительный самогласен по полиелею); седальны; светильны.

По рукописям известны песнопения М., не вошедшие в совр. богослужебные книги: иной отпустительный тропарь 4-го гласа Τὸ τελώνιον κατέλιπες· (Мытницу оставив...) (*Arranz*. Typicon. P. 58), иной кондак 4-го гласа Ἐκ τελώνου γέγονας μαθητὴς θεῖος· (Из мытаря сделался учеником божественным...) с икосами, кондак 2-го гласа Τόν ἐκ τελώνου ἀπόστολον κηρυχθέντα· (Из мытаря апостола проповедающего...) с икосами и дополнительные икосы кондака М. из печатных богослужебных книг (*Амфилохий*. Кондакарий. С. 74–75, 169, 212, 242, 71–72 (доп. паг.); *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*, *μητρ.* Ταμεῖον Ἐκκλησιαστικῆς ποιήσεως // Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος. 1939. Τ. 38. Σ. 408–409); канон, предположительно составленный *Германом I*, патриархом К-польским, плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, ирмос: Τὸν Ἰσραὴλ ἐκ δουλείας· (И҃сра́илѧ ѿ рабо́ты:), нач.: Ὁ τῇ ἀρρήτῳ σοφίᾳ τῆς φιλανθρωπίας σου (Неизреченной премудростью человеколюбия твоего); анонимный канон без акростиха плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, ирмос: Ὑγρὰν διοδεύσας· (Во́дѹ҆ проше́дъ:), нач.: Πρὸς ὕψος ἐνθέων θεωριῶν ἀνελθών, Ματθαῖε (К высоте боговдохновенных учений поднявшись, Матфей...); общий канон М. и мч. Варлааму, предположительно составленный Феофаном Начертанным, без акростиха 4-го гласа, ирмос: Ἄισομαί σοι, Κύριε· (Воспою́ тебѣ̀ гд҃и:), нач.: Τίμιον ἀνέδειξεν ἐξ ἀτίμων (Почтенного явил из недостойных) (Ταμεῖον. Σ. 95–96); дополнительные стихиры, седальны и светильны (см.: *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*, *μητρ.* Ταμεῖον Ἐκκλησιαστικῆς ποιήσεως // Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος. 1939. Τ. 38. Σ. 407–409).

Е. Е. Макаров

Иконография. В иконописных подлинниках описание образа М. встречается под 16 нояб., 9 авг. (в минейных циклах представлена сцена мучения) и под 30 июня — в Соборе 12 апостолов. М.— седой старец с короткими волосами и недлинной, широкой, раздвоенной на конце бородой, одет в синие и зеленые античные хитон и гиматий, в руках держит Евангелие.

В ранний период возрастная характеристика М. варьировалась, что особенно заметно при изучении раннехрист. мозаик в храмах различных регионов Римской империи. Медальоны с апостолами располагались, как правило, на триумфальных арках или на подпружных арках и столбах, повторяя иконографию триумфальных имп. портретов (imago clipeata). М. мог быть изображен седовласым старцем с венцом мученика (напр., в купольной декорации баптистерия Православных, сер. V в.; в мозаиках базилики Сант-Аполлинаре-Нуово в Равенне, до 526), или юным и безбородым (напр., в Оратории Архиепископской капеллы в Равенне, между 494 и 519), или средовеком с темными волосами и небольшой бородой (напр., на фрагменте-медальоне из ц. Панагии Канакарии, сер. VI в., ныне в Византийском музее культурного фонда архиеп. Макария III). Использование разных изводов при изображении М. в пределах одного ансамбля встречается в мозаиках ц. Сан-Витале в Равенне (546–547): в медальоне на арке апостол изображен мужем преклонных лет, с короткой шеей и широким лицом, с недлинными седыми волосами и бородой; на стене пресбитерия он же представлен как старец с белыми волнистыми длинными волосами и бородой, пишущим Евангелие и внимающим ангелу, который является его символом. Схожий образ М. в виде мужа преклонных лет, полного сил, с короткими седыми волосами и бородой, встречается в мозаике апсиды в базилике мон-ря вмц. Екатерины на Синае (565–566), в таблице канонов к Евангелию Раввулы (Laurent. Plut. I. 56. Fol. 9v, 586 г.), на листе с таблицей канонов из к-польской рукописи Четвероевангелия (Lond. Brit. Lib. Add. 5111. Fol. 10 r, VI в.). На шитой пелене с образом Богоматери с Младенцем на престоле и ангелами в центре и с апостольскими портретами в медальонах на полях (VI в., Художественный музей, Кливленд) М.— рыжеволосый и молодой. Традиция изображения апостольского чина, известная по раннехрист. мозаикам, была продолжена в визант. памятниках Македонской династии: реликварий слоновой кости с Деисусом на крышке и апостольским чином на торцевых сторонах (2-я пол. X в., Метрополитен-музей), где евангелисты изображены вместе, М.— средовек, с короткими волосами и недлинной окладистой бородой, он обращен лицом к евангелисту Луке.

Ап. Матфей. Мозаика ц. Сан-Витале в Равенне. 546–547 гг.

Образ М.-средовека с темными волосами и коренастой фигурой встречается в рукописях, которые, вероятнее всего, копировали образцы доиконоборческого времени; в них были использованы также и другие детали античной иконографии философов и риторов: ландшафт загородной виллы, вещи, связанные с письменной культурой, белые рим. одежды, как на миниатюре с образом М. из Евангелия на пергамене (Ath. Stavronik. 43. Fol. 10v, 50–60-е гг. X в.). В зрелом и позднем средневековье подобные миниатюры служили образцами для художников за пределами византийского мира. С миниатюр, подобных Евангелию из афонского мон-ря Ставроникита, были сделаны копии для рукописи Довольского Четвероевангелия из Печской Патриархии (НБС, XV в.). Античные архитектурные мотивы привлекали и художников позднепалеологовского периода, к-рые помещали евангелиста в колонные портики, как, напр., на миниатюре Четвероевангелия 1304/05 г. (Lond. Brit. Lib. Add. 22506. Fol. 5v).

Дольше всего античный образ М. (возраст не определен) продолжали использовать в миниатюрах, подражавших произведениям имп. скрипториев К-поля. Наиболее показательны каролингские рукописи: Евангелие Харли, написанное в Ахене (Lond. Brit. Lib. Harley MS 2788.

Fol. 13v, кон. VIII в.), Евангелие из аббатства Сен-Мартен в Туре (Lond. Brit. Lib. Add. 11848. Fol. 17v, 20–30-е гг. IX в.), Фрайзингское Евангелие (Baltim. 4. Fol. 33v, 875–899 гг.) — на полностраничной миниатюре М., молодой темноволосый, сидит на престоле, указывая на книгу, позади или вокруг него высокое здание дворца или церкви, выше — ангел разворачивает свиток, иногда М. оглядывается на него. Такой же облик имеет М. на миниатюре с Господом во славе, евангелистами и их символами в Библии Карла Лысого (Paris. lat. 1. Fol. 329v, между 845 и 851 гг.). Детали архитектуры, а также ландшафта, напр. пальмы в Четвероевангелии из аббатства Сен-Мартен в Туре или портик с колоннами, как на миниатюре из Евангелия архиеп. Эббона Реймсского (Epernay. Bibl. municip. 1; 20–30-е гг. IX в), указывают на античные мотивы из иконографий философов и мыслителей. Нечто среднее между византийской и европейской традициями представляет собой декорация «Коронационного Евангелия» из Реймса (Lond. Brit. Lib. Cotton. Tiberius A II. Fol. 24 v, 4-я четв. IX — 4-я четв. X в.). У М. седая борода, но темные волосы, он сидит (перед ним кодекс) и беседует с ангелом, выглядывающим из-за занавеса. М. с книгой сидит в окружении крепостных стен с башнями, в облаках, как посреди Небесного Града,— на миниатюре из Евангелиара т. н. св. Ора (de sainte Aure) (Paris. ms. 1171); М. сед, с короткими волосами и бородой. Вероятно, одним из последних памятников эпохи зрелого средневековья, в котором можно встретить разночтения в изводах иконографии М., является мозаичная декорация собора Сан-Марко в Венеции (XII в.), что можно объяснить использованием разных образцов мастерами, призванными покрыть росписями огромные поверхности. В зап. куполе, в сцене Сошествия Св. Духа на апостолов, М. изображен средовеком с русыми недлинными волосами и бородой, в то время как в остальных случаях — в центральном куполе, где «Вознесение», в композиции на парусах и в мозаике на своде в западном рукаве в сценах крещения царя и мученической смерти — он старец с длинными волосами или муж преклонных лет с короткими седыми бородой и волосами.

К античным прообразам, вероятно к статуям императоров и философов, восходит извод стоящего М. с кодексом в руках — на миниатюрах из Евангелий Иверского монастыря (Ath. Iver. 247(m). Fol. 10v, рубеж IX и X вв.), монастыря вмц. Екатерины на Синае (Sinait. gr. 204. Fol. 8, кон. X — нач. XI в.), к-польского письма из Музея Гетти (Getty Museum. Ms. Ludwig II 4, 1133 г.). Этот же образ встречается в монументальной декорации храмов, напр. в мозаиках Осиос Лукас (30-е гг. XI в.), где М. в розовом хитоне и бело-сером гиматии стоит среди др. апостолов (сев. арка нартекса). В Синаксаре Захарии Валашкертского (Tbilisi. A 648. Л. 14 об., 1-я четв. XI в.) фигура М.— небольшая по размеру, правая рука отведена в сторону и спрятана в глубокой складке, как у античных изображений ораторов. К этим же антикизирующим образцам восходит и миниатюра из Симоновского Евангелия (РГБ. Рум. 105. Л. 25 об., 1270 г.), где апостол стоит в $^3/_4$-ном повороте; позднее подобная поза у апостола встречается на фресках — в минейных циклах (в нартексах кафоликонов монастыря Дечаны, 1335–1350; монастыря Козия, ок. 1386–1390), в росписях боковых апсид-певниц, напр. в ц.-триконхе во имя ап. Андрея на р. Треска (1388–1389, мастер митр. Иоанн II Зограф).

Ап. Матфей. Мозаика кафоликона мон-ря Осиос Лукас, Греция. 30–40-е гг. XI в.

Ап. Матфей. Миниатюра из Симоновского Евангелия. 1270 г. (РГБ. Рум. 105. Л. 25 об.)

Античные образцы и мотивы, восходящие к образам размышляющих или пишущих философов, долго использовались в визант. иллюминации. Пишущего М. окружают разнообразные канцелярские предметы на миниатюре ноябрьского Минология (Sinait. gr. 500. Fol. 302r, XI в.); апостол выдвигает дополнительный свиток из стоящего перед ним шкафчика (Ath. Dionys. 12. Fol. 7v, vol. 1, XIII в.), очиняет перо (Ath. Laur. A 113. Fol. 38v, нач. XIV в.; Ath. Dionys. 33. Fol. 22v, 2-я пол. XIV в.), окунает перо в чернильницу (Ath. Pantel. 2. Fol. 55v, XII в.; Ath. Dionys. 38. Fol. 21v, 2-я четв. XII в.), размышляет над лежащим на коленях кодексом (Ath. Dionys. 80. Fol. 27v, ок. 1321 г.), придерживает страницу кодекса, лежащего перед ним на пюпитре (Aht. Cutl. 60. Fol. 56v, XI в.). Он резко склоняется над столом, или тянется к странице (Четвероевангелие Иоанна II Комнина — Vat. Urbin. gr. 2. Fol. 21r, 1122 г.; Четвероевангелие — Lond. Brit. Lib. Burney 19. Fol. 1v, 2-я пол. X–XII вв.); задумывается и касается рукой щеки или губ (Ath. Dionys. 38. Fol. 21v; Lond. Brit. Lib. Add. 21260, XIII в.). Изредка он сидит в таком же кресле, как у ап. Иоанна Богослова (Ath. Dionys. 588. Fol. 14v, нач. XI в.; ярославское Спасское Евангелие — ЯИАМЗ. № 15690. Л. 37 об., 1-я пол. XIII в.); вместе с ап. Иоанном Богословом занят написанием текста (Ath. Protat. 11. Fol. 1v, XII в.). Портрет святого как писателя может восходить к изводу учительствующего Христа; так, М. сидит на престоле, указывая перстом на строки в книге, лежащей у него на коленях (Ath. Dionys. 23. Fol. 6r, XIII в.). Портрет М. в медальоне среди медальонов с образами Христа и святых — в к-польском Четвероевангелии (Paris. gr. 74. Fol. 1, XI в.), в Евангелии болг. царя Иоанна Александра (Lond. Brit. Lib. Add. 39627. Fol. 6r, 1355–1356 гг.).

Кроме того, М. может быть изображен в разных изводах наряду с др. апостолами или святыми вокруг Христа. В составе апостольского чина с древних времен М. представлен на мощехранительницах и др. видах церковной утвари из драгоценных и редких материалов, напр. слоновой кости: на «Апостольской пиксиде» к-польской работы (кон. X — нач. XI в., Художественный музей, Кливленд), на ларце-мощехранительнице (2-я пол. X в., Метрополитен-музей), ларце с розеттами и образами Христа, Деисуса и апостолов (2-я четв. X в., Дамбартон-Окс, Вашингтон). Вокруг Христа могут разме-

щаться образы из Деисуса, в т. ч. 4 евангелистов, как в Евангелии из афонской Великой Лавры (Ath. Laur. A 92. Fol. 1v, X в.), 4 евангелистов, стоящих перед Христом — на миниатюре Ванского Евангелия (Tbilisi. A 1335. Л. 8 об., кон. XII в.).

Ап. Матфей. Икона. 1295 г. (Галерея икон, Охрид)

Подобная композиция могла быть составлена из 4 отдельных миниатюр с образами евангелистов, спешащих к Христу, либо это могла быть 4-частная миниатюра с образами апостолов и полностраничная миниатюра с изображением Христа (Vat. gr. 756. Fol. 11v, 70–80-е гг. XI в.; Sinait. gr. 152 a. Fol. 16v, 1346 г.). К этому варианту восходит монументальная икона с образом шагающего М. (кон. XIII в., Иконная галерея, Охрид). Византийский извод был использован в мастерских, работавших для королевств крестоносцев (рукопись из мастерской в Иерусалиме — Vat. lat. 5974. Fol. 3v, ок. 60-х гг. XII в.); с Христом, стоящим перед М. (Bodl. 12. Fol. 28r). Этот вариант иконографии использовали для предметов личного благочестия как, напр., в золотом кресте с перегородчатыми эмалями визант. работы из ризницы собора в Мартвили — образ Богоматери с Младенцем окружен медальонами с апостолами, в т. ч. с М. (X в., Музей искусств, Тбилиси). В паре с др. евангелистами, напр. с ап. Лукой, М. написан на иконе XIII в. из мон-ря вмц. Екатерины на Синае. С верховными апостолами и евангелистами — на 2-рядной миниатюре к-польской работы из Евангелия Ватопедского мон-ря (Baltim. 530C, 4-я четв. XI в.). М. седой, с бородой средней длины, на нем голубой хитон и зеленоватого цвета гиматий. К подобному же типу многофигурного портрета восходят и мозаики апсиды собора в Чефалу (1148) с образами апостолов, в т. ч. с М. В апостольском чине образ М. входит в иконостасы (поясные образы) афонских храмов — напр., в Хиландарский чин (XIV в.). Позднее сформировалась композиция Собор апостолов, в которой также обязательно присутствует фигура М., напр., на иконах к-польской (1-я пол. XIV в., ГМИИ им. Пушкина) и новгородской работы (1432, НГОМЗ).

В сцене «Отослание апостолов на проповедь» М. атрибутируется по кодексу в руках, седым волосам и бороде, сине-зеленому цвету одежд (Евангелие — Ath. Dionys. 587m. Fol. 32v, 3-я четв. XI в.). В композиции «Страшный Суд» он представлен среди восседающих по сторонам Христа апостолов (в сине-зеленых одеждах — на фреске ц. вмч. Георгия в Ст. Ладоге, 80–90-е гг. XII в.; по правую руку

Ап. Матфей. Фрагмент композиции «Страшный Суд». Роспись Димитриевского собора во Владимире. 1194–1197 гг.

от ап. Павла, правой рукой указывает на строки Евангелия — на фресках Димитриевского собора во Владимире, 1194–1197, и на фреске зап. рукава Успенского собора во Владимире, 1408, мастера Андрей Рублёв и Даниил Чёрный).

Изредка М. изображают с ап. Филиппом (Ath. Cutl. 61. Fol. 50v, XIII в.; Ath. Laur. A 7. Fol. 13v, XI в.), чаще с персонификацией своего символа (ангелом) или Премудростью. В их взаимном расположении могут быть разные варианты, когда пишущий апостол прислушивается к ангелу — в Мстиславовом Евангелии (ГИМ. Син. 1203. Л. 27об., 1117 г.), в заставке к серб. Евангелию (Ath. Chil. 13m. Fol. 9r, 1354–1375 гг.), на фреске Успенской ц. на Волотовом поле близ Вел. Новгорода (1363, не сохр.), на миниатюрах в Радославовом Евангелии (РНБ. F.I.591. Fol. 3v, нач. XV в.) и Рогожском Евангелии (РГБ. Ф. 247. Н 138. Л. 11 об., 1-я треть XV в.). Как правило, ангел смотрит вниз из небесного сегмента, а может появляться из-за стены, в то время как евангелист сидит в саду (Ath. Iver. 548. Fol. 17v, ок. 1433 г.). Премудрость

Ап. Матфей. Миниатюра из Евангелия Куманицкого мон-ря. Сер. XIV в. (Архив САНУ. 69. Fol. 12v)

имеет вид прекрасной девы в античных одеждах (Четвероевангелие из Куманицкого мон-ря, Сербия — Архив САНУ. 69. Fol. 12v, сер. XIV в.).

В средневизантийское время возобладал и стал общеупотребительным образ М.-старца. Его унаследовали лицевые подлинники Др. Руси и правосл. Востока поствизант. времени (Ерминия ДФ. Ч. 3. VII). Образ пишущего М. наряду с образами других евангелистов стал частью декоративного оформления главных пространственных зон в церкви — купола (в парусах) или на опорных столбах, алтарного пространства, напр. декоративное оформление царских врат, возможно, в иконописном виде или в технике «огневого золочения» («золотой наводки»), как, напр., на царских вратах в новгородском Софийском соборе (1330–1350, ГРМ).

В книжной иллюминации фигура М., пишущего Евангелие, как правило, занимает полностраничное изображение рядом с началом евангельского текста. Миниатюра может размещаться на одной странице с текстом, в орнаментальной рамке перед ним, заменяя собой декоративную заставку (к-польская рукопись Псалтири с НЗ из мон-ря Пантократор — Dumb. Oaks. Ms. 3. Fol. 95r, 1084–1101 гг.; Евангелие — Ath. Dionys.

20. Fol. 44r, XI в.; к-польская рукопись Византийского Лекционария — MetM. 2007. 286. Fol. 43v, 1100 г.).

В позднем средневековье традиц. изводы М. получали дополнения или изменялись под влиянием др. иконографических изводов, напр., появился образ Христа во славе в окружении символов М. и др. евангелистов (Евангелие с Апостолом — РНБ. Греч. 101/1. Л. 10 об., кон. XIII в.). Под влиянием иконографии пророков сложился извод, представляющий стоящего М.: он пишет на свитке, свисающем с небес (миниатюра работы серб. мастера в новгородской рукописи Евангелия-апракос — ГИМ. Муз. 3651, посл. треть XIV в.). В позе апостола заметно легкое спиралевидное движение, его образ напоминает вдохновенные фигуры пророков, осененных благодатью Божией. С другими евангелистами в качестве обрамления сцены «Сошествие во ад» образ пишущего М. представлен на миниатюре из Евангелия (Ath. Dionys. 13. Fol. 1v, XIV в.). Все 4 евангелиста, включая М.,— на 4-частной миниатюре Евангелия из московского Чудова мон-ря (ГИМ. Чуд. 2, XV в.). Позднее сочетание подобных композиций использовалось для украшения оклада Евангелия и составлялось из металлических пластин с рельефами.

Ап. Матфей. Миниатюра из Евангелия с Деяниями св. апостолов. Кон. XIII в. (РНБ. Греч. 101/1. Л. 10 об.)

Вместе с образом плачущей о детях Рахили М. изображен на миниатюре из Минология студийского письма (Ath. Esph. 14. Fol. 411v, XI в.; по мнению С. Пелеканидиса, ссылающегося на прп. Иоанна Дамаскина, плач Рахили из пророчества Иеремии в сопоставлении с образом М. должен был напоминать о судьбах избранного народа Божия (Treasures. 1975. Vol. 2. P. 380)), в орнаментальной заставке со сценой Рождества Христова в Евангелии мон-ря Ватопед (Ath. Vatop. 975. Fol. 8v, кон. XI в.), в малоформатном Евангелии из патмосского мон-ря ап. Иоанна Богослова (Patmos. 274. Fol. 5v, 2-я четв. XII в.).

Призвание М. Христом на проповедь проиллюстрировано на миниатюрах из рукописи Слов (Гомилий) Григория Назианзина (Paris. gr. 510. Fol. 87v, 880–886 гг.). Сюжет включает 2 сцены: М. за столом в эдикуле пересчитывает деньги, он обращается к Христу; с кодексом на руках идет вслед за Христом. В той же рукописи в цикле с апостольской миссией (Fol. 426v) показано, как он крестит в крещальне-квадрифолии. В Ерминии мон. Дионисия Фурноаграфиота обращение М. к Христу рекомендовано иллюстрировать 2 сценами: призывом М. с «мытницы» и трапезою, к-рые включали множество фигур и ремесленные атрибуты мытаря (сундуки, бумаги, чернильницы, весы) (Ерминия ДФ. Ч. 3. Разд. 1 (Как изображаются Господские праздники...). § 29–30).

Мученичество М. (под 9 авг.) известно в минейных циклах и апостольских деяниях. На своде в Сан-Марко показана смерть М. у алтаря во время литургии — воин пронзает его мечом со спины. Этот же извод был использован в миниатюре, украшающей инициал в Штутгартском пассионале (Stuttg. bibl. 56. Fol. 101v, 20–30-е гг. XII в.). Смерть апостола изображалась в минейных циклах: на миниатюрах из рукописей (Минологий с праздниками деспота Димитрия Палеолога — Bodl. gr. theol. f. 1. Fol. 17r, 1322–1340 гг.); на иконах (Синайский гексаптих, XII в., мон-рь вмц. Екатерины на Синае). В нартексе ц. Николая «тис Феологинас» в Кастории помимо годового минология (росписи 1663 г.) есть сцены с назидательным содержанием, располагающиеся над фигурами стоящих святых, в т. ч. сцена мученичества М. Как минейное изображение редко встречается сцена с погребением М., напр., в Минологии имп. Василия II (Vat. gr. 1613. P. 186, 1-я четв. XI в.). Усопший сед, с короткой бородой, на нем синий хитон с черным клавом на правом плече и охристый гиматий.

В храмовой декорации даже при отсутствии купольной конструкции, как в кафоликоне Протата, расположение фигуры М. соответствует системе росписей на парусах: он изображен на юж. предалтарном столбе, рядом со сценой «Тайная вечеря» (Причащение апостолов), напротив ап. Луки (фрески рубежа XIII и XIV вв., мастер Мануил Панселин, см. в ст. *Карея*). На фасаде трапезы Великой Лавры образы евангелистов попарно окружают изображения апостолов Петра и Павла (2-я четв. XVI в., мастер Ф. Стрелицас Вафас); в чине апостолов на юж. стене кладбищенского храма в честь св. Апостолов мон-ря Ватопед (1683). Дважды М. может изображаться на парусах и в чине апостолов — в росписях парекклисиона Панагии Парамифии в Ватопеде (1677/78), парекклисиона в честь Рождества св. Иоанна Предтечи в Хиландаре (1683/84). Фигура М. включается в декорацию погребальных комплексов, напр. на сводах гробниц К-польских патриархов Анфима II (ок. 1628), Дионисия IV (1696) в Великой Лавре. В минейных циклах в росписях фигура М. есть в сев.-вост. ячейке трапезной Великой Лавры (2-я четв. XVI в., мастер Стрелицас Вафас).

Образ пишущего М. с разными канцелярскими принадлежностями на фоне архитектуры из арсенала книжной иллюминации был заимствован иконописцами, напр. для створок царских врат как в визант. темплоне, так и в рус. высоком иконостасе. В монументальной живописи Др. Руси этот же образ наряду с др. евангелистами был усвоен для декорации паруса. В рус. рукописях XV–XVI вв. наследуются основные изводы облика М., прежде всего пишущего на архитектурном фоне. Могут отличаться архитектурные детали, формы предметов, положение М. в процессе работы: пишет ли он на листе, лежащем на его колене, как на миниатюре работы художника из круга Андрея Рублёва (Евангелие Хитрово — РНБ. Ф. 304. Троиц. III. 3 / М 8657. Л. 44 об., ок. 1405 г.) и на др. миниатюрах схожего извода (Евангелие из ризницы Троице-Сергиева мон-ря – РНБ. Ф. 304. Троиц. III. 5/ М 8655. Л. 4, нач. XV в.: Шереметьевское Евангелие – ГИМ. Муз. 364. Л. 44 об., 2-я четв. XV в.), или в небольшой рукописи, к-рую он держит на весу (Морозовское Евангелие – Оружейная палата. № 11056. Л. 53 об., нач. XV в.), или разворачивает кодекс на коленях (Евангелие — ГИМ 20737. Муз. 352. Л. 59 об., 1534 г.). В поздних рукописях его образ помещается в архитектур-

Ап. Матфей. Миниатюра из Евангелия Хитрово. Ок. 1405 г. (РГБ. Ф. 304. Троиц. III. 3/М 8657. Л. 44 об.)

Ап. Матфей. Икона. XVII в. (ГММК)

ную рамку, напр., в Евангелии с иллюстрациями мастера Феодосия, сына Дионисия (РНБ. Погод. 133. Л. 10 об., 1507 г.), в Евангелии Исаака Бирева (РНБ. Ф. 304. III. 15 [8659]. Л. 12 об., 1531 г.). Не только на миниатюрах, но и в памятниках иконописи встречается изображение М. с персонификацией Премудрости, как это представлено в Рогожском Евангелии (РГБ. Ф. 247. Рогож. № 138. Л. 11 об., 1-я треть XV в.), на фрагменте царских врат (XV в., ГРМ). В нек-рых случаях в значении Премудрости, вдохновляющей евангелиста, выступает ангел (символ М.), что сближает иконографию М. с изводом ап. Иоанна Богослова «в молчании» (миниатюра московского художника из Евангелия Луки Киприота – Baltim. 535. Fol. 67v, 1596–1600 гг.). На иконографию евангелистов, в т. ч. М., повлияли изображения пророков. Мастера копируют рукописи XIV в., повторяя на новом этапе процессы, известные в византийском позднепалеологовском искусстве: в миниатюре из Евангелия 1551 г. из Соловецкого мон-ря (БАН. Солов. I. Л. 10 об.) М. стоит на золотом фоне, его фигуре придано винтообразное движение, свиток подвешен к верхнему краю, как к небесам, переливающийся серо-охристый колорит одеяний отражает отблеск небесной благодати. В Лицевом летописном своде традиционный образ пишущего М. дополнен богатой архитектурной декорацией и фигурой правителя, поскольку в тексте упоминается о написании Евангелия «в 3-е лето царства Гаиева» (БАН. 17.17. 9. Л. 914, 70-е гг. XVI в.).

В творчестве художников Зап. Европы наиболее известен цикл полотен, посвященный М., работы Караваджо для римской ц. Сан-Луиджи-деи-Франгези (1600–1602). В апостольском чине образ М. встречается в иконостасах Др. Руси эпохи позднего средневековья, напр. из Вознесенского монастыря (ок. 1679 г., ГММК). Композиция с мученической кончиной М., как и его портрет в чине 12 или 70 апостолов, входит в извод апостольских проповедей — икона 2-й пол. XVII в. (Велико-Устюжский музей-заповедник), икона «Распятие, с апостольскими страстями» из московского Успенского собора (1696, мастер Ф. Рожнов, ГММК). В синодальный период одним из совершенных воплощений образа М., предназначенного для церковного убранства, стала композиция кисти В. Л. Боровиковского для царских врат Казанского собора в С.-Петербурге. Изображение М. с ангелом вписано в круг, ангельский отрок поддерживает книгу и указывает евангелисту-старцу на текст (1804–1810, ГРМ; повторение — 10-е гг. XIX в. в ГТГ). Как личный покровитель — на иконе со свт. Николаем Чудотворцем и с прп. Ксенией Миласской (XVII в., ВГИАХМЗ), с ангелом-хранителем и мц. Александрой (1903, Троицкая ц. на Пятницком кладбище в Москве).

Лит.: *Martin H.* Saint Matthieu. P., 1926; RBK. Bd. 2. Sp. 452–508; *Demus O.* The Mosaics of Norman Sicily. L., 1950. Tf. 4a, 15; *Belting H.* Das illuminirte Buch in der spätbyzantinische Gesellschaft. Hdlb., 1970. Abb. 16; *Мијовић.* Менолог. С. 48, 176, 193, 194, 200, 201, 203, 235, 281, 284, 326, 348, 352, 366, 380. fig. 10, 41, 63. pl. 112, 202; Treasures of the Mount Athos: Illuminated Manuscripts / Written by S. M. Pelekanides, P. S. Christou, Ch. Tsioumis, S. N. Kadas. Athens, 1975. 4 vol.; *Лазарев.* История визант. живописи. 1986. Ил. 252, 256–257, 300; *Красилин М. М.* Памятники искусства XVII – начала XX вв. в немузейных собраниях Москвы. Троицкая церковь на Пятницком кладбище. Каталог-2 // Художественное наследие: хранение, исследование, реставрация: Сб. статей. [Вып.] 13. М.: Искусство, 1990. Кат. № 32. С. 144. Ил. 13; *Евсеева.* Афонская книга. С. 92, 173, 191, 252, 322; BiblSS. Vol. 9. Col. 110–145; *Ševchenko N. P.* Illustrated Manuscripts of the Metaphrastian Menologion. Chicago, 1990. P. 57, 66; LCI. Bd. 8. Sp. 588–601; *Фартусов.* Руководство к писанию икон. С. 76, 330; *Большаков.* Подлинник иконописный. С. 49, 111.

М. А. Маханько

МАТФЕ́Й († не ранее 1077/78, после 1088 (?), Киево-Печерский мон-рь), прп. (пам. 5 окт., 28 сент.– в Соборе Киево-Печерских преподобных отцов, в Ближних пещерах почивающих, в Неделю 2-ю Великого поста — в Соборе всех Киево-Печерских преподобных отцов и всех святых, в Малой России просиявших), Киево-Печерский, в Ближних пещерах почивающий, Прозорливый. Сведения о М. содержатся в сказании «О первых черноризцах Печерских», которое помещено в ПВЛ под 6682 (1074) г. (нач.: «Стефану же предержащю манастырь и блаженое стадо, еже бе совокупил Феодосий»), и в *Киево-Печерском патерике* (в Арсеньевской редакции рассказ о М. опущен). Летописный вариант рассказа является изначальным: сравнение 2 версий показало, что сказание было извлечено из ПВЛ и внесено в Киево-Печерский патерик без к.-л. существенных изменений (*Бугославский С. А.* К вопросу о характере и объеме лит. деятельности прп. Нестора // ИОРЯС. 1914. Т. 19. Кн. 3. С. 171). Вместе с посланиями свт. *Симона,* еп. Владимиро-Суздальского, и киево-печерского инока *Поликарпа* оно составило основу патерика, к-рый впосл. продолжал пополняться агиографическими и летописными текстами преимущественно печерского происхождения. Есть основания полагать, что краткий рассказ о М. входил в состав не дошедшего до нас древнего Жития прп. Антония Печерского (кон. XI в.). На это указывают слова Поликарпа, который в рассказе «О блаженем Агапите лечци» (нач. 30-х гг. XIII в.), обращаясь к киево-печерскому архим. прп. *Акиндину,* пишет: «Якоже блаженый Нестер в Летописци написа о блаженых отцих: о Демиане, и Еремеи, и Матфеи, и Исакыи, в Житии святаго Антониа вся си вписана суть житиа их, аще и вкратце» (Древнерус. патерики. 1999. С. 42).

Прп. Матфей Прозорливый, со сценами жития. Гравюра монаха Илии. Патерик, или Отечник, Печерский. К., 1661. Л. 168 об. (РГБ)

Повествование о старце М., наделенном даром прозорливости, представляет собой описание 3 его чудесных видений. Первое произошло

во время богослужения в Успенском соборе Киево-Печерского мон-ря (см. *Киево-Печерская лавра*). Старец увидел беса в образе поляка («ляха»), который ходил между монахами и бросал на них цветки; те, к кому цветки приставали, начинали дремать, а затем под каким-нибудь предлогом покидали церковь, уходили в кельи и засыпали; те же, от кого они отпадали, оставались в храме до завершения службы. Данный сюжет не имеет аналогов в христианской агиографии. Схожий мотив испытания духовной чистоты и крепости с помощью цветов содержится в одной из популярных буддийских сутр (Вималакирти нирдеша сутра), первоначально написанной на санскрите в I–II вв. В кит. переводе этой сутры («Веймоцзе со шо цзин») читаем: «И была среди нас Небесная Дева, сыплющая цветы. Она раскидывала их среди святых — и все цветы падали на землю. Когда же она стала бросать их на учеников, то цветы пристали к ним и уже не падали. Небесная Дева сказала тогда: «Земные привязанности, овладевшие вами, еще живут, вот почему цветы к вам пристали. Они не пристают только к тому, у кого привязанности к земле совсем исчезли»» (*Пу Сун-Лин (Ляо Чжай, псевд.)*. Монахи-вол-

Видение прп. Матфеем осла на месте игумена. Миниатюра из Радзивиловской летописи. Кон. XV в. (БАН. 34.5.30. Л. 111)

шебники: Рассказы о людях необычайных / Пер., коммент.: В. М. Алексеев. М., 1957. С. 537).

Второе видение случилось, когда М. отдыхал после заутрени, сидя под монастырским билом. Его взору предстала идущая от ворот толпа во главе с бесом верхом на свинье. На вопрос старца, куда они идут, бес ответил: «За Михалем Тольбековичем». Поначалу М. не придал особого значения увиденному. Только спустя время он обеспокоился судьбой брата и отправил к нему своего келейника, к-рый узнал, что Михаль после заутрени бежал из обители. Третье видение, как и 1-е, произошло во время утренней службы в монастырском соборе. На месте игумена прп. *Никона* старец увидел осла и «разуме, яко не встал есть игумен». Отношение к этому рассказу не было однозначным, он не включен в Кассиановские редакции Киево-Печерского патерика (1460 и 1462). Вероятно, по этой причине повествование о М. отсутствует в Арсеньевской редакции памятника. По всей видимости, составители исходили из того, что рассказ о 3-м видении М. оскорбляет память игум. Никона (ср.: в Феодосьевской редакции: «Стоящю ему на заутренеи, возрев, виде беса, на игумене месте стояща...» (*Абрамович*. С. 97)). Между тем в Житии прп. Феодосия Печерского (кон. XI или нач. XII в.) прп. *Нестор* называет Никона великим и уподобляет его одному из 3 светил (наряду с Антонием и Феодосием), стоявших у истоков Киево-Печерской обители. В историографии также утвердилось мнение, что рассказ, в котором прп. Никон изображен в виде ленивого и упрямого животного, оскорбляет его память (М. Д. *Присёлков*, Д. С. *Лихачёв*, Н. И. Милютенко и др.). Однако образ осла может трактоваться и как символ перехода от жизни земной к жизни вечной (*Фрейденберг О. М.* Въезд в Иерусалим на осле: Из евангельской мифологии // *Она же*. Миф и лит-ра древности. М., 1978. С. 522). Такая интерпретация образа восходит, вероятно, к древнеинд. почитанию осла как божества смерти (*Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы: Реконструкция и ист.-типологич. анализ праязыка и протокультуры. Тб., 1984. Т. 2. С. 563). Видение можно интерпретировать как знамение скорой кончины настоятеля, о к-рой М. (как и положено прозорливцу) был извещен ранее всех в мон-ре.

Время жизни М. в обители следует относить к сер.— кон. XI в. На это указывают слова летописи о том, что «при сем бо старци (М.— *Ю. А.*) Феодосии преставися, и бысть Стефан игумен, и по Стефане Никон, сему и еще сущю старцю» (ПВЛ. СПб., 1996. С. 82). Преставление Феодосия датируется 3 мая 1074 г., игуменство прп. Стефана приходится на 1074–1077/78 гг., прп. Никона — на 1077/78–1088 гг. Встречающаяся в литературе датировка успения М. 1085 г. не находит подтверждения в источниках. Если рассматривать 3-е видение как знамение скорого преставления игум. Никона († 1088), то кончину М. можно отнести ко времени после 1088 г.

Прп. Матфей Прозорливый. Фрагмент иконы «Собор Киево-Печерских святых» 1-я треть XIX в. (КБМЗ)

М. с прозвищем Прозорливый упоминается *Афанасием Кальнофойским* в «Тератургиме» среди святых, мощи которых находятся в Ближних пещерах рядом с мощами прп. Иеремии Прозорливого (К., 1638. Л. 17; 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», где М. прославляется вместе с преподобными *Онисифором* и *Иеремией* во 2-м тропаре 3-й песни канона. Общецерковное почитание установлено указами Синода 1762, 1775 и 1784 гг., по которым разрешалось печатать службы Киево-Печерским преподобным и вносить их имена в общецерковные московские месяцесловы. В 1843 г. был определен день празднования Собору всех Киево-Печерских святых и святых, в Малой России просиявших.

Ист.: ПСРЛ. Т. 1. Стб. 190–191; Т. 2. Стб. 181–182; *Абрамович Д. И.* Киево-Печерский патерик. К., 1991[р]. С. 96–97; Древнерус. патерики: Киево-Печерский патерик. Волоколамский патерик / Изд. подгот.: Л. А. Ольшевская, С. Н. Травников. М., 1999. С. 76–77.

Лит.: *Леонид (Кавелин).* Св. Русь. С. 20; *Димитрий (Самбикин).* Месяцеслов. Окт. С. 43–44; *Лихачев Д. С.* Комментарии // ПВЛ. СПб., 1996. С. 501; Дива печер лаврських. К., 1997 (по указ.); *Артамонов Ю. А.* Проблема реконструкции древнейшего Жития Антония Печерского // Средневек. Русь. М., 2001. Вып. 3. С. 70–72; *он же.* К вопросу о внетекстологических параллелях агиогр. легенд Повести временных лет // Sacrum et Profanum: Сб. науч. тр. Севаст., 2007. Вып. 3. С. 17–20; *Присёлков М. Д.* Очерки по церк.-полит. истории Киевской Руси X–XII вв. СПб., 2003². С. 125–126; *Милютенко Н. И.* Святые князья-мученики Борис и Глеб. СПб., 2006. С. 256; *Филарет (Гумилевский).* РСв. 2008. С. 564–565.

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). Почитание святого с домонг. времени и местонахождение его св. мощей в Ближних (Антониевых) пещерах лавры позволили составителю подлинника уподобить его облик облику прп. Антония: «Сед, брада Антониева, на главе клабук черн, риза преподобническая, испод празелень, правою рукою держит за ризу, левую прижал к сердцу» (кон. XVIII в.; БАН. Строг. № 66. Л. 312 — «правая страна», 28-й). В подлиннике из собрания М. П. Погодина в описании М. под 5 окт. дано следующее описание: «Подобием стар, изчерна сед, брада аки Власиева, в клобуке черном, риза преподобническая, руки прижаты к сердцу» (20-е гг. XIX в.; РНБ. Погод. № 1931. Л. 44 об.). В пособии для иконописцев 1910 г., составленном акад. В. Д. Фартусовым, отмечено, что М.— «глубокий старец русскаго типа, прозорливый, с большой, широкой, седой с черноватостью бородой; лицом худощав; во власянице, короткой мантии и круглом клобуке. В руке можно писать хартию с изречением: «Возлюбленне брате, сиди в келлии, воспоминая Бога присно и молися о гресех своих»» (*Фартусов.* Руководство к писанию икон. С. 38).

Видение прп. Матфеем шествия бесов. Миниатюра из Радзивиловской летописи. Кон. XV в. (БАН. 34.5.30. Л. 110 об.)

Одно из ранних изображений М. представлено в лицевой рукописи кон. XV в., включающей текст ПВЛ, т. н. Радзивиловской летописи (БАН. 34.5.30). На миниатюре на л. 100 об. проиллюстрирован рассказ о 2-м видении старца, узревшего толпу бесов, один из к-рых восседал верхом на свинье. М. (без нимба) изображен в левой части миниатюры на фоне архитектурной колонки, обозначающей его келью. Перед ним на фоне лещадок фигуры 5 бесов, идущих от архитектурной колонки справа в направлении старца, наделенный крыльями бес показан сидящим на свинье. М. представлен в рост, в ¾-ном повороте вправо, голова — фронтально, перстом опущенной правой руки повелительно указывает на землю, левая — поднесена к голове (вероятно, защитительный жест). Монашеские одежды святого составляют охристая ряса, коричневая мантия и такого же цвета схима, голова не покрыта; возраст святого определяется как преклонный благодаря седым, слегка вьющимся волосам, оставляющим открытой большую проплешину надо лбом, и короткой клиновидной бороде, разделенной на 3 «космочки». Вторая миниатюра (л. 111) иллюстрирует 3-е видение старца, узревшего осла на месте игумена. Действие показано в храме во время богослужения (монах и певчие), в центре стоит М. с указующим перстом правой руки, перед ним рядом с группой монахов осел.

Прп. Матфей Прозорливый, со сценами жития. Гравюра Леонтия Тарасевича. Патерик, или Отечник, Печерский. К., 1702. Л. 180 об. (РГБ)

На выполненной мастером мон. Илией в 1656 г. ксилографии из цикла гравюр для 1-го издания Киево-Печерского патерика единоличное изображение М. с 2 житийными сценами на том же листе предваряет текст Жития святого (Патерик, или Отечник, Печерский. К., 1661. Л. 168 об. (те же доски в изд. 1678 и 1701 гг.; *Ровинский.* Народные картинки. Кн. 4. № 1519. С. 763–764). Преподобный изображен в рост, в развороте вправо, правая рука протянута вперед в жесте моления, левая приложена к груди; вверху — небесный сегмент с лучами; на пейзажном фоне с горками и деревом позади М. слева показана пещерная келья святого, за ней виден храм. Внизу в 2 клеймах проиллюстрированы эпизоды видений. В клейме слева — видение шествия бесов: М. сидит у кельи, правой рукой опирается на посох, левая, как на миниатюре в Радзивиловской летописи, поднесена к лицу, мимо в направлении слева направо (от святого) проходят бесы; за холмом видны монастырские строения. Справа — сцена в храме: М. взирает на беса, который стоит посреди церкви и бросает цветы на группу монахов. Во всех случаях М. изображен с нимбом, по сторонам фигуры на центральном изображении надпись: «ПРЕПОДОБНЫЙ прозорливый / МАТФЕЙ». Он одет в рясу, мантию, на голове куколь. На клейме со сценой в храме в состав облачения М. гравер включил епитрахиль, указав т. о. на иерейский сан святого.

Взятая за основу в издании Патерика 1702 г. гравюра мастера мон. Илии была переработана гравером Леонтием Тарасевичем и композиционно, и стилистически в соответствии с требованиями новой эпохи с ее стремлением к «живоподобию» (К., 1702. Л. 180 об.; гравюры с тех же досок — К., 1768. Л. 130 об.). Центральное изображение приобрело характер зарисовки из монастырской жизни: в отдалении на фоне Великой лаврской церкви видны фигурки 2 монахов, слева — поросший кустарником и деревцами холм, в котором за закрытой дверью находится вход в келью святого. М. словно вышел из кельи, опираясь на посох в правой руке, он направляется влево, голова обращена назад. У ног преподобного — пара зайцев. М.— сурового вида старец с длинной клиновидной бородой, в глубоком остроконечном куколе, надвинутом по самые брови, в рясе и мантии, спадающих тяжелыми складками; в правой руке держит четки (надпись слева от головы: «Прп. МАТФЕЙ Прозорливый»). Сцены видений расположены в соответствии с очередностью изложения в Житии, слева — видение в храме, справа — ход бесов. Изображение хорошо детализировано особенно в 1-м клейме: показано убранство храма с иконостасом, в котором отчетливо видны

иконы местного ряда, резные царские врата, светильники; монашеская братия изображена в момент богослужения — иерей совершает каждение перед солеей; в центре храма стоят 2 группы монахов, нек-рые из них разговаривают, а бес осыпает цветами иноков (надпись: «Видѣ бѣса во ѡбразѣ Воина»). Образ М. угадывается в правой группе монахов только благодаря наличию нимба. Во 2-м клейме наиболее всего сохранена композиция первоначальной гравюры, но при этом акцентировано бесовское шествие, тогда как образ сидящего у своей кельи М. (с нимбом) показан в профиль, словно в тени строения (надпись: «Видѣ бѣса ѣдуща на Свинии»). Близкий вариант этой гравюры, выполненный Яковом Кончаковским, вошел в следующие издания Патерика (К., 1762. Л. 130 об.— инициалы гравера І. С., рисунок и детали сцен упрощены, напр., из центральной композиции исключены изображения зайцев; то же — К., 1791. Л. 104).

Образ М. включен в ранние композиции Собора Киево-Печерских святых краткого их состава, известного по сказанию «О первых черноризцах Печерских» и Житий Патерика XVII в. Так, в композиции Собора «Древо Киево-Печерского монастыря» М. 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. изображена в $^3/_4$-ном повороте влево в чаше из листьев лозы, образующей справа границу среднего картуша с композицией «Первые святые земли Русской» (4-й снизу образ); на голове куколь, руки у груди, в правой — закрытый свиток, левая — в молении (надпись: «п. Матфѣи»). На иконе «Богоматерь Печерская, с Киево-Печерскими святыми» письма игум. Корнилия (Уланова) (1724, ГВСМЗ; происходит из Ризоположенского мон-ря в Суздале) М. изображен в Соборе вместе с «преподобными отцы, яже обретаются напечатаны в патерике киевопечерском» в молении Пресв. Богородице Печерской, в левой группе, в «троице» преподобных (3-й снизу ряд), крайним, вместе с Дамианом и Иеремией Прозорливым. У М. длинная с проседью борода, он представлен в коричневой мантии, черной с красными крестами схиме, на голове черный клобук (в нимбе надпись: «прп^ Матфей прⷪ»; см.: Иконы Владимира и Суздаля / ГВСМЗ. М., 2008². С. 528–533. Кат. 111). Вариант подобного извода с избранными печерскими святыми в коленопреклоненном молении Богоматери Печерской изображен на иконе 1786 г. (собрание Ф. Р. Комарова) — М. в правой группе святых, 1-й во 2-м ряду (вместе с прп. Евстратием), голова не покрыта (в нимбе рядом с именем указан эпитет «Прозорливый»).

В полном варианте композиции «Собор Киево-Печерских святых», на к-ром

Прп. Матфей Прозорливый. Фрагмент иконы «Древо Киево-Печерского монастыря». 60-е гг. XVII в. (УИАХМ)

2 группы святых, почивающих в Ближних и Дальних пещерах, фланкируют изображения в центре Киево-Печерской иконы Успения Пресв. Богородицы и Великой лаврской церкви, образ М. получает свое постоянное место в левой группе чудотворцев Ближних пещер, стоящих за прп. Антонием Киево-Печерским. Он, как правило, изображается 2-м от края в 9-м ряду, вместе с прп. Иеремией Прозорливым (слева) и прп. Дамианом Целебником, память к-рых празднуется в один день (5 окт.), и рядом с прп. Агапитом Целебником (справа), открывает «пятерицу» святых прп. Никон Сухой. Композиция такого извода известна на гравюрах, начиная с произведений Иосифа Гочемского (кон. XVII — нач. XVIII в.), Василия Белецкого (1751), Мартина Нехорошевского (XVIII в.), Кончаковского (1771, 1774), Герасима Проценко (1821) и др. (РНБ, ГМИИ и др.; см.: *Ровинский.* Народные картинки. Кн. 3. № 1505. С. 620; № 1506–1518. С. 623–625; Кн. 4. № 1517. С. 761–763 (на бумаге 1800 г.)). Та же иконографическая схема представлена на иконах 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. мон-ря 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 (ГЛМ) и 1894 (РГБ; см.: Там же. С. 64. Кат. № 135) и др.

В Ближних пещерах рядом с окошком у места затвора М. находится икона с его поясным изображением.

Ко 2-й пол. XIX — нач. XX в. относятся изображения М., выполненные в академической или близкой к ней манере. В росписи интерьера храма Христа Спасителя образы М. и прп. Иеремии Прозорливого представлены в ряду 34 Киево-Печерских святых 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[п]. С. 85–86). В росписи галереи, ведущей в пещерную ц. прп. Иова Почаевского в Почаевской Успенской лавре (кон. 60-х — 70-е гг. XIX в., поновлена в 70-х гг. XX в., ок. 2010; художники — иеродиаконы Паисий и Анатолий), М. входит в группу святых XI в. В росписи Всехсвятской ц. Киево-Пе-

Прп. Матфей Прозорливый. Фрагмент литографии «Собор Киево-Печерских святых». 1893 г. (ГЛМ)

черской лавры, выполненной в 1906 г. под рук. И. С. Ижакевича учеником лаврской иконописной школы Ф. З. Коновалюком, парные образы М. и Иеремии Прозорливого помещены на откосе одного из окон в зап. части храма.

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 Клёниках и др.) образ М. показан в нижней части композиции в группе чудотворцев Ближних пещер.

Киево-Печерский инок *Афанасий Кальнофойский* в «Терaтургиме» (К., 1638. Л. 18) среди мощей святых, почивающих в Ближних пещерах, упоминает имя еще одного М.: также «...чудотворный монах, который имел дар пророчества». На последующих планах Ближних пещер имя этого святого не встречается; его церковное почитание неизвестно. Однако существование 2 преподобных с именем Матфей нашло отражение и утвердилось в иконографии Собора Киево-Печерских святых, известной как минимум с кон. XVII — нач. XVIII в. Каждый из преподобных занял свое неизменное для классической схемы этой иконографии место в соответствующем ряду «пятериц» святых. Немаловажным является то, что в иерархии изображений образу 2-го М. отведено более важное место, нежели первому. Он показан в 4-м снизу ряду, замыкающим «пятерицу» с преподобными Кукшей, Илией Муромцем, Марком Гробокопателем и Григорием Чудотворцем. Как правило, в нимбе указано только имя («п. Матфѣи.» — напр., на гравюре Белецкого, 1756, РГБ; на иконе 1-й трети XIX в., КБМЗ). Вариант извода — на иконе 1-й пол. XIX в. (ЦМиАР): последним в ряду изображен прп. Лука, перед ним М., образ прп. Григория отсутствует, остальные без изменений. В кон. XIX в. встречаются примеры замены образа М. образом др. святого, напр., на литографии 1893 г. (ГЛМ) вместо М. представлен прп. Савва.

Лит.: *Ровинский.* Народные картинки. Т. 3. С. 621–633. № 1505–1520; Т. 4. С. 761–763. № 1505а, 1517; *Маркелов.* Святые Др. Руси. Т. 1. С. 453; Т. 2. С. 164–165; *Гончарук В. М., Кабанець Є. П.* Дереворит сер. XVII ст. «Родословне древо Киево-Печерського монастиря» як джерело з історії Печерської канонизації // Могилянські читання, 1999. 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

МАТФЕ́Й (Швецов Митрофан Кузьмич; 23.05.1855, Вятка — 29.05.1927, хутор Ершово Яранского у. Вятской губ. (близ совр. с. Беляева Кикнурского р-на Кировской обл.)),

Прп. Матфей (Швецов). Фотография. Нач. XX в.

прп. (пам. 16 мая и в Соборе Вятских святых), иером. Из семьи башмачника. В 12 лет лишился отца, начал рано работать — сначала подмастерьем по сапожному делу, затем был в услужении у купца И. В. Столбова, у к-рого прошел путь от посыльного до приказчика, заслужив трудолюбием и достойным поведением уважение хозяина. В 1889 г. при содействии Столбова открыл собственную бакалейную лавку; занимался самообразованием, много внимания уделял чтению духовной лит-ры. Его духовным наставником стал известный старец иеросхим. прп. *Стефан (Куртеев;* † 15 авг. 1890), основатель монашеской общины близ с. Филейского (ныне в черте г. Кирова), в 1886–1889 гг. по решению епархиальных властей пребывавший в вятском Трифоновом в честь Успения Пресв. Богородицы муж. мон-ре. М. К. Швецов часто посещал прп. Стефана, к-рый, отлучаясь из обители, говорил: «Меня, верно, уже Митрошенька ждет». Он все более склонялся к тому, чтобы принять монашество, но этому мешала необходимость заботиться о младшей сестре Елизавете. Прп. Стефан советовал не торопиться с решением, а научиться сердечной умной молитве, рассудительности, покорности воле Божией и не принимать свое «я» за призыв Божий.

М. К. Швецов следовал советам наставника и старался много времени проводить в молитве. В его лавке были развешаны листочки с Иисусовой молитвой, чтобы всегда помнить о ней. С течением времени он сумел уладить семейные дела, мешавшие ему уйти в монахи. Он отписал бакалейную лавку сестре Елизавете, достигшей совершеннолетия, и положил в банк на ее имя все сбережения, так чтобы она ни в чем не нуждалась и в дальнейшем сама занималась торговлей. 24 июня 1891 г. поступил в братию *Филейского во имя благоверного Александра Невского мужского монастыря,* учрежденного на месте скита прп. Стефана вскоре после кончины святого. 15 авг. того же года принял монашеский постриг с именем в честь прп. Матфея Киево-Печерского. 17 нояб. был рукоположен во диакона. Благодаря предпринимательскому опыту М. оказался незаменимым помощником в обустройстве Филейского монастыря. Уже в 1892 г. его имя и подпись значатся в финансовых документах обители вместе с именами строителя иером. Августина (Дементьева) и и. д. казначея иером. Никодима. Монастырь стал местом духовного возрастания М.; согласно преданию, уже здесь он стяжал дар прозорливости, и молва о нем распространилась за пределы монастырских стен.

5 апр. 1897 г. М. был рукоположен во иерея. 24 нояб. 1899 г. указом Вятской духовной консистории назначен казначеем новоучрежденного яранского во имя св. Анны Пророчицы муж. мон-ря (в 10 верстах севернее г. Яранска), что было утверждено указом консистории от 21 дек. 1900 г. Строитель обители иером. Нил (Пиляков; с 22 июля 1902 игумен) и один из 2 иеромонахов, как болящие, не могли исполнять свои обязанности в полной мере. Поэтому М. первое время приходилось совершать богослужение, исполнять требы, следить за ходом обустройства обители, а также быть келейником у больного строителя — топить печь, готовить пищу, стирать белье. 12 февр. 1902 г. М. был назначен благочинным и духовником Анно-Пророчицкого мон-ря с освобождением от должности казначея (по др. данным, он был назначен благочинным и духовником еще 17 дек. 1900). 18 авг. (по др. данным, 29 сент.) 1902 г. по болезни с должности настоятеля был уволен игум. Нил († 7 нояб. 1902). Настоятелем стал игум. Геннадий (Парфентьев), ранее входивший в братию Филейского мон-ря и хорошо знавший М. Игум. Геннадий вновь назначил его казначеем обители, освободив от должности благочинного. 14 марта

1903 г. Вятская духовная консистория утвердила это назначение. Казначеем и духовником обители М. оставался до ухода из мон-ря.

С духовного окормления братии в обители началось старческое служение М. Особенно внимателен он был к послушникам, недавно поступившим в мон-рь. Многие из них были ему обязаны поступлением в обитель. Настоятель без совета старца не предпринимал ни одно важное дело. Буд. епископ *Вениамин (Милов)*, в то время учащийся Вятской ДС, бывал на каникулах в Анно-Пророчицком мон-ре и оставил воспоминания о встречах с М.: «Ученик знаменитого филейского старца иеросхимонаха Стефана — иеромонах отец Матфей — учил меня читать книги аскетического характера, обличал в неимении страха Божия, рассказывал о своем тернистом шествии от мира к монастырю» (*Вениамин (Милов), еп.* Дневник инока. Письма из ссылки. Серг. П., 1999. С. 49). Согласно воспоминаниям знавших его людей, М. стремился к уединению, был молчалив, пустых разговоров не вел, избегал шуток и смеха, праздного времяпрепровождения. Любопытство считал одним из самых тяжких грехов. Но за этой внешней суровостью, неприветливостью скрывались ум мудреца, по-детски доброе сердце и душа праведника.

Обстановка его кельи отличалась строгой простотой. М. вставал очень рано, одним из первых среди братии. Затем шел в храм и служил чаще один. От торжественных богослужений, соборных служений и поздних литургий старался уклониться. Избегал ходить и на общую трапезу. В употреблении пищи соблюдал крайнее воздержание. Утешение и поддержку своим силам М. находил в молитве. Молва о М. распространилась до Казанской и Нижегородской губерний. Он неохотно принимал посетителей, поскольку они отвлекали его от молитвы, в основном отсылая их к настоятелю («Идите к батюшке, он рассудит лучше меня»). Подходивших к нему благословлял как бы нехотя, внешне совершенно не интересуясь, откуда человек прибыл. Говорил старец мало и то только в случае необходимости. Немногих он удостаивал беседы, давал им наставления. Богатый духовный и жизненный опыт позволял ему знать мысли приходящего к нему человека, и часто бывало, что М. давал ответ на еще не заданный ему вопрос. Уже тогда людская молва утверждала, что старец не только может исцелять душевные скорби, но и врачевать болезни. Исцелившиеся считали, что произошло это по молитвам старца. Известны также нек-рые факты его прозорливости. Напр., он предсказал иером. священноисп. *Пахомию* (*Кедрову;* впосл. архиепископ) получение святительского сана и то, что он пострадает за веру.

М. был награжден набедренником (18 дек. 1902) и грамотой Синода (6 марта 1912).

В февр. 1919 г. яранский Анно-Пророчицкий мон-рь был первый раз закрыт советскими властями, а официально упразднен в 1921 г. Часть монашеской общины смогла остаться при монастырском храме, однако М. с неск. членами братии еще ранее удалился на бывш. монастырскую пасеку около с. Б. Рудка Яранского у., в 25 верстах от мон-ря. Незадолго до революции на пасеке начали возводить скит, но достроить его не успели. В этих постройках и поселились монахи. М. жил в келье, отделенной от общего корпуса; посещал церковь в с. Б. Рудка. Вскоре местные власти разорили скит и изгнали монахов. Тогда М. поселился близ дер. Ершово. Ранее там была дача Анно-Пророчицкого монастыря, куда старец иногда удалялся для молитвенного уединения. Теперь жители Ершова построили для М. избушку, в которой он провел оставшиеся годы жизни. На службы М. ходил в церковь в с. Беляево. Старец стоял всю службу за печкой и молился в уединении. Приходил он всегда первый, а уходил последний. Кроме храма в Беляеве М. ходил в церковь с. Соболи и в Анно-Пророчицкий мон-рь. Есть свидетельства, что он также посещал Яранск, заходил в церкви, где говорил проповеди. М. много сделал для поражения *обновленчества* на Яранской земле. Обновленцы отмечали, что их неудачи были предопределены работой, к-рую вел «многочисленный сонм иноков и инокинь монастырей вроде о. Арсения, о. Матфея, о. Афанасия, о. Геннадия, Дарьюшек, Марьюшек, Дуняшек», ходивших по приходам и деревням (цит. по: *Низов В. В.* Светильник веры // Выбор: Газ. Киров, 1993. № 42–44, 46).

Прп. Матфей (Швецов) (во 2-м ряду 4-й слева) с братией Анно-Пророчицкого мон-ря. Фотография. Нач. XX в.

Прп. Матфей (Швецов) Яранский. Икона. Нач. XXI в. Иконописная мастерская Е. Ильинской

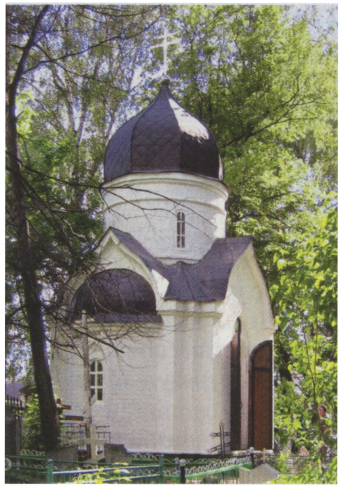
Страждущие шли к нему нескончаемым потоком, в последние годы М. старался принять всех. Его посетил и еп. *Нектарий (Трезвинский)* во время короткого служения на Яранской кафедре. На допросе в ОГПУ 8 мая 1925 г. еп. Нектарий рассказал: «...Перед отъездом из г. Яранска я пешком ходил в починок Ерши, который находится в расстоянии 35 верст от города. Там проживает иеромонах старец Матвей, ходил к нему

я просто для того, чтобы посмотреть, как он живет, и отдать свой визит. К нему я пришел полчаса 12 ночи и пробыл до 10 утра, а затем отправился обратно в Яранск» (ГАСПИКО. Ф. Р–6799. Оп. 3. Д. СУ–3930. Т. 1. Л. 25 об.). Согласно преданию, М. предсказал еп. Нектарию предстоящие ему тяжкие испытания и мученическую кончину. Сохранились документальные свидетельства о жизни М. в эти годы. Один из местных советских служащих так описывал М. в воспоминаниях: «Последний раз я встретил Матвея недалеко до его смерти летом 1925 г. Работал я тогда в Яранском лесхозе и при отводе лесосечного фонда переходил с лесниками в другой квартал через хутор Ершово, где была бывшая летняя дача Пророческого монастыря. Матвей сидел на бревнах и вел проповедь перед собравшимся народом, стараясь внушить людям недоверие к новому строю, который он сам глубоко ненавидел. Здесь же тайно от советской власти Матвей совершал церковные обряды. Живя в лесу на границе двух районов, за счет приношения мирян, он чувствовал себя свободно, ведя проповедническую деятельность» (*Уланов И.* Правда о «святом» Матвее // Сельские огни: Газ. Кикнур, 1973. 13 нояб.).

К кон. 1926 г. М. стал все чаще болеть, с трудом передвигался по келье, но продолжал принимать всех страждущих. С нач. 1927 г. он уже не вставал с постели. После мирной кончины старца в Ершово прибыло множество верующих из ближних и дальних мест, чтобы проводить праведника в последний путь. Похороны М. превратились в многолюдный крестный ход. До Яранска гроб с телом несли на руках под пение молитв. 1 июня растянувшаяся почти на версту похоронная процессия прибыла в Анно-Пророчицкий мон-рь, где еще оставалась часть братии. При стечении народа после заупокойной литии и отпевания в ставшей приходской монастырской церкви процессия с гробом М. направилась в Яранск. Навстречу вышло городское духовенство с иконами и хоругвями. Панихида и всенародное прощание прошли в Троицком соборе, откуда похоронная процессия направилась на городское кладбище, где в Вознесенской ц. была совершена последняя панихида. М., согласно устному завещанию, был погребен в ограде купцов-благотворителей Анны и Василия Беляевых, в 50 м юго-восточнее кладбищенской церкви. Избегавший всю жизнь славы и известности М. завещал написать на надгробии: «Здесь похоронен Матфей-кочегар», что и было исполнено.

Могила почиталась верующими, многие приходили сюда в надежде получить исцеление от недугов. Верующие брали землю с могилы, и ее приходилось обновлять. Паломники были из числа как признававших канонические церковные власти, так и находившихся в викторианском разделении (см. в ст. *Виктор (Островидов)*). Немало сил к увековечению памяти М. приложил назначенный на Яранскую кафедру в 1936 г. еп. *Вячеслав (Шкурко)*. При нем на могиле старца была устроена небольшая часовня, в ней были иконостас и неугасимая лампада, возле бессменно дежурили верующие. Установлено было совершать там торжественное моление в день кончины М. По воспоминаниям очевидцев, могила была всегда усыпана цветами и обставлена иконами. Среди верующих распространялись фотопортреты М. По благословению еп. Вячеслава (Шкурко) было составлено по устным воспоминаниям 1-е Житие преподобного, разошедшееся во множестве рукописных списков. Еп. Вячеслав всегда посещал могилу праведника и усердно молился здесь, когда шел в кладбищенскую церковь. Власти были обеспокоены массовым почитанием М. В одном из партийных отчетов за 1937 г. говорилось: «Церковники г. Яранска для поднятия «престижа» церкви, увеличения своих доходов, а главное для привлечения в церковь массы верующих и оказания на них тлетворного влияния пытались открыть «мощи» бывшего иеромонаха авантюриста Матвея. Прославил его «святость» приехавший в Яранск архиерей Шкурко... Развертывалось паломничество к могиле «святого», приходили религиозные фанатики, проживавшие от г. Яранска за 60 км» (ГАСПИКО. Ф. П–1290. Оп. 1. Д. 173. Л. 19–20). 30 сент. 1937 г. еп. Вячеслав был арестован и вскоре казнен; среди предъявленных ему обвинений было совершение панихид на могиле М.

Могила старца находилась близ действовавшей кладбищенской Вознесенской ц. Власти пытались остановить паломничество к могиле М., закрыв в 1940 г. кладбищенский храм. К 1948 г. Вознесенская ц. уже не имела крестов, ограды и сторожки. Верующие неоднократно направляли прошения в Московскую Патриархию и в органы власти вернуть им храм, обосновывая это тем, что возле него покоится «богоугодный старец священноиеромонах Матвей, к которому как к молитвеннику и ходатаю пред Престолом Господа славы еженедельно издалека тянутся сотни паломников, причем отмечено, что некоторые из почитателей старца по молитвам его получали благодать, между тем, могила, где погребен старец, находится в пренебрежении. Итак все взятое вместе побуждает нас, христиан, восстановить забытый Яранский кладбищенский храм» (ГА Кировской обл. Ф. Р–2169. Оп. 44. Д. 516. Л. 56–57 об.). Власти отказались открыть Вознесенскую ц., в 1955 г. она была разрушена.



Часовня на месте погребения прп. Матфея (Швецова). 1990–1991 гг. Архит. А. Г. Носков. Фотография. 2012 г.

Несмотря на это, паломничество на могилу М. стало одним из самых массовых в Кировской обл.; его можно было сравнить только с Великорецким крестным ходом. Согласно отчетам уполномоченного Совета по делам РПЦ по Кировской обл. и обл. управления КГБ, в сер. 50-х гг. XX в. в Яранске ежегодно в кон. мая на могилу М. приходило до 1 тыс. верующих. Среди паломников были верующие из Яранского, Тужинского, Кикнурского, Санчурского, Салобелякского, Шарангского и Пижанского районов Кировской обл., а также из Марийской АССР и Горьковской обл. В связи с развернутой в стране

с кон. 50-х гг. массовой антирелиг. кампанией руководство Кировской обл. и Яранского р-на предпринимали активные действия по ликвидации паломничества к почитаемой могиле М. 5 мая 1959 г. распоряжением обл. администрации она была включена в список ««святых мест», подлежащих закрытию и прекращению к ним паломничества», соответствующее решение было принято и Яранским райисполкомом. С 1961 г. «религиозные собрания» у могилы М. были официально запрещены под угрозой крупного штрафа или 1 месяца принудительных работ.

Однако адм. запреты не давали результата. Согласно обл. партийным отчетам за 1964 г., паломничество продолжалось, изменилось только то, что верующие стали ходить к могиле М. маленькими группами. Из отчета за 1970 г. следовало, что число паломников, приезжавших в Яранск в годовщину смерти М., доходило до 400–500 чел. Местные власти убрали памятник и оградку, снесли могильный холм; могила М. и несколько соседних были забетонированы, через них сделали въезд на кладбище, тут же был выставлен милицейский пост, но, как сообщалось в отчете, «ощутимых результатов эти меры не дали, лишь озлобили верующих». Ради прекращения паломничества местные власти готовы были пойти на «кардинальную меру» — «вскрытие могилы «святого» Матвея и разоблачение основного источника его «святости» для верующих — нетленности его мощей, широкое отражение этого мероприятия средствами массовой информации», но, видимо, не получили от высшего руководства одобрения на подобную акцию в духе первых лет советской власти. В дальнейшем активность властей по предотвращению паломничества к могиле М. снизилась, хотя до сер. 80-х гг. к могиле по-прежнему высылались наряды милиции и дружинники и проводились адм. аресты за «организацию религиозных церемоний».

С кон. 80-х гг. XX в. почитание М. стало открытым. В 1991 г. был совершен чин освящения восстановленной часовни над его могилой. 23 нояб. 1997 г. по благословению патриарха Московского и всея Руси *Алексия II* Вятский и Слободской архиеп. *Хрисанф* (*Чепиль;* впосл. митрополит) совершил чин прославления М. в лике местночтимых святых Вятской епархии. 21 авг. 2015 г. по благословению Патриарха Московского и всея Руси *Кирилла* в Яранске были обретены мощи подвижника, которые после освидетельствования были перенесены в Троицкий храм города.

Арх.: ГА Кировской обл. Ф. 628. Оп. 3. Д. 155, 2010; Ф. 237. Оп. 70. Д. 1899; Ф. 1100. Оп. 1. Д. 2, 6; Ф. Р–2169. Оп. 44. Д. 516; ГАСПИКО. Ф. Р–6799. Оп. 3. Д. Су–3930 и др.

Лит.: *Сухих А., прот.* Яранский чудотворец // Вятский епарх. вестн. 1996. № 7. С. 3–5; *Ильинская А.* Узкий путь иером. Матфея Яранского: Духовный очерк // Лит. учеба. 1998. Кн. 1. С. 182–224; Прп. Матфей, Яранский чудотворец: Житие. Акафист. Киров, 2003; Яранский чудотворец // Лампада. М., 2007. № 10. С. 21–24; Прп. Матфей, Яранский чудотворец. Яранск, 2009; *Ошаев В. П.* История Яранского Анно-Пророчицкого монастыря. Яранск, 2015.

Д. Н. Казаков

МАТФЕ́Й Иванович Александров (1872, с. В. Рогачик Мелитопольского у. Таврической губ. (по др. данным, с. Б. Белозёрка того же уезда) — 15.12. 1921, Запорожье, Украинская ССР), сщмч. (пам. 2 дек., в Соборе новомучеников и исповедников Запорожских и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), свящ. Род. в семье пономаря, который впосл. стал священником. В 1894 г. окончил Таврическую ДС, после чего был законоучителем в церковноприходских школах сел Ушкалка и Б. Белозёрка Мелитопольского у. В марте 1901 г. назначен псаломщиком к Вознесенской ц. с. Новониколаевка того же уезда. 12 окт. 1902 г. рукоположен Таврическим и Симферопольским еп. Николаем (Зиоровым) во иерея. Назначен священником Космо-Дамиановской ц. в с. Тимошевка Мелитопольского у. Также был заведующим местной Иоанно-Богословской церковноприходской школы и 2 школ грамоты и законоучителем в них; состоял катехизатором и духовным следователем Михайловского благочиннического окр.

Сщмч. Матфей Александров. Икона. Нач. XXI в. (Запорожская епархия)

После 1917 г. М. был священником Николаевской ц. в с. В. Рогачик. С 10 дек. 1920 по 29 авг. 1921 г. находился как заложник в тюрьме в г. Александровске (с марта 1921 Запорожье). После освобождения вернулся к служению в с. В. Рогачик. Местные власти приняли решение закрыть Николаевский храм под предлогом использования его здания и приходского дома под детский приют. 4 дек. 1921 г. М. в проповеди на праздник Введения во храм Пресв. Богородицы предложил прихожанам ради спасения церкви собрать деньги и передать гос-ву. Для рассмотрения вопроса о передаче церковных зданий под приют властями была образована комиссия. М., приглашенный на ее заседание, заявил, что судьбу храма и общинного дома должно решать приходское собрание. 12 дек. 1921 г. он был арестован по обвинению в «злостной и сознательной контрреволюции и антисоветской агитации». Не признал себя виновным. 15 дек. того же года приговорен к расстрелу Запорожской ГубЧК и казнен в тот же день.

Прославлен Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: Архив ГУ СБУ по Запорожской обл. Д. П–21731.

Лит.: *Доненко Н., прот.* Наследники Царства. Симф., 2004. [Т. 2.] С. 481–486.

Прот. Николай Доненко

МАТФЕ́Й Александрович Алоин (1.08.1879, с. Стенькино Рязанского у. и губ.— 25.11.1937, полигон Бутово Московской обл.), сщмч. (пам. 12 нояб., в Соборе новомучеников, в Бутове пострадавших, и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), прот. Из семьи священника. После окончания Рязанской ДС был рукоположен в 1899 г. во диакона, в 1909 г.— во иерея. Служил в с. Лысые Новозыбковского у. Черниговской губ., затем в Рязанской епархии, священствовал в селах Хавертово Михайловского у. и Поляны Рязанского у. В 1929 г. возведен в сан протоиерея и назначен настоятелем Никольской ц. на погосте Старки Коломенского р-на Московской обл.

Сщмч. Матфей Алоин. Фотография. 1-я пол. 30-х гг. XX в.

В 1936 г. переведен в Успенский храм в с. Мячково того же р-на. В 1937 г. местные власти решили закрыть Успенский храм и переделать его в зернохранилище. С этой целью было организовано собрание жителей, но пришедшие на него верующие сумели отстоять храм от закрытия. Власти сочли М. организатором выступления в защиту храма. 31 окт. 1937 г. он был арестован и заключен в тюрьму в Коломне. Ему были предъявлены обвинения в антисоветской деятельности, участии в «контрреволюционной церковно-монархической группе и контрреволюционной кулацкой группе». Виновным себя не признал. Вскоре был переведен в Таганскую тюрьму в Москве. 14 нояб. 1937 г. Особая тройка НКВД по Московской обл. приговорила М. к расстрелу. Приговор был приведен в исполнение на полигоне Бутово под Москвой, М. погребен в безвестной общей могиле. 17 июля 2002 г. определением Свящ. Синода РПЦ имя М. было включено в Собор новомучеников и исповедников Церкви Русской.

Арх.: ГАРФ. Ф. 10035. Д. 19105; Архив МП. Послужной список.

Лит.: Мартиролог «Бутово». С. 17; Сщмч. Матфей (Алоин) // Московские ЕВ. 2002. № 7/8. С. 68; ЖНИР. Моск. Доп. т. 1. С. 244–247.

Игум. Дамаскин (Орловский)

МАТФЕ́Й Вознесенский, сщмч.— см. *Матфий* Вознесенский, сщмч.

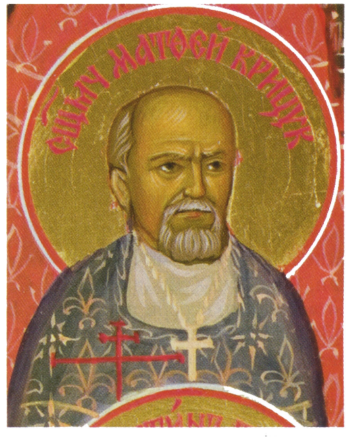
МАТФЕ́Й Васильевич Казарин (9.11.1886 с. Покассы Спасского у. Тамбовской губ.— 12.11.1942, Карагандинский ИТЛ), сщмч. (пам. 30 окт. и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), протодиак. Род. в семье псаломщика. Окончил 4 класса ДУ. Учился в Тамбовской ДС, но не окончил ее. В 20-х гг. XX в. служил псаломщиком в г. Козлове (с 1932 Мичуринск). Был рукоположен во диакона. В 1930 г. арестован и приговорен народным судом к 2 годам заключения. Отбывал срок в тюрьме Козлова. С 1932 г., освободившись, служил протодиаконом в Ильинской ц. Мичуринска вместе с иером. прп. *Севастианом* (*Фоминым;* впосл. схиархимандрит). 1 авг. 1937 г. был арестован в Мичуринске по обвинению в участии в «церковно-монархической повстанческой организации» и контрреволюционной агитации. Содержался в тюрьме Мичуринска. 6 дек. того же года Особой тройкой при УНКВД по Тамбовской обл. приговорен к 8 годам ИТЛ. 17 мая 1938 г. отправлен в Джартасское отд-ние Карлага.

3 июня 1938 г. прибыл в лагерь и был определен на общие работы. В 1939 г. работал на 3-м участке Карлага сторожем зерносклада. В лагере здоровье М. ухудшилось, он перенес операцию и был переведен на более легкую работу — дневальным. Скончался от вызванных тяготами заключения болезней (пневмонии и кровоточащей язвы желудка) в Джартасском отд-нии Карлага.

Прославлен Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: Архив УФСБ по Тамбовской обл. Д. Р–5377.

МАТФЕ́Й Александрович Крицук (4.02.1892, дер. М. Карацк Слуцкого у. Минской губ.— 1950), сщмч. (пам. в Соборе Белорусских святых и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), прот. Из крестьянской семьи. В 1905 г. окончил 4-летнюю школу. Батрачил, работал на кирпичном заводе. Занимался самообразованием и в дек. 1914 г. сдал экзамен на звание народного учителя. В 1921 г. поступил в Виленскую ДС, которую окончил в 1923 г. В марте 1924 г. рукоположен во иерея еп. *Александром* (*Иноземцевым;* впосл. архиепископ), управляющим Пинской и Полесской епархией неканонично провозглашенной автокефальной Православной Церкви в Польше. М. служил священником на приходах в селах Ястрембель, Кривошин, Миловиды. С дек. 1932 г. являлся настоятелем Крестовоздвиженского храма в с. Б. Лысица Несвижского повята Новогрудского воеводства (ныне Несвижского р-на Минской обл.). Неск. раз организовывал крестные ходы в *Жировицкий (Жировичский) в честь Успения Пресвятой Богородицы мужской монастырь,* располагавшийся примерно в 100 км от с. Б. Лысица. За нежелание переходить на григорианский календарь и отказ пользоваться во время проповедей польск. языком



Сщмч. Матфей Крицук. Фрагмент иконы «Собор Белорусских святых». Нач. XXI в. (Покровский кафедральный собор, Гродно)

был поставлен под надзор полиции. В 1938 г. М. организовал в приходе торжественное празднование 950-летия Крещения Руси. В проповеди по этому поводу он, в частности, затронул тему открытых гонений на православных в Польше. По этому факту польскими властями было начато расследование, от ареста М. спасли только начавшаяся в сент. 1939 г. вторая мировая война и присоединение Зап. Белоруссии к СССР. М. перешел в юрисдикцию РПЦ. В 1940 г. Пинский и Новогрудский архиеп. Пантелеимон (Рожновский) наградил его золотым наперсным крестом. Продолжал пастырское служение в Б. Лысице весь период Великой Отечественной войны (1941–1945), как при советской власти, так и во время нем. оккупации. В 1945 г. Минским и Белорусским архиеп. *Василием (Ратмировым)* возведен в сан протоиерея. В первые послевоенные годы исполнял обязанности духовника одного из церковных округов Несвижского благочиния. М. пользовался любовью и уважением среди прихожан, что вызывало обеспокоенность со стороны советских властей. 28 июля 1950 г. был арестован по обвинению в сотрудничестве с нем. оккупационной

администрацией во время войны, а также в хранении запрещенной лит-ры (напр., работы прот. С. Н. *Булгакова* «Карл Маркс как религиозный тип»). 13 окт. 1950 г. был приговорен к 25 годам ИТЛ. В том же году скончался от сердечного приступа.

Канонизирован как местночтимый святой Синодом Белорусской Православной Церкви 28 окт. 1999 г. Прославлен к общецерковному почитанию Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: ЦА КГБ Респ. Беларусь. Д. 35639-с; Архив Минского ЕУ. Послужные списки умерших священнослужителей. Т. 4. Личное дело. Лит.: *Кривонос Ф., прот.* Синодик за веру и Церковь Христову пострадавших в Минской епархии: 1918–1951 гг. Киевец, 1996. С. 56; *он же.* Жития священномучеников Минской епархии, 1-я пол. XX в. Минск, 2002. С. 169–172; *он же.* Многи скорби праведным: Вхождение Зап. Белоруссии в состав СССР и начало гонений на Церковь в связи с установлением нового социального строя (сент. 1939 – июнь 1941). Минск, 2011. С. 16; ЖНИР. Янв. С. 520–521.

Прот. Феодор Кривонос

МАТФЕ́Й Рябцев, сщмч.— см. *Матфий* Рябцев, сщмч.

МАТФЕ́Й, прмч., Угличский — см. в ст. *Иов,* прмч., и др. мученики Угличские.

МАТФЕ́Й (Банников Михаил Яковлевич; 8.11.1881, Ордынская вол. Осинского у. Пермской губ.— 1918, Пермская губ.), прмч. (пам. в Соборе Пермских святых и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), иеродиак. Из крестьянской семьи. Овдовев, 12 апр. 1914 г. поступил послушником в *Белогорский во имя святителя Николая Чудотворца мужской монастырь* в Пермской губ. 15 нояб. 1915 г. пострижен в монашество с именем Матфей. 25 июля 1918 г. Соликамским еп. сщмч. *Феофаном (Ильменским)* был рукоположен во диакона. 14 окт. того же года вместе с др. монахами Белогорского монастыря отправлен большевиками в Пермь на принудительные работы. В кон. 1918 г. за отказ от работ был утоплен в р. Каме.

Прославлен Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г. День памяти М. празднуется в день памяти настоятеля Белогорского Свято-Николаевского мон-ря прмч. *Варлаама (Коноплёва).*

Арх.: ГАПО. Ф. 37. Оп. 7. Д. 20. Лит.: *Агафонов П.* Духовенство Пермской епархии 1918–1928 гг. Пермь, 1997. С. 132–133; *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)

МАТФЕ́Й (Померанцев Михаил Владимирович, 1881, с. Толмачёво Брянского у. Орловской губ.— 27 авг. 1918, Пермская губ.), прмч. (пам. 14 авг., в Соборе Пермских святых и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), архим. Из семьи священника. В 1896 г. по

Прмч. Матфей (Померанцев). Фреска. 2015 г. Худож. Н. С. Пискунова (ц. равноап. кн. Владимира при бывшем Московском Епархиальном доме)

окончании 2-го Орловского ДУ был принят в Орловскую ДС, в к-рой проучился до 1902 г. В том же году поступил в КДА. В 1906 г. окончил академию со степенью кандидата богословия. 3 окт. того же года назначен преподавателем Орловской ДС. С 10 февр. 1908 г. преподаватель Орловского жен. епархиального уч-ща, 19 июня того же года переведен на должность помощника смотрителя Камышинского ДУ в Саратовской губ. 3 сент. 1911 г. назначен преподавателем Олонецкой ДС. В дек. того же года принял в Киеве монашеский постриг с именем Матфей, был рукоположен во иерея и стал заведующим церковноприходскими школами при Киево-Печерской лавре. 20 марта 1914 г. назначен помощником смотрителя Осташковского ДУ в Тверской губ. С 28 окт. 1916 г. смотритель Осташковского ДУ. 8 февр. 1917 г. стал ректором Пермской ДС с возведением в сан архимандрита.

Летом 1917 г. избран членом *Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.* от монашествующих. Был одним из наиболее активных участников Собора, поддерживал восстановление Патриаршества, выступал за укрепление церковной иерархии, призывал к осторожности во введении в епархиальное и приходское управление выборного начала. Участвовал в работе над проектами соборных постановлений о духовных учебных заведениях, о мон-рях и монашествующих, о приходском уставе, о поводах к расторжению церковного брака. Особенно заметной была деятельность М. на Соборе в связи с антицерковной политикой большевиков после окт. 1917 г. С 28 марта по 24 авг. 1918 г. М. входил в состав соборной комиссии, рассматривавшей случаи гонений на Церковь со стороны советских властей. 2 апр. 1918 г. на соборное рассмотрение было внесено составленное М. и подписанное вместе с ним еще 86 членами Собора заявление о необходимости противодействия «церковному большевизму» (так назывались выступления части духовенства и паствы под революционными лозунгами при поддержке новых гражданских властей против законной церковной иерархии). М. расценивал «церковный большевизм» как «пагубную измену ради личных выгод и материального интереса» и выступал за решительную борьбу с этим явлением. 18 апр. 1918 г. после доклада М. было принято соборное постановление «О мероприятиях к прекращению нестроений церковной жизни». В нем архиереи, иереи, монашествующие и миряне, противившиеся законному церковному руководству и при этом обращавшиеся за поддержкой к гражданской власти и через то навлекавшие гонения на Церковь, осуждались как «непокорники и противники церковные». Священнослужителей, виновных в подобных деяниях, предписывалось запрещать в служении, а при отсутствии покаяния — снимать с должности и лишать духовного звания, мирян отлучали от Церкви.

9(22) февр. 1918 г., после получения Собором сведений о мученической кончине Киевского и Галицкого митр. сщмч. *Владимира* (*Богоявленского;* † 25 янв. / 7 февр. 1918), М. вместе с др. членами Собора подписал заявление о принятии мер к расследованию обстоятельств смерти митр. Владимира. 10(23) февр. на соборном заседании М. был уполномочен на поездку в Киев для получения сведений о гибели митр. Владимира.

Архим. Матфей (Померанцев). Рисунок. Худож. В. В. Богданович (?) (РГБ ОР. Ф. 257. № 10–11)

13(26) февр. Соборный совет отменил решение о поездке М. в связи с приездом в Москву Черниговского митр. Платона (Рождественского), к-рый находился в Киеве во время гибели митр. Владимира. Однако в своем выступлении на заседании 14(27) февр. М., вновь настаивая на необходимости отправки в Киев соборных представителей, доложил Собору известные ему факты, связанные со смертью митр. Владимира, и обратил внимание на пассивность в этот момент братии Киево-Печерской лавры, что он объяснял событиями в церковной жизни на Украине в кон. 1917 — нач. 1918 г. На том же заседании Собор принял решение о создании комиссии для расследования убийства митр. Владимира. В ее состав вошли Тамбовский архиеп. сщмч. *Кирилл* (*Смирнов;* с 1 апр. 1918 митрополит), М. и член Собора С. П. Руднев. По объективным причинам (в частности, из-за отъезда митр. Кирилла в Баку) поездка в Киев комиссии в полном составе не состоялась, однако 20 июля Собор утвердил решение Соборного совета о командировке М. в Киев для расследования обстоятельств гибели митр. Владимира. С 18 июля он находился в Киеве, опрашивая свидетелей событий. Вернувшись в Москву, М. выступил на соборном заседании 16 авг. 1918 г. с докладом об обстоятельствах убийства митр. Владимира. В своем докладе он акцентировал внимание на негативном отношении к митр. Владимиру сторонников отделения Церкви Украины от Русской Церкви, возложив часть ответственности за гибель архипастыря на противников митр. Владимира среди братии Киево-Печерской лавры и особенно на проживавшего в лавре в тот момент и поддержавшего автокефалистов бывш. архиеп. Владимирского *Алексия (Дородницына)*. Также в своем докладе на Соборе М. указал на упущения в действиях лаврского начальства в связи с убийством митр. Владимира. Последнее замечание было оспорено на заседании Собора 26 авг. Чигиринским еп. сщмч. *Никодимом* (*Кротковым;* впосл. архиепископ), указавшим на неточности в докладе М.

М. испросил у Соборного совета разрешение на поездку в Пермь по служебным делам. При этом он сообщил о готовности при необходимости принять участие в работе комиссии Собора по делу Пермского еп. сщмч. *Андроника* (*Никольского;* † 20 июня 1918). Решением Собора для выяснения судьбы еп. Андроника в Пермь были посланы Черниговский архиеп. сщмч. *Василий (Богоявленский)* и член Собора мч. *Алексий Зверев,* вместе с к-рыми М. расследовал с согласия советских властей обстоятельства ареста и убийства архиеп. Андроника. После завершения расследования М. отбыл из Перми по железной дороге вместе с архиеп. Василием и Алексием Зверевым. По пути в Москву, недалеко от Вятки (ныне Киров), за мостом через р. Каму, поезд был остановлен красноармейцами, которые вывели членов соборной комиссии из вагона и расстреляли (по др. сведениям, изрубили шашками). Материалы расследования вместе со значительной денежной суммой, собранной в Перми на нужды Собора, были похищены. Тела убитых тайно закопали, а впосл. выкопали и сожгли.

М. был прославлен Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Лит.: *Польский.* Ч. 1. С. 70; Собор. 1918. Деяния. Т. 1. С. 78; *Агафонов П. Н.* Архиеп. Пермский и Кунгурский Андроник (Владимир Никольский). Пермь, 1995. С. 60; *Королев В. А.* Любовью побеждая страх: Жизнеописания нмч. Российских: Архиеп. Пермский Андроник, еп. Соликамский Феофан, архиеп. Черниговский Василий, еп. Семиреченский Пимен, 1867–1918. Фрязино, 1992. С. 102; Свящ. Собор Правосл. Российской Церкви, 1917–1918 гг.: Обзор деяний. М., 2001. 2-я сессия. С. 80–84, 265, 291–292, 301, 310–311, 323, 448–449, 459, 481–483; 2000. 3-я сессия. С. 54, 180–182, 212, 225; Свящ. Собор 1917–1918 гг. и мученическая кончина митр. Киевского и Галицкого Владимира (Богоявленского) / Вступ. ст., публ. и примеч.: Н. А. Кривошеева // Вестн. ПСТГУ. Сер. 2: История. История РПЦ. 2008. Вып. 1(26). С. 106–127.

МАТФЕ́Й, мч. (пам. греч. 21 июня) — см. в ст. *Иуст,* ап. от 70.

МАТФЕ́Й Иванович Гусев (9.08. 1868, с. Нахабино Звенигородского у. Московской губ.— 18.01.1938, Сибирский ИТЛ), мч. (пам. 5 янв. и в Соборе новомучеников и исповедников

Мч. Матфей Гусев. Икона. Нач. XXI в. (Покровская ц. в пос. Нахабино Московской обл.)

Церкви Русской). Из крестьянской семьи. Окончил сельскую школу и работал в хозяйстве отца, пока не обзавелся своей семьей. Впосл. имел большое крестьянское хозяйство. Был прихожанином Покровской ц. в с. Нахабине, состоял членом церковного совета. В 1933 г. М. был арестован за невыполнение повышенного сельскохозяйственного задания и приговорен к 8 годам заключения, его имущество было конфисковано. Через 15 дней удалось добиться «отмены приговора как неправосудного», и М. был освобожден.

7 сент. 1937 г. М. был вновь арестован и заключен в Таганскую тюрьму в Москве. Председатель и секретарь сельсовета написали, что М. «является ярым церковником и имеет связь с попами». М. обвиняли в «контрреволюционной клевете», в том, что он осуждал закрытие храма в Нахабине, говорил, что при записанной в новой конституции свободе религии церкви закрывают без согласия верующих. После ареста врач освидетельствовал состояние его здоровья и признал почти полную потерю зрения и старческую дряхлость. На допросе М. подтвердил, что состоял в церковном совете и был активным его членом, но виновным в антисоветской агитации себя не признал. 10 окт. 1937 г. Особой тройкой при УНКВД по Московской обл. приговорен к 10 годам в ИТЛ. Вскоре М. скончался от тягот заключения в Сибирском ИТЛ (на территории

совр. Кемеровской обл.) и был погребен в безвестной могиле. Имя М. включено в Собор новомучеников и исповедников Церкви Русской определением Свящ. Синода РПЦ от 17 июля 2006 г.

Арх.: ГАРФ. Ф. 10035. Д. П–17048.

Игум. Дамаскин (Орловский)

МАТФЕ́Й Ефимович Соловьёв (10.10.1868, дер. Сенино Калязинского у. Тверской губ.— 13.10.1937, полигон Бутово Московской обл.), мч. (пам. 30 сент., в Соборе новомучени-

Мч. Матфей Соловьёв. Икона. Нач. XXI в. Иконописная мастерская Е. Ильинской

ков, в Бутове пострадавших, и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской). Из крестьянской семьи. С 1889 по 1893 г. служил в Кронштадте в чине младшего унтер-офицера. С 1894 по 1902 г. в Семёновской и Озерской волостях Калязинского у. служил в полиции урядником. После 1917 г. поселился в дер. Сенино и занялся сельским хозяйством. В 1929 г. был избран председателем церковного совета Благовещенской ц. с. Георгие-Хотча Ленинского р-на Московской обл., нес послушание псаломщика в той же церкви.

На предложения властей отказаться от службы в храме и вступить в колхоз он отвечал категорическим отказом. Властями у храма была отнята церковная сторожка, к-рую переделали в пекарню. М. ездил в Москву хлопотать об отмене этого решения, но безрезультатно.

10 сент. 1937 г. Талдомское районное отделение НКВД арестовало М. Он был помещен в камеру предварительного заключения в г. Талдоме. На следующий день состоялся допрос. Следователь, подробно расспросив о жизни и о службе в полиции, стал обвинять М. в антисоветских высказываниях, которые заключались в критике колхозной жизни, и антисоветской деятельности, которую он якобы проводил среди крестьян. М. виновным себя не признал. 16 сент. следствие было закончено и М. перевели из Талдома в Таганскую тюрьму в Москве. 10 окт. 1937 г. Особая тройка НКВД по Московской обл. приговорила его к расстрелу. Приговор был приведен в исполнение на полигоне Бутово под Москвой, М. погребен в безвестной общей могиле. 26 дек. 2003 г. определением Свящ. Синода РПЦ имя М. было включено в Собор новомучеников и исповедников Церкви Русской.

Арх.: ГАРФ. Ф. 10035. Оп. 1. Д. 19046.

Лит.: Мартиролог «Бутово». С. 325; ЖНИР: Моск. Доп. т. 3. С. 122–124.

Игум. Дамаскин (Орловский)

МАТФЕ́Й [греч. Ματθαῖος] († 1697), нмч. (пам. греч. 18 авг.). Род. в с. Еракари близ Амари на Крите в семье священника. В юности поддался соблазну и принял ислам. Став мусульманином, М. женился на турчанке по имени Айше. Когда спустя неск. лет М. начал испытывать раскаяние и тайно соблюдать христианские обряды, супруга донесла на него в суд г. Ретимно. На допросе М. заявил, что сожалеет о вероотступничестве и считает себя христианином. По приказу судьи М. обезглавили. Христиане захоронили тело М. в Еракари. На этом месте впосл. был воздвигнут храм во имя новомученика.

Молебный канон М. составлен гимнографом Александрийской Церкви Х. Бусьясом. В «Новом Синаксаристе» иером. Макария Симонопетрита память и Житие М. отсутствуют.

Лит.: *Χρυσόστομος (Παπαδάκης), ἀρχιμ.* Κρητικὴ Παρακλητική / Ἱερὰ Μεγίστη Μονὴ Βατοπαιδίου. Ἅγιον Ὄρος, 2015. Τ. 2. Σ. 98–108.

МАТФЕ́Й, еп. Сарайский — см. в ст. *Крутицкая кафедра.*

МАТФЕ́Й, еп. Сарский и Подонский (Крутицкий) (1559–1565). Не позднее 1556 г. стал настоятелем *Кириллова Белозерского в честь Успения Пресвятой Богородицы мужского монастыря.* 3 февр. 1556 г. царь *Иоанн IV Васильевич* Грозный в ответ на просьбу М. разрешил приобрести для мон-ря вотчину за 200 р. Через месяц царь выдал Кириллову мон-рю тарханную грамоту, а в следующем году освободил от уплаты нек-рых податей. 27 мая 1558 г. еп. Великопермский и Вологодский *Киприан* подтвердил М. данную ранее Кирилловой обители жалованную грамоту о невзимании владычной дани с приписного монастырского Георгиевского храма. В 1556–1557 гг. кн. Д. Д. Ухтомский продал мон-рю с. Карповское с деревнями; щедрые вклады в Кириллов мон-рь при М. в 1553–1554 гг. сделали удельный кн. Старицкий Владимир Андреевич и его мать Евфросиния, ряд представителей московской знати. В 1556/57 г. при М. в Кириллов мон-рь был дан вклад сосланным туда в 1554 г. еп. Рязанским и Муромским *Кассианом,* корм по к-рому творился в обители 21 окт.

Дата архиерейского рукоположения М. точно неизвестна, поскольку в летописании не указаны хиротонии последних лет святительства митр. св. *Макария.* По данным вкладной книги Кириллова Белозерского мон-ря, М. был настоятелем до 1558 г. включительно. Впервые имя М. как еп. Крутицкого (неофиц. титул епископов Сарских и Подонских, викариев митрополитов Московских) появляется в летописи под 1560 г. В авг. он был на погребении первой рус. царицы *Анастасии Романовны* в *московском в честь Вознесения Господня женском монастыре* в Кремле. 14 авг., неделю спустя после кончины царицы, «приходил ко царю и великому князю бити челом отец его и богомолец Макарей Митрополит всея Русии да владыка Матфей Сарский и Подонский и архимандриты все» (ПСРЛ. Т. 13. Ч. 2. С. 329), которые призвали государя ко вступлению во 2-й брак. 24 нояб. 1563 г. М. отпевал скончавшегося брата царя – удельного князя *Юрия (Георгия) Васильевича.*

Имея резиденцию в Москве на Крутицах, М. регулярно участвовал в важных церковных событиях своего времени: выдаче соборной грамоты Троице-Сергиеву мон-рю, по ко-

Матфей, еп. Крутицкий, совершает отпевание кн. Юрия Васильевича. Миниатюра из Лицевого летописного свода. 70-е гг. XVI в. (ГИМ. Син. № 962. Л. 509)

торой обитель прп. Сергия Радонежского была поставлена старейшей в Рус. Церкви, а ее настоятель был удостоен сана архимандрита (1561); печаловании за кн. В. М. Глинского (июль 1561) и за кн. И. Д. Бельского (апр. 1562). 29 нояб. 1562 г., когда свт. Макарий принимал литовского посланника, «о левую сторону у митрополита сидел владыка Крутицкой» (СбРИО. 1892. Т. 71. С. 98).

1 янв. 1564 г. М. участвовал в отпевании свт. Макария в московском Успенском соборе. Перед избранием нового предстоятеля Русской Церкви в Москве проходил Собор, усвоивший право носить белый клобук митрополиту и скреплять грамоты красным воском. Имя М. в Соборной грамоте названо предпоследним среди иерархов. Хотя состав иерархов, избравших митр. *Афанасия* (1564–1566), неизвестен, имеются все основания говорить об участии М. в его избрании на митрополию. В 1564 г. митр. Афанасий письменно обратился к М. во время событий, связанных с попыткой польско-литов. войск отбить Полоцк, занятый годом ранее рус. войсками: «Да много, сыну, челом бию и молю святительство твое, пожалуй подвигнися сугубо о сем настоящем времени, молити Господа Бога и Пречистую Богородицу и всех святых» (ААЭ. Т. 1. С. 302. № 267; РИБ. 1915. Т. 32: Архив П. М. Строева. Стб. 451). В янв. 1565 г., вскоре после введения Иоанном IV опричины, М. участвовал в делегации духовенства в Александрову слободу, просивших царя о прощении опальных.

В 1564 г. М. сделал вклад в Кириллов Белозерский мон-рь: «...денег 173 рубля, да лошадей и платья на 22 рубля, всего на 195 рублей» (*Сахаров И. П.* Кормовая книга Кирилло-Белозерского мон-ря // ЗОРСА. 1851. Т. 1. С. 58). 21 июля 1565 г. Сарский и Подонский владыка пожертвовал Троице-Сергиеву мон-рю 50 р.

Еще при митр. Афанасии преемником М. по кафедре стал еп. Галактион (1565–1568). В связи с вкладом М. в Кормовой книге Кириллова Белозерского мон-ря под 21 окт. (очевидно, дата кончины М.) говорится: «Лежит у большой церкви в паперти, на правой стороне. На могилу собором ходят» (*Сахаров.* Кормовая книга. 1851. С. 58). Вероятно, М. оставил кафедру и удалился на покой в место своего пострижения.

Ист.: ДРВ. Продолж. СПб., 1790. Ч. 6. С. 46, 53, 54, 89, 91, 96, 97; ААЭ. Т. 1. С. 204. № 214; С. 268–269. № 246; С. 274–275. № 252; АИ. Т. 1. С. 299–314. № 163; С. 333. № 173; АСЭИ. Т. 2. С. 282–299. № 316; ПСРЛ. Т. 13. С. 328, 329, 372, 374, 378, 380, 393–394; *Дебольский Н. Н.* Из актов и грамот Кирилло-Белозерского мон-ря // ВАИ. 1900. Вып. 13. С. 83, 84, 196–197; ВКТСМ. 1987. С. 39; Кат. древнерус. грамот, хранящихся в ОР ГПБ им. М. Е. Салтыкова-Щедрина в Ленинграде. Вып. 1/2: 1269–1612 гг. СПб., 1992². С. 54. № 124/21; *Енин П. Г., сост.* Описание документов XIV–XVII вв. в копийных книгах Кирилло-Белозерского мон-ря, хранящихся в ОР РНБ. СПб., 1994. С. 65. № 357, 362; С. 134. № 78; С. 155. № 917; *Алексеев А. И.* Первая редакция вкладной книги Кириллова Белозерского мон-ря (1560-е гг.) // ВЦИ. 2010. № 3/4. С. 27–28, 29, 30, 35, 40, 43, 45, 45–46, 48, 62, 63.

Лит.: [*Леонид (Кавелин), иером.*] Церк.-ист. исслед. о древней области вятичей, входившей с нач. XV и до кон. XVIII ст. в состав Крутицкой и частично Суздальской епархии / И. Л. // ЧОИДР. 1862. Кн. 2. С. 92; *Строев.* Списки иерархов. 1877. Стб. 55, 1034; *Соловьев Н., свящ.* Сарайская и Крутицкая епархия // ЧОИДР. 1894. Кн. 3. С. 57; *Макарий (Веретенников), архим.* Еп. Крутицкий Матфей // Моск. ЕВ. 2003. № 6/8. С. 142–145; *он же.* Свт. Макарий, митр. Московский, и архиереи его времени. М., 2007. С. 368–372.

Архим. Макарий (Веретенников)

МАТФЕ́Й († 13.01.1646, Казань), митр. Казанский и Свияжский (1615–1646). Происхождение и мирское имя неизвестны. 2 июля 1606 г. поставлен игуменом *Кириллова Белозерского в честь Успения Пресвятой Богородицы монастыря.* При М. в 1607–1608 гг. вели работы по строительству мон-ря и хозяйственных служб. 12 марта 1608 г. мон-рь был освобожден от платежа ямских денег по царской грамоте, к-рая была дана в ответ на челобитье М. В этом тексте он ссылался на старую жалованную грамоту, а также на то, что монастырь своей вотчиной держит «на Словенском Волочку... ямских охотников... и гонцов отпускают без прогонов» (ААЭ. Т. 2. № 84. С. 176).

В Смутное время М. начал готовить обитель к возможному нападению: в дек. 1608 г. была произведена починка оружия, в 1610 г. «около монастыря починивали города и вновь стены вверх прибавливали», в 1611–1612 гг. по решению М. рядом с собором была возведена «от воровских людей каменная стена от святых ворот Горского монастыря да около солодержанного сушила каменного» (*Никольский.* 1910. С. 44, 50–51, 61).

С авг. 1612 г. Кириллов мон-рь стал подвергаться нападениям литовских, шведских, казацких и др. отрядов, к-рые разорили хозяйственные постройки вокруг него. Набеги и осады происходили в 1613–1616 гг. О роли М. в защите мон-ря свидетельствуют его отписки, отправленные белозерцам и каргопольцам. В них М. сообщал о первых приступах литовцев («многими, пешими людми, криком и шумом к городу с лесницами»), просил у воеводы помощи и выражал готовность «с такими воровскими людми битися». После того как первые приступы были отбиты, М. принимал в мон-ре беглецов, расспрашивал их, внимательно следил за передвижениями неприятеля, рассылал соседям (белозерцам, каргопольцам) предупредительные грамоты (ДАИ. Т. 1. № 168. С. 299–300; № 170. С. 302–307; Т. 2. № 10. С. 20–22).

Описывая положение в мон-ре в челобитной царю в сент. 1614 г., М. сообщал, что «живут... они... в осаде со сто девятогонадесять году (1610–1612 гг.— *И. У.*) и, будучи в осаде, город каменой доделывали, и по острожному месту город деревяной сделали, и ров копали, и во рву деревеную стену поделали, и наряд порох, и свинец покупали все собою, и стрельцов и пушкарей прибирали, и даточных людей с монастырския вотчины имали, а хлебное им жалованье давали... с монастырския вотчины, и денежное жалованье давали, деньги займуя, а того заемного на них долгу тысяча девятьсот пятьдесят пять рублев» и т. д. Но теперь «обитель разорена до конца и запустошена и крестьяне все посечены».

М. просил освободить мон-рь от уплаты запросных денег, и эта просьба была удовлетворена (ААЭ. Т. 3. № 45. С. 88). В сент. 1614 г. последовало положительное царское решение еще по одной челобитной М.— Кириллову Белозерскому мон-рю был пожалован посад Ненокса «со всеми доходами... в вотчину» (АЮБДР. Т. 1. № 108. С. 685).

В 1614 г. по распоряжению М. «у церкви Успения Богородицы главу обили и у чудотворца Кирилла такожде», к-рые были повреждены во время нападений (*Никольский.* 1910. С. 61). В том же году по благословению М. Никитой Ермоловым был сделан новый киот для иконы прп. *Кирилла* Белозерского (ныне хранится в КБМЗ. Инв. ДЖ 144).

В 1614 г. М. и старец Филарет Владимирец везли в Москву «чудотворцеву святыню». На дороге между Переславлем-Залесским и Троице-Сергиевым мон-рем (см. *Троице-Сергиева лавра*) на них напали воровские люди и казаки, «розбили самого» М., поранили и ограбили слуг (*Никольский.* 1910. С. 50. Примеч. 2).

В 1613 г. М. выехал в столицу для участия в заседаниях Земского собора. Его подпись стоит под решением собора от 21 февр. 1613 г. (Утвержденная грамота. С. 76). 7 февр. 1615 г. М. был хиротонисан в митрополита Казанского и Свияжского (*Строев.* Списки иерархов. Стб. 288).

В янв. 1619 г. присутствовал на Соборе епископов, поставивших на Рязанскую кафедру Иосифа. 22–24 июня 1619 г. М. принимал участие в чине избрания и возведения на престол патриарха *Филарета (Романова).* Об участии М. в др. церковных и Земских соборах 20–40-х гг. XVII в. сведений нет, установить персональный состав их участников по сохранившимся документам не всегда возможно.

Первой заботой М. в Казани стало приведение в порядок дел, расстроенных Смутой. В 1623/24 г. во всей Казанской епархии насчитывалось только 89 церквей, с которых за этот год было собрано всего 119 р. 21 алтын с деньгой (*Покровский.* 1906. С. 193, 197). Светские власти заботились о поддержании благосостояния архиерейского дома. В 1619 г. М. было пожаловано право получать по 100 пудов меда из казанских доходов. В 1623 г. он добился пожалования архиерейскому дому двух сел — Благовещенского на Омаре и Рождественского на Полянках взамен приписанной к посаду Забулачной слободы. Но, в 1624 г. архиерейскому дому было запрещено отдавать свои рыбные ловли на оброк (Там же. С. 189).

В 1623/24 г. была проведена перепись вотчин архиерейского дома. Это было необходимо, потому что даже внутри епархии возникали земельные споры. Напр., в 1626 г. владыка обратился за помощью к гражданским властям, чтобы решить земельный вопрос со Спасо-Преображенским мон-рем у дер. Салмачи (*Никанор (Каменский).* 1893. С. 365–368). В том же году М. получил царскую жалованную грамоту, в к-рой были определены широкие судебные полномочия Казанского митрополита.

20 июня 1630 г. М. возглавил перенесение мощей Казанского свт. *Гурия (Руготина)* из *казанского в честь Преображения Господня монастыря* в соборную ц. в честь Благовещения Пресв. Богородицы. Мощи были торжественно положены в серебряную раку, которую изготовил «по обещанию» казанский дворянин С. Т. Аристов (*Покровский.* 1906. С. 218).

М. организовал работы в кафедральном Благовещенском соборе: в 30–40-х гг. XVII в. была построена кирпичная колокольня (высотой более 50 м), в ее нижнем ярусе освящена ц. во имя вмц. Ирины. В 1640 г. за счет средств домовой митрополичьей казны был отлит большой колокол. Вероятно, именно М. обустроил загородную архиерейскую резиденцию близ с. Савинова на р. Казанке (*Липаков.* 2007. С. 66–68).

При М. развивались возникшие в 10-х гг. XVII в. Седмиезерная Вознесенская пуст., Раифская Богородичная пуст. (см. *Раифский в честь Грузинской иконы Божией Матери монастырь*), Троицкий Ураевский мон-рь. Попечением М. в 1628 г. при Седмиезерной пуст. была построена 1-я Вознесенская ц., в 1644 г. она была заменена каменной, достроенной при преемниках М. В епархии также появился елабужский Троицкий мон-рь, который в 40-х гг. XVII в. был приписан к архиерейскому дому. В 1625 г. в епархии был основан Юнгинский Спасский мон-рь. Через 3 года в нем было построено 2 церкви (в честь Образа Спаса Нерукотворного и Казанской иконы Божией Матери).

Погребен М. был в казанском кафедральном Благовещенском соборе у сев. стены.

Ист.: ДРВ. М., 1788. Ч. 6. С. 127, 131; ААЭ. Т. 3. № 330. С. 483–485; ДАИ. Т. 1. № 171. С. 303–305; № 172. С. 305–306; № 174. С. 307; Т. 2. № 76. С. 209, 211, 215; АЮБДР. Т. 1. № 108. С. 685; *Никанор (Каменский), архиеп.* Владенные грамоты Казанского Спасо-Преображенского мон-ря // Изв. ОАИЭ. 1893. Т. 11. Вып. 4. С. 365–368; Жалованная грамота царя Михаила Федоровича митр. Казанскому и Свияжскому Матвею; 1626 г. // Изв. по Казанской епархии. 1902. № 4. С. 161–174; Утвержденная грамота об избрании на Московское гос-во Михаила Федоровича Романова / Предисл.: С. А. Белокуров. М., 1906². С. 76; *Никольский Н. К.* Кирилло-Белозерский мон-рь и его устройство до 2-й четв. XVII в. (1397–1625). СПб., 1910. Т. 1. Вып. 2. Прил. XXIX–XXXVII.

Лит.: *Платон (Любарский), архим.* Сб. древностей Казанской епархии и других приснопамятных обстоятельств. Каз., 1868; *Строев.* Списки иерархов. Стб. 56, 288; *Никольский Н. К.* Кирилло-Белозерский мон-рь и его устройство до 2-й четв. XVII в. (1397–1625). СПб., 1897. Т. 1. Вып. 1. С. 44, 50–51, 61; *Покровский И. М.* Казанский архиерейский дом. Каз., 1906. С. 189, 193, 197, 214, 218, 220, 252–253, 279–281, 352–353; ПБЭ. Т. 7. С. 705; *Ермолаев И. П.* Казанский край во 2-й пол. XVI–XVII вв.: (Хронол. перечень док-тов). Каз., 1980. С. 100; *Липаков Е. В.* Архипастыри Казанские, 1555–2007 гг. Каз., 2007. С. 66–72.

И. А. Устинова

МАТФЕ́Й († 19.08.1220), митр. Киевский (не ранее 1199 — до 1210–1220). М. был поставлен на Киевскую митрополию после кончины митр. *Никифора II* (не ранее 1199). Между Никифором II и М. в перечнях рус. митрополитов, сохранившихся в летописных сводах XV–XVI вв., указаны Дионисий и/или Гавриил, в др. источниках не упомянутые. Как показал А. *Поппе* (*Поппэ.* 1996. С. 463. Прим. 10), их имена представляют собой искусственную вставку, внесенную русскими книжниками для восполнения временного пробела между зафиксированной в летописании деятельностью Никифора II и М.

О происхождении и деятельности М. до его поставления на Киевскую кафедру ничего не известно. Хиротонию М. мог возглавить К-польский патриарх *Иоанн X Каматир* (1198–1206), к-рый после взятия столицы Византии крестоносцами в 1204 г. во время 4-го крестового похода и до самой своей кончины, последовавшей в 1206 г., пребывал во Фракии. Возможно также, что М. был поставлен Никейским патриархом *Михаилом IV Авторианом* (1208–1212). По мнению Поппе, «вполне допустимо предположение, что вследствие кру-

шения Византии Киевская кафедра несколько лет пустовала» (*Поппэ.* 1996. С. 463).

Не позднее 1210 г. М. прибыл в Киев. За неск. лет до этого, 1 янв. 1203 г., вероятно в т. ч. из-за отсутствия на Руси митрополита, к-рый мог и должен был способствовать примирению князей, Киев был захвачен и разорен кн. Рюриком Ростиславичем с половцами. По словам новгородского летописца, большой урон был нанесен Церкви: «...а кого доидеть рука, цьрньца ли, цернице ли, попа ли, попадье ли, а ты ведоша в поганыя», т. е. монахов, монахинь, священников с семьями уводили в плен к половцам; кроме того, были ограблены купцы-иноземцы, искавшие убежища в церквах, «а что по манастырем и по всем церквама, вся узорочья и иконы одраша и везоша погании в землю свою, а град пожгоша» (НПЛ. С. 45, 240). По владимирскому летописцу, «такого зла не было от Крещенья над Кыевом... Не токмо одино Подолье взяша и пожгоша, ино Гору взяша, и митрополью Святую Софью разграбиша, и манастыри вси...» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 418). Поэтому одной из первых задач М. должно было стать восстановление разоренного митрополичьего двора и киевских мон-рей; кроме того, вероятно, необходимо было организовать выкуп духовных лиц, монашествующих и мирян, уведенных половцами.

В 1210 г. М. прибыл по просьбе черниговских князей Ольговичей во Владимир-на-Клязьме к Владимиро-Суздальскому вел. кн. *Всеволоду (Димитрию) Юрьевичу* Большое Гнездо с примиряющей миссией. Переговоры, которые вел Киевский первоиерарх во Владимире, увенчались успехом — кн. Всеволод Святославич Чермный, захвативший незадолго до этого Киевский стол, был признан князем Киевским, а Всеволод Большое Гнездо — старшим среди князей всей Руси. Митрополит, к-рый возглавил богослужение на Рождество Христово во владимирском Успенском соборе, был отпущен кн. Всеволодом Юрьевичем с дарами и почетом. В 1211 г. мир был скреплен браком княжеских детей, блгв. кн. *Георгия (Юрия) Всеволодовича* и «Всеволожны» (мц. *Агафии Всеволодовны*). В результате достигнутых при посредстве М. договоренностей Рюрик Ростиславич, который ранее был насильно

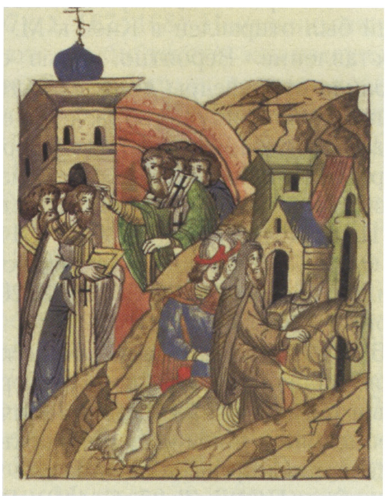
Матфей, митр. Киевский, дает целовать крест вел. кн. Всеволоду Юрьевичу для примирения с черниговскими князьями. Миниатюра из Лицевого летописного свода. 70-е гг. XVI в. (РНБ. F.IV.233. Л. 724)

пострижен в монашество, а затем оставил иночество и занял Киевский стол, теперь был вынужден удалиться на княжение в Чернигов. Очевидно, в этом М. был также заинтересован, «поскольку главе Русской Церкви вряд ли могло понравиться, что на Киевском престоле княжит монах-расстрига» (*Феннел Дж.* Кризис средневековой Руси. 1200–1304.

Матфей, митр. Киевский, поставляет инока Кирилла во епископа Ростовского. Миниатюра из Лицевого летописного свода. 70-е гг. XVI в. (РНБ. F.IV.233. Л. 775 об.)

М., 1989. С. 71). Так ненадолго была прекращена одна из наиболее крупных междоусобиц, но уже в 1212 г. смоленские князья снова заняли Киев.

Весной 1210 г. М. возглавил хиротонию избранного в Новгороде на местную кафедру (вместо архиеп. *Митрофана,* изгнанного в янв. этого года блгв. кн. *Мстиславом (Феодором) Мстиславичем* Удатным и новгородцами) св. архиеп. *Антония* (в прошлом боярин Добрыня Ядрейкович). Поставление нового архиерея при живом, законно поставленном архиепископе, не лишенном кафедры по церковному суду, нарушало каноны, но М., по-видимому, вынужден был сообразовывать свои действия со сложившейся политической ситуацией. Поскольку Антоний еще до своего пострижения в нач. XIII в. дважды посетил К-поль (и оставил подробное его описание в «Книге паломник»), нельзя исключать того, что его знакомство с М.



Матфей, митр. Киевский, поставляет архим. Симона во епископа Владимирского и Суздальского. Миниатюра из Лицевого летописного свода. 70-е гг. XVI в. (РНБ. F.IV.233. Л. 759 об.)

состоялось еще до поставления последнего на Киевскую митрополию.

После смерти в 1212 г. вел. кн. Всеволода Большое Гнездо последовал длительный период междукняжеских конфликтов во Владимиро-Суздальской земле. Поэтому можно предполагать, что миротворческие усилия М. не ограничились только вышеназванным случаем, имевшим место в 1210 г., хотя они были, по-видимому, менее успешны. После политического деления Владимиро-Суздальской земли была проведена реформа церковного управления в Сев.-Вост. Руси. В 1214/15 г. произошло учреждение Владимиро-Суздальской епископии путем выделения из Ростовской. После того как Ростовский еп.

Иоанн «отписася епископьи» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 430), добровольно или будучи изгнан с нее владимирцами (Там же. Т. 41. С. 132), на Ростовскую кафедру 10 нояб. 1214 г. был рукоположен духовный отец ростовского кн. *Константина Всеволодовича Пахомий* (а после смерти последнего, в нач. 1216 г.— *Кирилл I*). Первым Владимирским епископом по инициативе св. кн. мч. Георгия (Юрия) Всеволодовича (в княжество которого Ростов, где находилась офиц. епископская резиденция, не входил) в 1214/15 г. стал архимандрит *владимирского в честь Рождества Пресвятой Богородицы мужского монастыря* свт. *Симон* (постриженик *Киево-Печерской лавры,* один из авторов *Киево-Печерского патерика*), который был отправлен в Киев к М. на поставление. Вероятно, отказ еп. Иоанна от кафедры являлся актом неприятия грядущего раздела его епархии (см.: *Назаренко А. В.* Территориально-политическая организация гос-ва и епархиальная структура Церкви в Др. Руси (кон. X — XII в.) // *Он же.* Др. Русь и славяне: Ист.-филол. исслед. М., 2009. С. 173, 203. Примеч. 102).

В 1214 г. произошла венг. оккупация Галицкой земли: «...король Угорьскыи посади сына своего в Галичи, а епископа и попы изгна из церкви, а свое попы приведе латиньскые на службу» (ПСРЛ. Т. 25. С. 110). Все это сопровождалось попытками осуществления унии церквей. Венг. король Андраш II обещал прислать рус. епископов на *Латеранский IV Собор* (1215). Лишь в 1219 г. прибывший в Юго-Западную Русь из Новгорода кн. Мстислав Мстиславич Удатный вместе с кн. Владимиром Рюриковичем смог выгнать венгров из Галицкой земли, но война шла до 1221 г., когда Мстиславу удалось одержать победу.

В 1218 г. (обоснование датировки: *Бережков Н. Г.* Хронология русского летописания. М., 1963. С. 260) новгородцы позволили изгнанному прежде архиеп. Митрофану вернуться на Софийскую кафедру. Ставленник М. архиеп. Антоний не подчинился их воле и обосновался в пригородном Спасо-Преображенском мон-ре на Нередице. По решению кн. Всеволода Мстиславича (к-рый был прислан из Киева в том же году его отцом Киевским кн. Мстиславом Романовичем) и новгородцев оба претендента были отправлены в Киев на митрополичий суд: «...идита к митрополиту, да кого нам прислеть, то нашь владыка» (НПЛ. С. 60, 261).

Изменившиеся политические обстоятельства заставили М. вынести решение, противоположное тому, что было им принято в 1210 г. Митрополит, очевидно, учел старейшинство по хиротонии архиеп. Митрофана, и ожидания просуздальской партии новгородцев были удовлетворены. Владыка Митрофан был оправдан митрополитом, все обвинения, выдвигавшиеся в его адрес ранее, были отвергнуты (очевидно, они носили церковно-правовой характер); по решению церковного суда он был оставлен на Новгородской кафедре. Антоний стал епископом Перемышля, наиболее зап. города Галицкой земли («Антония митрополит у себе в чести, въда ему епископью в Перемышли» — Там же).

По всей видимости, в 1219/20 г. Перемышльская епархия была по этому случаю выделена из состава Галицкой. В Галиче с 1219 г. княжил сторонник Антония кн. Мстислав Мстиславич Удатный, и, согласно Поппе, «основание Перемышльской кафедры... надо рассматривать как результат договоренности между митрополитом и галицким князем» (*Поппэ.* 1996. С. 464). По др. мнению, Перемышльская кафедра могла существовать уже в 20-х гг. XII в., а затем была включена в состав новообразованной Галичской (см.: *Щапов.* Гос-во и Церковь. 1989. С. 40–42).

По мнению Я. Н. *Щапова,* при М. в структуре Русской Церкви появилась также Угровская епархия по времени создания хронологически последняя до нашествия монголов. Новая кафедра была основана по инициативе Галицко-Волынского кн. *Даниила Романовича* при поддержке М. и Киевского кн. Мстислава Романовича, в 1219–1220 гг., «сразу после возвращения Забужья и основания города Угровска» (Там же. С. 53; см. также: *Иоасаф,* еп. Угровский).

В Лаврентьевской летописи отмечается, что М. скончался «месяца августа в 19 на память святаго Андрьяна и Натальи» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 445). Между тем память указанных святых отмечается 26 авг. (по ст. ст.). В летописи, очевидно, допущена ошибка; 19 авг. празднуется память св. мч. Андрея Стратилата, в день которого, по-видимому, скончался митрополит (см.: *Степанов Н. В.* К вопросу о календаре Лаврентьевской летописи // ЧОИДР. 1910. Кн. 4. С. 20–21; *Цыб С. В.* Древнерус. времяисчисление в «Повести временных лет». СПб., 2011². С. 207; ср.: *Бережков Н. Г.* Хронология рус. летописания. М., 1963. С. 317. Примеч. 108).

Ист.: ПСРЛ. Т. 1. 435, 438–439; Т. 10. С. 62, 64, 67, 69, 82, 86, 87; Т. 25. С. 108, 118; НПЛ. С. 52, 163, 473.

Лит.: *Строев.* Списки иерархов. 1877. Стб. 2; *Голубинский.* История РЦ. Т. 1. Пол. 1. С. 289–291, 338–340; *Щапов Я. Н.* Гос-во и Церковь Др. Руси X–XIII вв. М., 1989 (по указ.); *Макарий.* История РЦ. Кн. 2. С. 294, 398, 402; *Поппэ А.* Митрополиты и князья Киевской Руси // *Подскальски Г.* Христианство и богословская лит-ра в Киевской Руси (988–1237). СПб., 1996². С. 463–464; *Ольшевская Л. А.* Матфей // ДРСМ. 2014. С. 478; *Макарий (Веретенников), архим.* История Рус. Церкви: Митрополичий период, 988–1589 гг. Н. Новг., 2016. С. 107–111.

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

Иконография. Изображения М. встречаются в Лаптевском томе Лицевого летописного свода 70-х гг. XVI в. (РНБ. F.IV.233). Цикл из 5 миниатюр иллюстрирует посредничество М. в примирении черниговских князей Ольговичей

Матфей, митр. Киевский, по просьбе вел. кн. Всеволода Святославича едет из Киева во Владимир. Миниатюра из Лицевого летописного свода. 70-е гг. XVI в. (РНБ. F.IV.233. Л. 723)

с вел. кн. Всеволодом Юрьевичем: М. беседует с князьями (л. 722 об.); М. верхом на коне со свитой едет из Киева во Владимир (л. 723); М. обращается ко Всеволоду с речью о «незлобии, кротости, смирении и любви» (л. 723 об.); кн. Всеволод примиряется с черниговскими князьями при участии М. (л. 724); кн. Всеволод одаривает М. и с великой честью провожает в Киев (л. 724 об.). Две пары ана-

логичных по композиции миниатюр иллюстрируют прибытие к М., а затем поставление Пахомия во епископа Ростова (л. 757, 757 об.) и свт. Симона — во епископа Владимира и Суздаля (л. 758, 758 об.). Неск. миниатюр посвящены истории выбора Новгородского архиерея: М. благословляет еп. Антония (левый верхний угол, л. 735 об.); новгородцы посылают обоих претендентов на Новгородскую кафедру Антония и Митрофана к митрополиту (л. 859 об.); М. ставит Новгородским архиепископом Митрофана (л. 883 об.), а Антония назначает епископом в Перемышль (л. 884). Последняя миниатюра иллюстрирует поставление митрополита (левый верхний угол; л. 887 об.). Чаще всего М. изображен старцем с окладистой, но недлинной клиновидной бородой (на нек-рых миниатюрах — вьющейся); облачен в охристую рясу и коричневую мантию с источниками, на голове — темный куколь. По-иному его облик передан на иллюстрации к тексту о поставлении инока Кирилла епископом в Ростов (л. 775), которая, вероятно, написана др. художником. М. здесь изображен скорее средовеком, нежели старцем, у него короткая округлая борода. Парадное облачение тщательно прописано: красный подризник, зеленый саккос с золотыми зарукавьями, омофор, на голове — шапка с опушкой. Правой рукой М. благословляет еп. Кирилла, в левой держит закрытое Евангелие.

МАТФЕ́Й, митр. Эдесский — см. *Маттеос Урхаеци.*

МАТФЕ́Й [Гавала Мануил; греч. Ματθαῖος] (ок. 1271/72, Филадельфия, Лидия — между 1355 и 1360, К-поль), митр. Эфесский (1329–1351), писатель. Ученик свт. *Феолипта,* митр. Филадельфийского, чтец, затем протонотарий в Филадельфии. Был послан в К-поль в 1309 г., вошел в круг выдающихся интеллектуалов эпохи Никифора Хумна и Феодора Метохита. На знакомство М. с античной философией указывают его маргиналии в кодексах сочинений Платона Vat. gr. 225 и 226 (*De Gregorio, Prato.* 2003. S. 83, 89–90). По возвращении в Филадельфию в 1310 г. вступил в конфликт с Феолиптом из-за разногласий относительно преодоления арсенитского раскола. В 1312 г. умерла жена М., оставив на его попечение малолетнего сына. В 1315–1317 гг. М. жил в К-поле, пользовался покровительством патриарха *Иоанна XIII Глики* (1315–1319). Вскоре М. примирился с Феолиптом, был рукоположен во иерея, назначен хартофилаксом и принял монашеский постриг. После кончины Феолипта в кон. 1322 г. из-за конфликта с правителем Филадельфии Мануилом Тагарисом вновь перебрался в столицу. Во 2-й пол. 20-х гг. XIV в., возможно, занимался преподаванием (*Browning.* 1992. P. 28). В те годы М. сблизился с ученым и богословом Никифором Григорой, вел с ним оживленную переписку и обменивался сочинениями (*Beyer.* 1976. S. 31–35).

В 1329 г. стал митрополитом Эфеса (упоминание М. в этом качестве относится к декабрю: RegPatr, N 2153; *Hunger.* Register. N 100. S. 562), к-рый находился во власти турок. М. сумел посетить свою кафедру лишь однажды и в основном жил в К-поле и во Врисисе во Фракии (ныне Пынархисар, Турция), епископом которого он был также поставлен в 1332 г. В 1331–1332 гг. М. побывал на Руси по приглашению митр. Киевского свт. Феогноста (*Κουρούσης.* 1972. Σ. 248–252). Из переписки М. (послания 54, 55, 57) известно, что, посетив Эфес, М. был разочарован. В 1339 г. М. прибыл в Смирну, но эмир Айдина Умур отказался пустить его в Эфес и принять послания императора, к-рые должен был передать М. Подкуп позволил М. продолжить путешествие, но в Эфесе он столкнулся с тем, что кафедральный собор превращен в мечеть, а резиденция и земельные владения митрополита конфискованы. М. поселили в скромном доме, выгнав оттуда пожилую женщину-мусульманку (М. пишет об этом с горькой иронией), и предоставили ему небольшой участок земли. Местные жители по ночам закидывали дом камнями и, по словам М., убили бы его, если бы не защита со стороны эмира. Паства М. в основном состояла не из местного греч. населения, а из пленников, захваченных турками и перевезенных в Эфес. М. испытывал трудности с отсылкой писем в столицу (*Vryonis.* 1971). Когда М. вернулся в К-поль, неизвестно, его имя вновь появляется в документах К-польских Соборов с 1343 г. (Christian-Muslim Relations. 2013). В 1347 г. М. встал на сторону противников учения свт. Григория Паламы и был низложен, но весной 1350 г. принес покаяние (PG. 151. Col. 772–774). Вскоре он вновь примкнул к антипаламитам и был осужден К-польским Собором 1351 г., на 4-м заседании которого, согласно Никифору Григоре, его подвергли публичному унижению — разорвали одежды и вырвали волосы из бороды (*Niceph. Greg.* Hist. XXI 3.12). После низложения М. разрешили остаться в столице и он продолжал переписку с Григорой (*Κουρούσης.* 1972. Σ. 352–354).

Сочинения М. сохранились в неск. списках, наиболее ценен кодекс Vindob. Theol. gr. 174, являющийся автографом М. Кодекс дополнялся в течение мн. лет по мере создания сочинений (*Hunger, Kresten, Hannick.* 1984). Из сочинений М. религиозного и философского характера опубликована только речь на Воскресение Христово (L'ekphrasis per la festa di Pasqua. 1981), имеющая большое значение для изучения народной религиозности в эту эпоху (*Κουρούσης.* 1972. Σ. 167–168). Неизданными остаются такие тексты, как рассуждение о том, был ли человек создан смертным или бессмертным (между 1317 и 1321 гг.) (*Κουρούσης.* 1972. Σ. 165; Vindob. Theol. gr. 174. Fol. 1–15); толкование на сравнение Пресв. Богородицы с серафимами (Ibid. Fol. 66–69); рассуждение об истинной и ложной мудрости (Ibid. Fol. 74–81); предисловие к собранию извлечений из пророческих книг ВЗ (Ibid. Fol. 152–157); речь на Успение Пресв. Богородицы (Ibid. Fol. 271v – 277v), а также множество молитв (*Κουρούσης.* 1972. Σ. 172–183). Автографами М. также являются рукописи Paris. gr. 2022 и London. Brit. Lib. Burney. 114. В Лондонском кодексе дошли нравственные главы (Κεφάλαια) (Fol. 1–90), рассуждения о четырех добродетелях (Fol. 116–130), о смерти и посмертном воздаянии (Fol. 146v – 148).

Др. часть наследия М.— риторические произведения. В речи к *Андронику II Палеологу* (1282–1328), написанной после 1326 г. в благодарность за заботу, к-рую император проявил по отношению к М., когда тот был болен, М. превозносил его дипломатические успехи и отмену Лионской унии 1274 г. (*Kaltsogianni.* 2010). Среди монодий М.— речи на смерть паракимомена Иоанна Хумна (ок. 1338) (*Sideras.* 1990), одного из друзей М. 1321–1322 гг. (*Previale.* 1941. S. 21–26), митр. Феолипта (1323) (Ibid. S. 26–31).

Значительную часть наследия М. составляют труды о Гомере: «Краткое вступление с похвалой о Гомере» (Πρόλογος διὰ βραχέων ἐγκωμιαστικὸς εἰς τὸν Ὅμηρον; частично издано под

именем Никифора Григоры: Anecdota graeca / Ed. P. Matranga. Vol. 2. R., 1850. P. 520–524); частично сохранившееся «Краткое изложение странствий Одиссея по Гомеру» (Ἐπίτομος διήγησις εἰς τὰς καθ' Ὅμηρον πλάνας τοῦ Ὀδυσσέως; издано под именем Никифора Григоры: *Westermann A.* Μυθογράφοι: Scriptores poeticae historiae graeci. Brunsvigae, 1843. P. 329–344), где каждый эпизод эпоса снабжен моральным комментарием для учеников; пространное соч. «Странствия Одиссея» (Αἱ πλάναι τοῦ Ὀδυσσέως; частично издано: *Browning.* 1992. P. 31–35; *Vianès-Abou Samra.* 2003. P. 474–480), близкое по манере изложения к переложениям на народный язык XIV в. исторических трудов Анны Комнины и Никиты Хониата.

Соч.: *Reinsch D.* Die Briefe des Matthaios von Ephesos im Codex Vindobonensis Theol. Gr. 174. B., 1974 (рец.: *Beyer H.-V.* // JÖB. 1976. Bd. 25. 321–324); *Previale L.* Due monodie inedite di Matteo di Efeso // BZ. 1941. Bd. 41. S. 4–39; *Matteo di Efeso.* L'Ekphrasis per la festa di Pasqua / Ed. A. Pignani. Napoli, 1981, 1984; *Trone R. H.* The Counsel of Manuel-Matthew Gabalas to Empress Eirene-Eulologia Palaiologina on her Mourning over the Death of Theoleptos, Metropolitan of Philadelphia // BSEtB. 1986. Vol. 13. P. 213–227; *Sideras A., Hrsg.* 25 unedierte byzantinische Grabreden. Θεσ., 1990. S. 269–278; *Kaltsogianni E.* Die Lobrede des Matthaios von Ephesos auf Andronikos II. Palaiologos // JÖB. 2010. Bd. 59. S. 107–126.

Ист.: *Fatouros G.* Die Briefe des Michael Gabras (ca 1290 – nach 1350). W., 1973. 2 Bde; *Nicephori Gregorae* Epistulae / Ed. P. L. M. Leone. Matino, 1983. Vol. 2. P. 201–202, 253, 265, 416–421.

Лит.: PLP, N 3309; *Treu M.* Matthaios, metropolit von Ephesos: Über sein Leben und seine Schriften. Potsdam, 1901; *Vryonis S.* The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the 11th through the 15th Cent. Berkeley, 1971. P. 343–348; *Κουρούσης Σ. Ι.* Μανουὴλ Γαβαλᾶς, εἶτα Ματθαῖος μητροπολίτης Ἐφέσου (1271/72–1355/60). Τ. 1: Βιογραφικά. Ἀθῆναι, 1972; *idem.* Παρατηρήσεις ἐπί τινων ἐπιστολῶν τοῦ πρωτονοταρίου Φιλαδελφείας Μανουὴλ Γαβαλᾶ // ΕΕΒΣ. 1972/1973. Τ. 39/40. Σ. 114–127; *Beyer H.-V., Hrsg.* Nikephoros Gregoras. Antirrhetika I. W., 1976. (WBS; 12); *Angelou A.* Matthaios Gabalas and his Kephalaia // Maistor: Classical, Byzantine and Renaissance Studies for R. Browning / Ed. A. Moffatt. Canberra, 1984. P. 259–267; *Hunger H., Kresten O., Hannick Ch.* Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek. W., 1984. Bd. 3.2: Codices theologici 101–200. S. 304–311; *Browning R.* A 14th-Century Prose Version of the Odyssey // DOP. 1992. Vol. 46. P. 27–36; *Talbot A. M.* Gabalas, Manuel // ODB. Vol. 2. P. 811–812; *Vianès-Abou Samra L.* Les *Errances d'Ulysse* par Matthieu d'Éphèse, alias Manuel Gabalas (XIVe siècle) // Gaia: Revue interdisciplinaire sur la Grèce Archaïque. Grenoble, 2003. Vol. 7. P. 461–480; *De Gregorio G., Prato G.* Scrittura arcaizzante in codici profani e sacri della prima età Paleologa // RHM. 2003. Bd. 45. S. 59–101; *Preiser-Kapeller J.* Der Episkopat im späten Byzanz: Ein Verzeichnis der Metropoliten und Bischöfe des Patriarchats von Konstantinopel in der Zeit von 1204 bis 1453. Saarbrücken, 2008. S. 110; Christian-Muslim Relations: A Bibliogr. History / Ed. D. Thomas, A. Mallett. Leiden, Boston, 2013. Vol. 5: 1350–1500. P. 71–75.

Л. В. Луховицкий

МАТФЕ́Й (Мормыль Лев Васильевич; 5.03.1938, ст-ца Архонская близ Орджоникидзе, ныне Владикавказ (Дзауджикау), Сев. Осетия — Алания — 15.09.2009, Сергиев Посад), архим., регент, педагог, автор духовно-муз. сочинений и обработок. Род. в благочестивой казацкой семье, все члены к-рой знали церковные и народные напевы наизусть, отмечали церковные и народные праздники. Дед М. по линии матери Л. Г. Троценко пел в хоре конвоя наместника Кавказа гр. И. И. Воронцова-Дашкова под упр. М. П. Колотилина (1863–1917), затем окончил в Тифлисе консерваторию и стал солистом оперы; после революции 1917 г. управлял хором войск ген. А. И. Деникина в Пятигорске, впосл. был сослан в Сибирь; по возвращении в станицу стал церковным регентом; расстрелян в 1937 г. Отец и дядья М. погибли в годы Великой Отечественной войны. С 7 лет Лев пел на клиросе в станичной церкви, помогая слепым певчим, прислуживал в алтаре. В 1955 г. окончил среднюю школу, в течение года служил псаломщиком в Александро-Невском молитвенном доме своей станицы. В 1956 г. поступил в Ставропольскую ДС (сразу во 2-й класс), где учился церковному пению у В. П. Пестрицкого, регента и знатока обиходных мелодий, придерживавшегося школы К. К. Пигрова, знаменитого регента и хормейстера в предвоенной Одессе. С 1957 г. по благословению архиеп. *Антония (Романовского)* был псаломщиком и регентом левого хора в Свято-Никольской ц. г. Ессентуки, познакомился с регентом диак. Павлом Звоником († 1964), чей опыт оказал большое влияние на Льва, положив начало формированию его стиля регентования; впосл. М. многократно включал в репертуар своих хоров сочинения Звоника. В 1959 г. поступил в МДА и уже после 1-го курса стал вести клиросную практику для 1-го класса семинарии; в это время он совершил поездки в Киев и Почаев для изучения пения хоров Киево-Печерской лавры (перед ее закрытием), Владимирского и Андреевского соборов в Киеве и Почаевской лавры. В 1961 г. поступил послушником в братию ТСЛ, начал управлять хором из народа и смешанным хором, позднее стал уставщиком и старшим регентом хора ТСЛ, руководителем объединенного хора ТСЛ и МДАиС. В 1962 г. принял монашеский постриг, в 1963 г. был рукоположен во диакона, в 1964 г.— во иерея. В 1963 г. защитил канд. дис. «Воскресение Христово в изложении русских богословов-апологетов». С 1963 г. преподавал в МДАиС церковный устав, Свящ. Писание ВЗ и НЗ, историю библейской критики НЗ и литургику. В 1968 г. был возведен в сан игумена, в 1971 г.— в сан архимандрита. В 1969–1974 гг. преподаватель регентского класса в МДА. В 1974–1977 гг. благочинный ТСЛ. С 1984 г. доцент, с 1988 г. профессор, с 2004 г. заслуженный профессор МДА. С 1989 г. член Синодальной богослужебной комиссии.

В результате постоянной работы с певчими на спевках и службах М. создал хор, к-рый по уровню сравнялся с известными московскими церковными хорами под упр. Н. С. *Данилова,* В. С. *Комарова,* Н. В. *Матвеева,* а количественно превосходил их. Звучание хора под упр. М. отличалось филигранностью отделки, отточенностью произношения, богатством хоровых красок. М. профессионально ставил дыхание и артикуляцию, владел мн. практическими хормейстерскими навыками и глубокими знаниями о хоровом звуке в целом. Творческий метод М. сочетал в себе поиск новых путей в хоровом деле со стремлением сберечь церковную традицию. Многие из сотен семинаристов, в разное время входивших в состав его хора, уже будучи священнослужителями, с благодарностью вспоминали годы учения и пения в хоре. М. не только умел открыть им красоту церковной мелодии, научить их соединяться в хоре, но и раскрывал по-новому смысл песнопений, показывал связь совр. обработчика распева с древним распевщиком, прослеживал традицию там, где она не просматривалась явно. Каждому исполнению предшествовала кропотливая репетиционная работа, в ходе к-рой выверялся хоровой строй, намечался исполнительский план, оттачивалось произношение, вводились необходимые динамические оттенки. Певчие становились соработниками регента, ведо́мыми

его чутьем и опытом, верой и знаниями, а церковный народ чувствовал в таком пении выражение духа своей веры. За 40 лет хор ТСЛ и МДАиС под управлением М. записал ок. 30 грампластинок, аудио- и видео-дисков.

Как композитор и распевщик М. составил множество гармонизаций и переложений. Чрезвычайно плодотворным для певч. традиции ТСЛ и Русской Церкви в целом было сотрудничество М. с диак. С. З. *Трубачёвым*. Они создали и опробовали в исполнении хора десятки новых песнопений и целые службы, положенные на традиц. мелодии.

М. был награжден Патриаршими грамотами (1964, 1973, 1985), орденом Св. Креста Иерусалимской Церкви (1968), орденами св. кн. Владимира 3-й (1968) и 2-й степени (1976), прп. Сергия Радонежского 2-й степени (1987), св. кн. Даниила Московского 3-й степени (1998), свт. Макария, митр. Московского 2-й степени (2008). В 1988 г. награжден правом ношения 2-го наперсного креста. Похоронен возле лаврской ц. Сошествия Св. Духа. В 2011 г. именем М. названа улица в ст-це Архонской.

Муз. перелож.: Сб. из репертуара ТСЛ: Для мужского хора. Переславль-Залесский, 1998. Вып. 1; Подобны старинных монастырских напевов: Для однородного хора. М., 1999; Рождественский праздничный триптих: Нотн. прил. к юбил. звукозаписи хора ТСЛ: Для муж. хора без сопровожд. Серг. П.; Переславль-Залесский, 1999; Всенощное бдение: Неизменяемые песнопения для монастырских хоров: Из репертуара хора СТСЛ. Серг. П.; Переславль-Залесский, 1999, 2000; Песнопения Постной Триоди: Подготовит. недели к Вел. посту. Первая седмица Вел. поста. Пассии: Для монастырских хоров. Серг. П.; Переяславль-Залесский, 2000; Песнопения Страстной седмицы: Нотн. сб. для монастырских хоров. [Голутвин], 2002; Последование Страстей Христовых: Утреня Великого пятка: Для однородного хора. М., 2003²; Литургия: Неизменяемые песнопения для монастырских хоров. [М.], 2009; Всенощное бдение. М., 2010; Песнопения Постной Триоди. [Серг. П.], 2010; Песнопения Страстной седмицы. [Серг. П.], 2010; Рождественский праздничный триптих. [М.], 2010.

Дискогр.: Рождественские песнопения. Избр. песнопения ТСЛ // Песнопения Русской Православной Церкви. 1968–1969. Грп. 2; Духовный концерт в честь интронизации Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Пимена. 1971; Пасха Христова: Избр. праздничные песнопения СТСЛ. 1978; Избранные духовные песнопения: К 70-летию Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Пимена. 1980; «Память их в род и род»: Памяти 600-летия победы на Куликовом поле. 1981; Избранные духовные песнопения: К 75-летию Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Пимена. 1985; «Песнь всяку духовную принесем Богородице»: Молебный канон с Акафистом Божией Матери. 1987. 2 грп.; «Днесь земля Русская предстоит Богу»: Празднование 1000-летия Крещения Руси. 1988; «О дивное чудо!»: Концерт в Париже. 1988; Russische Mönche Singen In Deutschen Domen / Koch-Records GmbH (Austria). 1988. 2 LP; «O Russische Erde»: Ulmer Kloster, Abtei Maria Laach, Dom zu Regensburg, Dom zu Speyer, Dom zu Eichstaett: DVD. 1990; «Кто Бог велий»: Интронизация Святейшего Патриарха Алексия II. 1990; 400-летие Донского Ставропигиального мужского мон-ря. 1991; Божественная литургия в Успенском соборе на второй день Рождества Христова. 1992; Академия у Троицы. 1995; Пасха Христова: Пасхальная вечерня и Божественная литургия в храме Христа Спасителя. 1997; «Глубиною мудрости»: Панихида по случаю 80-летия со дня убиения имп. Николая II и членов его семьи. 1998; День памяти прп. Сергия, игум. Радонежского: Божественная литургия в ТСЛ. 1998; «Посетил ны есть свыше Спас наш, Восток Востоков»: Рождественский праздничный триптих. 1999. 3 CD; «Дам вам пастырей по сердцу Моему»: 10-летие интронизации Патриарха Алексия II. 2000; «Свят Храм Твой»: Освящение храма Христа Спасителя. 2000; «Днесь радостно ликует Церковь Русская»: Прославление Собора новомучеников и исповедников Российских. 2000; «Слово стало плотию»: Божественная литургия у Живоносного Гроба Спасителя, Иерусалим. 2001; «Даждь мне прегрешений оставление»: Великий канон прп. Андрея Критского. 2001; Торжественное подписание акта о каноническом общении РПЦ и РПЦЗ. 2007; «Пою Богу моему дондеже есмь»: Юбилейный диск 70-летию главного регента СТСЛ архим. Матфея (Мормыля). 2008.

Соч.: Литургические традиции Троице-Сергиевой Лавры // БТ. 1989. Сб. 29. С. 194–200; «На чужом основании никогда ничего не строил»: Беседа с Н. Г. Денисовым // Муз. академия. 1999. № 1. С. 11–21; То же // МРПС: Сб. мат-лов, 1998–1999. М., 2000. С. 66–91; «Что Церковь, то и я»: Интервью / Бесед.: А. Ю. Никифорова // Татьянин день: Газ. 2009. 15 сент.

Лит.: *Гуляницкая Н. С.* Современное богослужебное пение: Из репертуара ТСЛ // МРПС: Сб. мат-лов, 2002–2003. М., 2006. С. 78–85; *Макарий (Веретенников), архим.* Самородок нашего времени: Архим. Матфей (Мормыль): Некр. // АиО. 2009. № 3(56). С. 355–367; Архирегент всея Руси // Моск. ж. 2010. № 9. С. 2–11; *Карманов К. Л.* Муз. творчество архим. Матфея (Мормыля) // Вестн. Екатеринб. ДС. 2012. Вып. 1(3). С. 145–184; *Плотникова Н. Ю.* Архим. Матфей (Мормыль) // У святого Престола: Литургическая музыка православных священнослужителей / Сост.: Г. А. Смирнов. М., 2012. С. 76–80; *Лонгин (Корчагин), митр.* Слово здесь господин, звук — слуга // Православие и современность. Саратов, 2015. № 35(51). С. 10–17.

Е. С. Тугаринов

МАТФЕ́Й [польск. Mateusz] (Семашко Константин Иосифович; 22.10.1894, с. Бабицы (Бабице), Белгорайского у. Люблинской губ.— 13.03.1985, Лондон), архиеп. Аспендский, викарий Фиатирской архиепископии, глава Польской Православной Церкви в юрисдикции К-польского Патриархата. Род. в правосл. семье. Окончив гимназию в г. Холм (ныне Хелм, Польша), в 1912 г. поступил в Холмскую ДС, в 1914 г.— в Варшавский ун-т. Во время первой мировой войны в 1915 г. переехал в Нежин и поступил в Историко-филологический ин-т кн. Безбородко, к-рый окончил в 1918 (или 1917) г. и стал учителем в местной муж. гимназии. С июня 1919 по февр. 1920 г. воевал в армии А. И. Деникина. Вернулся в Польшу, в звании поручика служил в канцелярии в комендатуре г. Замосць. В 1920 г. поселился в г. Александрув-Куявски, преподавал в местной гимназии. С апр. 1921 по июнь 1922 г.— референт в консистории правосл. митрополии в Варшаве. В браке с Анной Карпиков (ум. в 1923) имел дочь Ирину (род. в 1922). 25 июня 1922 г. в Варшаве рукоположен во священника митр. Варшавским *Георгием (Ярошевским)* и направлен на служение на правосл. приход в г. Тарногруд. В 1923 г. митр. Варшавский *Дионисий (Валединский)* назначил свящ. Константина Билгорайским деканом (благочинным). В то же время о. Константин преподавал Закон Божий в школе в Тарногруде. 1 апр. 1925 г. Министерство военных дел по его просьбе приняло Семашко на службу и в ранге капитана направило на служение при Командовании 5-го военного округа в Кракове. С 31 окт. 1927 г. он стал главой православного духовенства при Командовании 5-го военного округа. Согласно мнению ген. С. Врублевского, Семашко «был ревностным и заботливым... тактичным и лояльным к государству» и «не очень толерантным» по отношению к православным, считавшим себя русскими. С 9 дек. 1932 г. Семашко в звании старшего капеллана (майора) был деканом (благочинным) православного духовенства при Командовании 6-го военного округа во Львове. Поддерживал польск. правосл. военнослужащих, выступавших за введение польск. языка в богослужение в приходах с польск. населением и преподавания вероучения в школах.

12 нояб. 1938 г. в Почаевской лавре свящ. Константин принял монашеский постриг с именем Матфей. 28 нояб. он был избран епископом Браславским, викарием Виленским и уволен из армии. Его избрание произошло под давлением польских властей, планировавших сделать его преемником митр. Дионисия (Валединского). 29 нояб. в Почаевской

лавре его хиротонию во епископа совершил митр. Дионисий. В нач. дек. М. участвовал в открытии Научно-издательского православного ин-та в Гродно и стал председателем его правления. 9 дек. 1938 г. он прибыл в Вильно и принял руководство епархией, заменив архиеп. *Феодосия (Феодосиева)* (см. в ст. *Виленская и Литовская епархия*). Сотрудничал с Обществом православных поляков им. Ю. Пилсудского и в янв. 1939 г. выступил инициатором издания «Двухнедельника православного» (Dwutygodnik Prawosławny. Wilno; вышли 7 номеров), в задачи к-рого входило патриотическое воспитание правосл. молодежи Польши в польском духе. Эта деятельность М. вызвала протесты проживавших в Вильно правосл. русских и белорусов. Его первая проповедь на польск. языке в ц. Св. Духа в Вильно вызвала протесты присутствовавших на богослужении.

После начала германо-польской войны в сент. 1939 г. М. покинул епархию и через Литву и Латвию в ноябре того же года приехал во Францию и поступил в распоряжение Министерства религ. исповеданий и общественного просвещения в эмиграции под упр. генерала-инспектора В. Сикорского. С янв. 1945 г. жил в Великобритании, служил в ранге полковника-протопресвитера в Польских Вооруженных силах на западе, был главой правосл. духовенства при 1-м польском корпусе в Шотландии и заместителем главы правосл. ординатуры архиеп. Гродненского *Саввы (Советова)*. 25 авг. 1947 г. стал членом епископского совета при архиеп. Савве, главе Польской Православной Церкви за границей в юрисдикции К-польской Патриархии. После отстранения от Варшавской кафедры митр. Дионисия (1948) М. числился действующим епископом *Польской автокефальной Православной Церкви*. После смерти (май 1951) архиеп. Саввы возглавил Польскую Православную Церковь за границей (в юрисдикции К-польского патриарха) с титулом архиепископа Аспендского, викария архиепископа Фиатирского и Великобританского. Восстановил епархиальную консисторию. Принимал участие в конференции Всемирного Совета Церквей в Германии. Сотрудничал с польским правительством в эмиграции, участвовал в польск. патриотических манифестациях, проходивших в Великобритании и заботился о правосл. ветеранах польск. Вооруженных сил в эмиграции. Был награжден Командорским крестом (орденом Возрождения Польши 3-го класса).

Отпевание М. состоялось 22 марта 1985 г. в правосл. соборе св. Марии в Лондоне. Похоронен в гробнице правосл. польских епископов на кладбище Бромптон (Лондон). 31 дек. 2012 г. его останки были перезахоронены на правосл. кладбище в Варшаве.

Арх.: Urząd Stanu Cywilnego w Obszy. Księgi metrykalne parafii prawosławnej w Babicach; Centralne Archiwum Wojskowe w Warszawie. D.: Siemaszki; Instytut Polski i Muzeum im. gen. Sikorskiego w Londynie. A. XII. 26/27: Teczka personalna Siemaszki. A. 11. E/1483.

Ист: Dziennik Personalny Ministerstwa Spraw Wojskowych. Warsz., 1925. N 30. S. 146; N 46. S. 221; 1926. N 7. S. 37; 1927. N 25. S. 294; 1932. N 13. S. 430; 1934. N 11. S. 190; Kościół prawosławny na Białostocczyźnie w ocenie władz II Rzeczypospolitej: Wybór dokumentów / Wyd. G. Sosna. Ryboły, 1991; Arcybiskup Generał Brygady Sawa (Jerzy Sowietow): Wybór dokumentów / Opr. K. Filipow, A. Suchcitz. Białystok; Warsz., 1997.

Лит.: *Suchcitz A.* «Non omnis moriar...»: Polacy na londyńskim cmentarzu Brompton. Warsz., 1992; *Urban K.* Kościół prawosławny w Polsce, 1945–1970. Kraków, 1992; *Mironowicz A.* Przyczynek do dziejów Polskiego Prawosławnego Duszpasterstwa Cywilnego na emigracji w czasie II wojny światowej // Studia Polonijne. Lublin, 2009. T. 30. S. 205–213; *Sosna G., Troc-Sosna A.* Hierarchia i kler Kościoła Prawosławnego w granicach II Rzeczypospolitej i Polski powojennej w XIX–XXI w. Ryboły, 2012. S. 44–45.

А. Миронович

МАТФЕ́Й I [греч. Ματθαῖος ὁ Α΄] († авг. 1410), патриарх К-польский (с окт. 1397). М. принял решение быть монахом уже в 12 лет, 3 года спустя он прибыл в К-поль, где стал учеником настоятеля мон-ря Харсианит Марка (PLP, N 17017), затем – буд. патриарха Нила (1380–1388). С янв. 1388 г. настоятель мон-ря Харсианит (RegPatr, N 2832). В 1387 г. М. был избран митрополитом Халкидонским (RegPatr, N 2809), однако императором на это избрание было наложено вето, и возложение рук и чтение молитвы хиротонии не состоялись. С нояб. 1387 по окт. 1397 г. М. был митрополитом Кизическим. При этом по повелению патриарха Нила М. получил дополнительно (κατὰ λόγον ἐπιδόσεως) и Халкидонскую кафедру со всеми ее церквами в столице, а также права патриаршего экзарха в Геллеспонте и Вифинии (RegPatr, N 2829; *Miklosich, Müller.* Vol. 2. P. 108–111). Т. о., когда М. занял К-польскую кафедру в окт. 1397 г. (RegPatr, N 3059), оппозиция в лице *Макария,* митр. Анкирского, Матфея, митр. Мидийского, и Иоанна Оловола, митр. Готии (PLP, N 21044), обвинила его в том, что он занимает уже 3-й епископский престол, т. е. вопреки церковным установлениям является «трижды епископом» (τρισεπίσκοπος) и должен быть низложен. Первые обвинения были выдвинуты уже в кон. 90-х гг. XIV в., но имп. *Мануил II Палеолог* (1391–1425) не дал конфликту развиться. Во время длительной дипломатической миссии императора его оставшийся в К-поле племянник *Иоанн VII Палеолог* между янв. и кон. июля 1402 г. низложил М. Поскольку созванный для этого Собор проходил в период осады К-поля турками, в заседаниях не смогло принять участие достаточное число епископов. Поэтому вскоре потребовался более представительный Собор, подтвердивший решение первого (RegPatr, N 3261). По возвращении Мануил принял решение восстановить на Патриаршем престоле М. и попытался заручиться поддержкой епископата, однако Собор (между 9 и 14 июня 1403) подтвердил низложение М. (RegPatr, N 3262; *Laurent.* 1972. P. 118–119). По настоянию императора М. начал совершать патриаршие богослужения, но столкнулся с противодействием: по рассказам хронистов, мон. Иоаким из Монемвасии отказался принять рукоположение в митрополита Патрского от М. (PLP, N 8370). Мануил сумел добиться признания М. только зимой 1403/04 г., когда состоялось соборное разбирательство под председательством Мануила и М. был признан свободным от всех обвинений (RegPatr, N 3267; *Laurent.* 1972. P. 120–122). Тем не менее противники М. продолжали выступать против него и в последующие годы. Разрешение спора последовало только в авг. 1409 г., когда соборным решением было признано, что М. не может считаться трижды епископом, противники М. были отлучены от Церкви и отправлены в ссылку (RegPatr, N 3284; *Laurent.* 1972. P. 126–145). Через год М. скончался во время эпидемии чумы (Die byzantinischen Kleinchroniken. Bd. 1. S. 114).

Сохранилось множество актов периода Патриаршества М. Самые известные: послание к митр. Киевскому *Киприану* в марте 1400 г. с прось-

бой о помощи в борьбе против турок (RegPatr, N 3112; *Miklosich, Müller.* Vol. 2. P. 359–361); апологетическое послание, опровергающее обвинения, выдвинутые против М., в том, что он вел секретные переговоры с турками (RegPatr, N 3189; *Miklosich, Müller.* Vol. 2. P. 463–467; *Barker.* 1969. P. 202–211). После кончины свт. *Киприана,* митр. Киевского (16 сент. 1406), вел. кн. *Василий I Димитриевич* обратился к М. и императору Мануилу с просьбой поставить нового митрополита. Одновременно вел. кн. литовский *Витовт* отправил в К-поль для поставления своего кандидата на Киевский престол архиеп. Полоцкого Феодосия. М. не поддержал эту кандидатуру и поставил митр. Киевским и всея Руси находившегося в это время в К-поле грека по происхождению свт. *Фотия.* Греч. текст грамоты о поставлении не сохранился, она известна только в слав. переводе (RegPatr, N 3282; АИ. 1841. N 254. С. 482–483), в к-ром акт приписан не М., а его предшественнику *Антонию IV* и датирован 11 марта 1393 г. (RegPatr, N 2918). Действительная дата поставления Фотия 1 сент. 1408 г. известна благодаря его духовному завещанию (ПСРЛ. Т. 12. С. 11–15) (*Макарий.* История РЦ. Кн. 3. С. 430–431; *Голубинский.* История РЦ. Т. 2. Ч. 1. С. 357–362). Основные сведения о церковно-политической борьбе в период Патриаршества М. содержатся в сочинениях его противника Макария Анкирского, они полны личных нападок на патриарха и характеризуют его исключительно в негативных тонах. М. был автором двух кратких сочинений, сохранившихся в ркп. Vindob. hist. gr. 55: Первое – «Ипотипосис», обращенный «к себе, подчиненным епископам и клиру Великой Церкви» (1398) (Fol. 43v – 55v; RegPatr, N 3066), и 2-е – «Предсмертная воля» (Ἐπιτελεύτιος βούλησις, 1407) (Fol. 1–43; RegPatr, N 3283), в которой М. совместил элементы автобиографии и наставления монахам; основная часть текста была заимствована из «Ипотипосиса», составленного игум. Марком и отредактированного патриархом Нилом.

Соч.: *Hunger H.* Das Testament des Patriarchen Matthaios I. (1397–1410) // BZ. 1958. Bd. 51. S. 288–309.

Ист.: Die byzantinischen Kleinchroniken / Hrsg. P. Schreiner. Bd. 1. W., 1975. S. 97–98, 114; Bd. 2. 1977. S. 374–375, 382–383, 394–395, 617.

Лит.: PLP, N 17387; *Barker J. W.* Manuel II. Palaeologus (1391–1425): A Study in Late Byzantine Satesmanship. New Brunswick, 1969; *Laurent V.* Le trisépiscopat du patriarche Matthieu Ier (1397–1410): Un grand procès canonique à Byzance au début du XVe siècle // REB. 1972. T. 30. P. 5–166; *Dennis G. T.* The Deposition and Restoration of the Patriarch Matthew I (1402–1403) // ByzF. 1967. Bd. 2. S. 100–106; *Fedalto.* Hierarchia. Vol. 1. P. 9, 140; *Preiser-Kapeller J.* Der Episkopat im späten Byzanz: Ein Verzeichnis der Metropoliten und Bischöfe des Patriarchats von Konstantinopel in der Zeit von 1204 bis 1453. Saarbrücken, 2008. S. 216.

Л. В. Луховицкий

МАТФЕ́Й II [греч. Ματθαῖος ὁ Β΄], патриарх К-польский (янв.—февр. 1596, апр. 1598 – дек. 1601, янв.—февр. 1603). Выходец из влахов, род. в с. Клиново (ныне Клино близ г. Каламбака, Фессалия, Греция); даты рождения и смерти М. неизвестны. Не позднее 1582 г. М. стал митрополитом *Янины.* В период 3-го Патриаршества *Иеремии II* (Траноса; 1587–1595) М. по его поручению совершил поездку по Румелии и на Пелопоннес для сбора податей с правосл. общин в пользу Патриархии. Со смертью патриарха Иеремии II в К-польской Православной Церкви обострилась борьба различных партий за Патриаршество. После периода сравнительной стабильности в XVI в. Церковь вступила в эпоху особенно частой смены патриархов. В нач. 1596 г. М. был избран на Патриарший престол, но его избрание состоялось при участии лишь 10 архиереев и не было признано остальными членами Синода К-польской Церкви. М. занимал престол не более 20 дней (согласно хронике Матфея *Кигаласа* и каталогу архиеп. Филиппа Кипрского – 17 дней; по оценке А. *Бандури* – 19). После этого он был вынужден удалиться на Афон. В апр. 1596 г. патриархом был избран *Гавриил I,* но спустя полгода он умер. Наиболее влиятельным в этот период стал Александрийский патриарх свт. *Мелетий I* (Пигас), к-рый дважды занимал пост местоблюстителя К-польского Патриаршего престола в 1596–1598 гг. В борьбу партий Церкви постоянно вмешивались османские власти. В апр. 1598 г. М. был вторично призван на Патриаршество и сохранял его за собой чуть менее 3 лет, до дек. 1601 г. В этот период одним из важных вопросов для Церкви были поиски места для новой патриаршей резиденции. В 1586 г. османские власти конфисковали патриаршую резиденцию в мон-ре Богородицы *Пammакаристос.* После неск. лет скитаний и перенесения части церковного имущества в к-польский дворец господарей Валахии в 1597 г. по инициативе Мелетия I (Пигаса) для резиденции был приобретен к-польский храм св. Димитрия в Ксилопорте. Однако это место по неизвестной причине также не устроило Синод, и с нач. 1601 г. по решению М. местом пребывания К-польской Патриархии стал храм вмч. Георгия в р-не *Фанар* (используется К-польскими патриархами до наст. времени).

Несмотря на пошатнувшееся из-за борьбы партий в эти годы положение К-польской Патриархии, Церковь по-прежнему проводила политику контроля над христианской райей по всей территории Османской империи, в т. ч. в делах др. автокефальных правосл. Церквей. Так, в 1600 г. Синод во главе с М. отправил послание к епископату и клиру *Кипрской Православной Церкви* о низложении архиеп. *Афанасия I* Кипрского и об утверждении во главе Церкви архиеп. *Вениамина.* В 1598 г. Церковью была направлена 2-я миссия в Речь Посполиту, где после принятия *Брестской унии* в 1596 г. обострились отношения между католиками и православными (в Киевской митрополии, охватывавшей преимущественно население Украины и Белоруссии). М. в Речи Посполитой должен был представлять архим. Никифор Кантакузин, позднее обвиненный поляками в шпионаже в пользу турок и умерший в тюрьме. Патриарха Мелетия I представлял Кирилл Лукарис, буд. патриарх К-польский *Кирилл I.*

В дек. 1601 г. М. вновь отрекся от престола и уехал на Афон, где принял великую схиму. К-польскую Церковь возглавил патриарх *Неофит II.* В 3-й раз М. пытался возвратиться на Патриаршество в янв.—февр. 1603 г., но спустя 17 дней скончался.

Лит.: *Γεδεών.* Πίνακες. Σ. 537, 541–543; ΘΗΕ. Т. 8. Col. 834–835; *Лебедев А. П.* История Греко-восточной Церкви под властью турок. СПб., 2004. Т. 1. С. 268–270; *Рансимэн С.* Великая Церковь в пленении. СПб., 2006. С. 209, 269, 271.

И. Н. Попов

МАТФЕ́Й I [араб. متي المسكين – Матфей Бедняк] (1336, дер. Бани-Рух близ Эль-Ашмунейна – 31.12. 1408, Каир), патриарх *Коптской Церкви* (с 25 июля 1378). Главным

источником сведений о М. является его Житие, значительная часть которого была включена в состав *«Истории Александрийских патриархов»*. Хотя Житие было создано вскоре после смерти М. лично знавшим его младшим современником, оно написано в фольклорно-сказочном стиле, не всегда позволяющем отличить лит. топосы от реальных фактов. В копто-арабском Синаксаре (XIII–XIV вв.) память М. отсутствует, однако она отмечена под днем его кончины (5 тэрра) в эфиоп. Синаксаре, где содержится краткое сказание о М. Ряд дополнительных подробностей сообщают жития копт. святых той эпохи, а также арабо-мусульм. хроники.

М. происходил из бедной семьи, в юности был пастухом. Славился исключительным аскетизмом и благочестием. По преданию, когда некая женщина воспылала к нему страстью, плененная его красотой, особенно бровями, юноша сбрил брови, чтобы они не были причиной соблазнов. Местный епископ, видевший строгую жизнь М., рукоположил его во пресвитера в возрасте 18 лет, хотя это и противоречило канонам. Вскоре М., скрыв свой сан, вступил в братию *Антония Великого монастыря*, а затем переехал в Иерусалим, где жил в добровольной нищете и молчании. Тем не менее слава о его ясновидении стала распространяться среди местных христиан, и М. поспешил вернуться в свой мон-рь в Египте. Особое покровительство молодому монаху оказывал самый авторитетный из старцев обители Маркус аль-Антуни (ок. 1296–1386), впоследствии причисленный коптами к лику святых.

После нападения кипрского короля с армией крестоносцев на Александрию в окт. 1365 г. мамлюкские власти начали жестокие гонения на своих христ. подданных, которых подозревали в сочувствии к внешнему врагу. Коптская община была обложена тяжелой контрибуцией, мамлюкские отряды грабили мон-ри в пустыне. Нападению подвергся и мон-рь св. Антония. М. и Маркуса аль-Антуни жестоко избили, а потом всех монахов заковали в цепи и погнали через пустыню в Каир. Не достигнув Каира, мамлюкский военачальник получил распоряжение отпустить монахов.

Через некоторое время М. переселился в мон-рь Дейр-эль-Мухаррак в В. Египте (в копт. традиции — «гора Каскам»). Он укрепил дисциплину в мон-ре, в частности, восстановил строгий ежедневный пост. Предание повествует, как подвижник жил в пещерке рядом с мон-рем, практиковал крайнюю аскезу, одолевал искушения бесов и подчинял своей воле диких зверей в пустыне.

Несмотря на затворничество, М. стал достаточно известен и после смерти патриарха Гавриила IV (28 апр. 1378) был избран его преемником. Отшельник, не желавший мирской славы и бремени власти, пытался бежать, но неудачно. Задержанный посланцами Синода Коптской Церкви, М. поставил условием, что примет сан только с благословения отцов монастыря св. Антония. Он надеялся, что старцы пойдут навстречу его стремлению к уединению, однако братия, в т. ч. Маркус аль-Антуни, поддержали возведение М. на Патриарший престол. В июле 1378 г. в Александрии 12 епископов совершили хиротонию нового патриарха.

Став главой Коптской Церкви, М. продолжал вести аскетическую жизнь, подчеркнуто отказывался от всяких попыток копить средства на нужды Патриархии и раздал нищим казну, оставшуюся от прежнего предстоятеля. В условиях регулярно повторявшихся в кон. XIV — нач. XV в. неурожаев и голодных лет (1374–1375; 1394–1396; 1403–1404 и др.) М. сумел привлечь к благотворительной деятельности верхушку копт. общины и перенаправить часть средств христ. знати на помощь голодающим и мон-рям. В благотворительности он не делал различия между христианами, мусульманами и иудеями. Франц. путешественник Ожье д'Англюр в 1395 г. свидетельствовал, что до тысячи бедняков ежедневно получали питание в Патриархии. М. являл собой достаточно нетипичный для копт. истории пример патриарха-администратора, реально управлявшего делами своей паствы и распоряжавшегося значительными финансовыми ресурсами. При этом, согласно Житию, он нередко отдавал голодным собственный ужин, а нуждающимся епископам — свои облачения.

В мамлюкскую эпоху усилилось давление власти и общества на конфессиональные меньшинства Ближ. Востока. Обстановку религ. нетерпимости усугубляли периодически повторявшиеся вспышки эпидемии чумы, засухи и наводнения, воспринимавшиеся мусульм. населением как проявления божественного гнева за грехи людей и отступления от норм шариата. В годы эпидемий и стихийных бедствий начинались кампании по подавлению виноторговли (прочно ассоциировавшейся с христианами), наркомании, проституции и насаждению норм мусульм. благочестия, включая меры бытовой дискриминации *зиммиев* (иноверцев). Так, возможно, именно эпидемия легочной чумы 1379 г. вызвала волну обысков в домах коптов и других христиан с публичным уничтожением найденных у них запасов вина (*al-Maḳrīzī*. Pt. 5. P. 66). Подобные меры принял наместник султана эмир Савдан в июле 1387 г. ввиду задержки подъема воды в Ниле (Tārīkh *Ibn al-Furat*. Bayrūt, 1936. T. 9. P. 9). Возможно, к тому же времени относится недатированный эпизод из Жития М., связанный с предписанием эмира Савдана христ. женщинам носить изар (головное покрывало) голубого цвета согласно шариатскому установлению об отличительной одежде иноверующих. Патриарх выступил против этой меры, опасаясь, что христианки, выделяясь в толпе, станут объектом нападок черни, и пригрозил эмиру ответными мерами христ. царей, прежде всего эфиоп. негуса. Савдан отменил распоряжение.

М. дважды предотвращал попытки мусульман разрушить копт. церкви в Каире: сначала собор Эль-Муаллака, затем мон-рь Дейр-Шахран. Во 2-м случае он, рискуя жизнью, встал на пути возбужденной толпы погромщиков. Предлогами для нападений были утверждения о незаконных перестройках церквей или подозрения, что они были возведены после мусульм. завоевания (правоведы мамлюкской эпохи считали недопустимым строительство новых церквей). Патриарх обратился к султану Баркуку (1382–1389; 1390–1399), по поручению к-рого мусульм. юристы расследовали вопрос о «сомнительных» церквах и вынесли решения о законности существования обоих храмов.

В окт. 1400 г. эмир Яльбуга ас-Салями в обстановке панических ожиданий вторжения в мамлюкское государство армии Тамерлана возглавил новую кампанию по насаждению благочестия. В христ. деревнях

Шубра и Миньят-эс-Сирадж, специализировавшихся на виноделии, был устроен погром, сопровождавшийся уничтожением десятков тысяч кувшинов с вином. Одновременно в Шубре была разрушена церковь, где хранились мощи некоего мученика, имевшие важное значение для проведения копт. обряда празднования разлива Нила (мусульм. юристы считали греховными сопровождавшие праздник массовые гуляния, в к-рых участвовали и мусульмане) (*al-Maḳrīzī*. Pt. 6. P. 39).

Гонения, периодически обрушивавшиеся на христиан мамлюкского гос-ва, и нарастающая исламизация копт. общины вызвали ответную реакцию коптов в виде череды добровольных мученичеств. Так, в марте 1380 г. группа новообращенных мусульман, мужчин и женщин, демонстративно объявила о возвращении к прежней вере, что по законам шариата каралось смертью. После безуспешных увещеваний все они были казнены. Тогда же добровольно приняли смерть харизматичный монашеский лидер Абу Куфайфа и 3 его ученицы (Ibid. Pt. 5. P. 75). В мае был казнен мон. Арсений аль-Хабаши из мон-ря Дейр-эль-Мухаррак. Предположительно к этому же времени относится мученичество Ибрахима ас-Сурьяни. Бывш. сир. монах, он обратился в ислам, поступил на военную службу и жестоко преследовал христиан. Приближенные советовали М. проклясть вероотступника, но патриарх молился о даровании тому мученического венца. В результате Ибрахим вернулся в прежнюю веру и был казнен. Всего Коптская Церковь почитала память 49 мучеников, пострадавших в Патриаршество М. Среди них было неск. насельников мон-ря св. Антония, несомненно лично знакомых с патриархом (казнены в апр.—мае 1383), и даже католич. священники, добровольно принявшие мученичество во время паломничества в Иерусалим (не позднее нояб. 1393; Ibid. Pt. 5. P. 341–342).

Несмотря на атмосферу религиозной нетерпимости, господствовавшую в мамлюкском обществе, М. удавалось поддерживать дружеские отношения с султаном Баркуком. Бывший, как и все мамлюки, мусульманином в 1-м поколении, а по слухам даже крещенный в детстве (*Фрескобальди Л.* Путешествие во Святую землю // Восток—Запад: Исслед., пер., публ. М., 1982. Вып. 1. С. 28), Баркук не отличался религ. фанатизмом. Копт. летописец даже утверждал, что султан занял трон только после того, как получил благословение отцов мон-ря св. Антония. Благосклонность султана к М. проявилась и в упомянутых случаях с попытками разрушения копт. церквей в Каире, и в том, что Баркук не верил клевете на патриарха, исходившей подчас от самих же коптов. Не раз султан передавал на суд М. дела христиан, в частности имущественные тяжбы франк. купцов. Однако после свержения Баркука группой эмиров в мае 1389 г. М. пришлось пострадать за свою близость к прежнему султану. Согласно Житию, патриарха схватил эмир Минташ, фактический правитель гос-ва, и под пытками вымогал у М. сокровища Баркука, якобы оставленные на хранение патриарху. По сообщению мусульманского историка аль-Макризи (XV в.), Минташ, срочно искавший средства на снаряжение армии для дальнейшей борьбы с Баркуком, арестовал 23 нояб. 1389 г. М. и главу иудейской общины Каира, потребовав с них 100 и 50 тыс. дирхемов соответственно (*al-Maḳrīzī*. Pt. 5. P. 243).

После вторичного воцарения Баркука и его смерти, при молодом султане Фарадже (1399–1412), положение М. снова пошатнулось. 19 дек. 1400 г., в разгар противоборства мамлюков с Тамерланом, эмир Яльбуга арестовал патриарха и потребовал от него значительных выплат. М. клялся, что потратил все средства на помощь беднякам — мусульманам и христианам. Возможно, именно тогда произошел описанный в Житии эпизод, когда Яльбуга в споре с патриархом выхватил меч, угрожая зарубить неуступчивого старца, но М. спокойно подставил шею под клинок, и эмир отступил. Житие добавляет, что эмир вскоре попал в опалу и был заточен в темницу, где по молитвам патриарха и оставался до своей смерти.

Автор Жития отмечает авторитет М. у др. христ. общин — православных (румов), обращавшихся к его суду, и католиков (франков), присылавших ему богатые дары (согласно Житию, один из европ. королей даже изготовил церковное облачение с изображением М.). Однако наиболее тесные связи коптский патриарх поддерживал с единоверцами из Эфиопии. Эти узы определялись не только канонической зависимостью *Эфиопской Церкви* от Александрийского престола и тем, что патриарх выступал посредником в политических контактах султана Баркука и эфиоп. негуса, но и тем, что, по преданию, негус *Давид II* проявлял особую благосклонность к М., который предрек его вступление на престол. Эфиоп. правитель присылал патриарху щедрую милостыню, являвшуюся одним из основных источников дохода Коптской Церкви.

Контакты Эфиопии с западноевроп. христианами вызывали естественную озабоченность каирских султанов, опасавшихся оказаться «в клещах» христ. военного союза. М. выглядел посредником в этих контактах, что, возможно, стало поводом для заговора против патриарха, организованного эмиром Джемаль ад-Дином, одним из влиятельных сановников султана Фараджа. Эмир, известный как жестокий гонитель христиан, тайно отправил посланцев к правителям Хиджаза и Йемена, уговаривая их написать егип. султану, что копт. патриарх побуждает эфиоп. негуса разрушить Мекку. Согласно Житию, М. чудесным образом узнал об этом и молил Бога забрать его душу раньше, чем прибудут гонцы с грамотами, чтобы христиане не подверглись репрессиям из-за него. Джемаль ад-Дин продолжал угрожать патриарху и преследовать его, несмотря на то, что приближенные М. отдали эмиру 500 тыс. дирхемов из патриаршей казны. В дом патриарха явились приставы, чтобы доставить его к эмиру. М., предвидя час своей смерти, попросил у них отсрочки на один день и той же ночью скончался. Толпы народа, включая представителей др. общин, провожали его в последний путь. Патриарх был похоронен в мон-ре Дейр-эль-Хандак под Каиром. В течение года после его кончины происходили чудеса и знамения.

Уже при жизни М. почитался как великий святой, провидец и чудотворец. Его Житие сохранило множество свидетельств о совершенных им исцелениях, об изгнании бесов, даже о воскрешении мертвых, о его даре предвидения будущего, чтении людских помыслов и знании их тайных грехов, а также о божественном наказании, настигавшем врагов патриарха. К поколению М. принадлежит целый ряд известных коптских

святых, так или иначе связанных с ним: его духовный наставник Маркус аль-Антуни, к советам которого М. продолжал обращаться, даже став патриархом; Ибрахим аль-Фани (1321–1396), игумен мон-ря св. Антония и впоследствии сподвижник М. в его благотворительной деятельности в Каире; Анба Рувайс (1334–1404), отшельник-чудотворец, в 1371 г. переселившийся в Каир и сблизившийся с М. (гробница М. находится рядом с могилой Анбы Рувайса в церкви, носящей его имя).

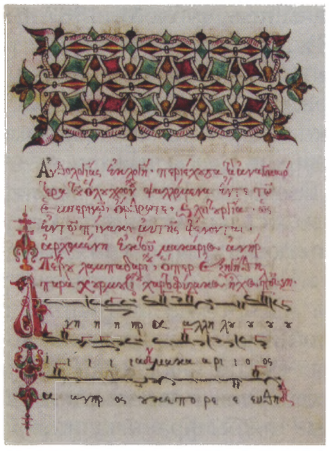
Ист.: History of the Patriarchs of the Egyptian Church / Ed. Y. Abd al-Masih, O. H. E. Burmester, A. S. Atiya, A. Khater. Le Caire, 1970. Vol. 3. Pt. 3. P. 235–271; *al-Maḳrīzī, Aḥmad ibn ʻAlī.* Kitāb as-sulūk li-maʻrifat duwal al-mulūk. Bayrūt, 1997. Pt. 5–6; Le synaxaire éthiopien: Mois de ṭerr / Éd., trad. G. Colin. Turnhout, 1990. P. 34–41. (PO; T. 45. Fasc. 1).

Лит.: *Labib S. Y.* Matthew I // CoptE. Vol. 5. P. 1569–1570; *Swanson M. N.* The Coptic Papacy in Islamic Egypt (641–1517). Cairo; N.-Y., 2010. P. 107–117, 133–134, 203–209.

К. А. Панченко

МАТФЕ́Й ВАТОПЕ́ДСКИЙ, Эфесский [мирское имя Мелетий; греч. Ματθαῖος Βατοπεδινός, Ἐφέσιος] (1774–1849), иером., греч. мелург. Муз. подготовку получил в мон-ре *Ватопед* у иером. Иоанникия, которого в рукописях часто называет своим учителем. Иоанникий обучил его пению по старой системе (особенно в аналитической нотации протопсалта *Петра Византийского,* учеником к-рого, вероятно, был Иоанникий). М. В. изучал и новую систему пения (см. в ст. *Греция* (разд. Церковное пение), *Новый метод*), а позднее стал ее активным сторонником, рассматривая новую систему нотации как «самую лучшую, точную и доступную» (καλλίστην καὶ σαφεστάτην καὶ εὔκολην). В свою очередь М. В. имел много учеников как из Ватопеда, так и из др. мест (так, его ученик Спиридон Ватопедский часто надписывал песнопения учителя: «Матфея Ватопедского, нового учителя [Ватопедского] монастыря»). М. В. принадлежит видная роль в процессе проникновения муз. нововведений на Афон в 1-й пол. XIX в. Всю свою муз. деятельность — создание, «экзегезис» и переписывание песнопений — М. В. подчинил этой основной цели, трудясь почти исключительно «ради потребностей» и «по просьбам» учеников — как из мон-рей и скитов Афона, так и извне.

Деятельность М. В. по копированию и первичной записи песнопений



Анфология письма иером. Матфея Ватопедского. 1839 г. (Патриарший ин-т патристических исследований. Фессалоника. M. 11. Fol. 7)

была столь же продуктивной, как и его муз. творчество и «экзегезис». Он был не только одним из ведущих греч. писцов муз. кодексов 1-й пол. XIX в., но и последним крупным представителем традиции афонского муз. книгописания XVII–XVIII вв. Профессиональные качества переписчика, к-рые М. В. постоянно совершенствовал на протяжении полувека, отражены в созданных им многочисленных муз. рукописях (найдено не менее 55, включая отдельные тетради и листы; большинство из них подписано и датировано). Наиболее интересными из них являются самый ранний датированный автограф М. В.— «Новая Анфология» в старой нотации (Ath. Vatop. 1289, 1802 г.), содержащая «новые матимы новых учителей» и переписанная с автографа Петра Византийского, и тетрадь с *матимами* М. В. (к-рым сопутствуют интересные примечания), выполненная за год до его смерти (Ath. Stauronik. 246, 1848 г.).

Не менее важен вклад М. В. в «экзегезис» песнопений (как и работа др. афонских «экзегетов» того времени). Эта его деятельность делится на 2 периода: 1-й включает в себя «экзегезисы» матим в аналитической системе Петра Византийского (непосредственно предшествовавшей изобретению Нового метода), подписанные именем Мелетий. К ним относятся некоторые матимы протопсалта *Даниила* († 1789), по замечанию М. В., «изъясненные согласно его преданию с помощью самых изысканных мелодических линий (т. е. в аналитической записи.— *Ред.*) и проверенные моим музыкальнейшим учителем господином Иоанникием», икос «О, Всепетая Мати» на 4-й плагальный (8-й) глас *Петра Берекета* и матима «Зело возвеселила еси» (Λίαν εὐφρανας; тропарь вмц. Евфимии Всехвальной) на 3-й глас *Петра Пелопоннесского* (все в недатированном автографе Ath. Vatop. 1365). Это также нек-рые калофонические ирмосы Петра Берекета, по замечанию М. В., «вновь истолкованные согласно преданию протопсалта кир Петра Византийского, как от этого протопсалта передал мой учитель [Иоанникий]» («истолкованные в лето 1811»), «На Синайской горе» на 3-й глас иером. *Дамиана Ватопедского,* «истолкованный согласно преданию», «Ужасеся земля» (Ἔφριξε γῆ) на 1-й (плагальный) глас «фторальный и искусный» Панайотиса *Халацоглу* и 15-сложник «Помяни, Владычице, и меня» (Μνήσθητι δέσποινα κἀμοῦ) на 2-й плагальный (6-й) глас Даниила, «истолкованный так же согласно преданию» (автограф Ath. Karakal. 228, Калофонический Ирмологий, после 1811 г.).

Второй период включает в себя все транскрипции М. В. в Новом методе (1814). К ним относятся прежде всего матимы Стихираря, особенно стихиры на литии «как поется на священных бдениях благочестивых монастырей и досточтимых скитов Святоименной Горы во весь год в господские же и богородичные праздники и в [дни памяти] празднуемых святых» «по выбору славнейших учителей, старых же и новых», собранные в автографах под названием «Новый музыкальный Матиматарий» (Μαθηματάριον Νέον τῆς μουσικῆς) (Ath. Vatop. 1683, 1834 г.; Ath. Gregor. 18, 1843 г.; Ath. Vatop. 1424, б. д.). Это смешанный тип Матиматария, в к-ром соседствуют «экзегезисы» матим *Германа,* митр. Нов. Патр, *Баласиса* и *Хрисафа Нового* (некоторые с указанием: «изъяснено же и украшено мной»), а также оригинальные произведения М. В. Стиль «экзегезисов» прямо не указан, но можно предположить, что они следуют афонской традиции. С этой т. зр. их значение сопоставимо со значением произведений др. святогорских «экзегетов» того времени — *Феофана* Пантократорского, *Николая Дохиарита* и *Иоасафа Дионисиата.* Интересны также «экзегезисы» (все они сохранились в автографах) песнопений кн. *Пападики*

(большинство которых отсутствует в числе транскрипций к-польских учителей хартофилакса *Хурмузия* и протопсалта *Григория*): Большой исон прп. *Иоанна Кукузеля* (Ath. Pantel. 1206, 1838 г.), троичен полиелея *Анастасия Рапсаниота,* великие славословия его же и Ставриноса Лазоса, стихи «Всякое дыхание» перед чтением Евангелия *Мануила Газиса,* асматикон (песненное Трисвятое) *Мануила Гуты,* «На реках Вавилонских» на 4-й плагальный глас «некоего ученика» Петра Пелопоннесского («изъяснено и исправлено мной»), причастны «Вкусите и видите» на 1-й глас Κε *Иоанна Клады* (сокращенного мелоса), «В память» на 3-й глас Мануила Хрисафа, «Радуйтеся, праведнии» на 1-й плагальный (5-й) глас и «Во всю землю» на 4-й плагальный глас Петра Пелопоннесского, «Δύναμις. Елицы во Христа» и «Ангел предстатель» на 4-й глас его учителя Иоанникия, а также нек-рые другие (большинство их содержится в автографах: Ath. Vatop. 47, 1822 г.; 1400, 1825 г.).

Собственные произведения М. В., мелос большинства к-рых (почти всех) относится к стихирарическому типу, соответствуют по составу праздников афонской богослужебной традиции. Многие его славники принадлежат к специфически афонским памятям (прп. Феодосия Великого (Киновиарха), прмч. Стефана Нового, «отцев, на Святоименной горе просиявших», Положения пояса Богородицы (в т. ч. осмогласник «Богоначальным мановением»), прп. Афанасия Афонского и др.). К славникам близки по стилю матимы Стихираря, в частности поющиеся на литии на всенощных всего года (собраны гл. обр. в «Новом музыкальном Матиматарии (Ath. Vatop. 1683), в котором также содержатся мн. «экзегезисы» и «украшенные» версии М. В.). Из них следует особо отметить часто встречающуюся матиму великомученикам Димитрию Солунскому и Георгию «Воина светлаго» (Τὸν στρατιώτην τὸν λαμπρόν) на 4-й глас. Наиболее значительные из его авторских произведений вошли в состав «Собрания самогласнов, подобнов, стихир, седальнов, отпустительных и некоторых других [песнопений]» (автограф: Ath. Vatop. 1601, 1845 г.), 1-я часть которого издана Ватопедским монастырем в 1997 г. Ценность этого сборника в том, что он отражает гл. обр. местную муз. традицию, по определению М. В., «согласно тому способу, как поется пространным стилем (ἀργῶς) на Святоименной горе Афон». К его авторским произведениям относятся также некоторые песнопения пападического типа (содержащиеся во многих автографах), бóльшая часть которых имеет сугубо богослужебный характер. Наиболее значимые из этих песнопений М. В.: «Блажен муж» на глас βαρύς (написанное «по побуждению всемудрейшего в учителях господина Иосифа Ватопедского»); полиелей «Раби Господа» на глас λέγετος «краткий и приятный» (с троичном Анастасия Рапсаниота, «истолкованным» М. В., и с его же богородичном); 3 великих славословия (на «чистый» 2-й глас, 2-й плагальный глас «аналитическое и радостное» (παρρησιαστικὴ καὶ χαρμόσυνος) и на 4-й плагальный глас с указанием «распето мной на Кипре в год 1818») и песненные версии Трисвятого (Ἀσματικά) для славословий др. мелургов (Анастасия Рапсаниота, Даниила, Петра Византийского); воскресная херувимская на глас βαρύς «краткая, аналитическая и прекрасная» (σύντομον, παρρησιαστικὸν καὶ ὡραῖον)»; цикл седмичных причастнов (распетых «по просьбе моих учеников») и нек-рые причастны годового круга (святым, на праздники Богородицы, «на обновление нового храма и 13 сентября», на Литургии Преждеосвященных Даров в 2 вариантах — на 2-й плагальный глас и 1-й глас τετράφωνος, «сочиненные для нужд (δι' εὐκολίαν) начинающих учеников»); краткие евлогитарии (тропари по непорочнах; «как поется в священном нашем монастыре Ватопед») и самогласны в воскресенья Великой четыредесятницы и нек-рые другие (пасапноарий Евангелия, Δύναμις Трисвятого, или 9-я песнь вместо «Достойно есть», «О Тебе радуется» на 4-й плагальный глас «для нужд учеников» и катавасия Рождества Христова «аналитическая... поющаяся нами... медленно по древнему чину старых учителей Святой горы, как слышал мой учитель», с указанием М. В.: «это последнее в моей жизни» (Ath. Stauronik. 246, 1848 г.)). Особо следует отметить нек-рые калофонические ирмосы (в ркп. Ath. Vatop. 1586), богородичны, распетые «в стиле калофонического ирмоса», и тропарь «Преобразился еси на горе», согласно местному обычаю распетый «на мелос «Богородице Дево»», т. е. на 2 хора и на 8 гласов (последнее песнопение — в автографе Ath. Stauronik. 246). Нужно упомянуть (как редко встречающиеся) и «начала» (αἱ ἀρχαί) — краткие импровизационные апихимы (см. в ст. *Интонационные формулы*), добавленные (очевидно, согласно афонской традиции) к кратким седмичным херувимским Петра Пелопоннесского (в автографе Athen. Bibl. Nat. O. et M. Merlier. 11, 1832 г.). Эти песнопения пападического мелоса (разрозненно встречающиеся в автографах с нотацией Нового метода) относятся не только к сфере муз. творчества, но и к дидактической и профессиональной писцовой деятельности этого многостороннего афонского музыканта.

Деятельность М. В. по созданию, «экзегезису», переписыванию и записи песнопений, а также по обучению пению характеризует его как одного из самых деятельных афонских музыкантов 1-й пол. XIX в., внесшего большой вклад в продвижение Нового метода и всей церковной музыки на Афоне.

Лит.: *Στάθης.* Χειρόγραφα. Τ. 1–3 (по указ.); *Χατζηγιακουμής.* Χειρόγραφα Τουρκοκρατίας. Σ. 256–258; *idem.* Μνημεῖα καὶ σύμμεικτα ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς: Κείμενα καὶ σχολιασμοί (1999–2010). Ἀθήνα, 2011. Σ. 434–440.

МАТФЕ́Й ВЛАСТА́РЬ [греч. Ματθαῖος Βλάσταρις] (ок. 1280 — ок. 1350), канонист, богослов, гимнограф; известен прежде всего как автор *«Алфавитной Синтагмы»* — энциклопедии канонического права. М. В. был иеромонахом в мон-ре Перивлептос («ту кир Исаак») в Фессалонике, в к-ром провел бóльшую часть жизни и скончался; по-видимому, какое-то время находился на Афоне. О его жизни известно не много; в рукописи ГИМ. Син. греч. № 290(236). Л. 243 автором соч. «О Божественной благодати, или О Божественном свете» назван Матфей, к-рый был «в Солуни монахом и пресвитером, муж благоговейный и образованный, сведущий и в предметах божественных; был учеником чудного оного между монахами кир Исаака, и в его монастыре восприял конец жития своего» (*Арсений (Иващенко), архим.* Письмо Матфея Властаря, иером. Солунского и писателя XIV в., к принцу Кипрскому Гюи-де-Лузиньяну, с обличением латинского неправомыслия: Сведения о жизни писателя и его произведениях. М., 1891.

С. 1; см. также: *Владимир (Филантропов)*. Описание. С. 308).

В результате некорректного прочтения рукописей в некоторых изданиях М. В. назван врачом: издатели читали так первое слово в заголовке стихотворного произведения «О должностях Константинопольского дворца» οἰκτροῦ μοναχοῦ ταυτὶ Ματθαίου θύτου как ἰατροῦ (PG. 157. P. 129, 236). Эта ошибка отмечена и исправлена в изд.: *Fabricius J. A.* Bibliotheca Graeca. Hamburg, 1721. Vol. 10. P. 493–494. Достоверно подтвердить медицинские занятия М. В. не удается, хотя анализ источников показывает, что он был знаком с медицинской тематикой (*Πάσχος*. 1978. Σ. 69–72).

М. В. был прекрасно образован, что видно из его сочинений, к-рые не только не сводятся к «Алфавитной Синтагме», но и не ограничиваются сферой права. Он был знаком как со светским (императорским) законодательством, с церковными правилами, святоотеческими творениями, а также с сочинениями античных авторов: М. В. ссылается, в частности, на Гомера, Софокла, Иосифа Флавия. В «Алфавитной Синтагме», составленной в 1355 г., он использует «Номоканон XIV титулов», комментарии *Иоанна Зонары* и патриарха *Феодора IV Вальсамона, «Эклогу», «Исагогу», «Прохирон»*, новеллы имп. *Льва VI Мудрого, «Василики»*, а также различные юридические сборники, составленные в IX–X вв. или в более поздний период, такие как «Частная эклога Пространной редакции», Большой синопсис «Василик», «Исагога Пространной редакции», «Прохирон Пространной редакции», Ecloga ad Prochiron mutata (Эклога, измененная по Прохирону), Πόνημα νομικόν (Руководство к изучению законов) *Михаила Атталиата*.

Во введении к «Алфавитной Синтагме» содержится уникальный для византийской юридической традиции текст, в к-ром упоминаются авторы греч. переработок частей Юстинианова Свода (см. ст. *Corpus iuris civilis*), а именно: Стефан, Кирилл, Дорофей, Фалелей, Феодор Гермополит, Анатолий и Исидор. Значение этого фрагмента для изучения истории визант. права было подвергнуто сомнению. Возможно, М. В. позаимствовал указанный отрывок из некоего историко-правового сочинения XI в. (см.: *Schminck A.* Ein rechshistorischer «Traktat» im Cod. Mosq. Gr. 445 // FM. 1993. Bd. 9. P. 81–96). В любом случае М. В. скорее всего не располагал сочинениями этих авторов, а знал об их существовании благодаря схолиям к «Василикам» (*Mortreuil J. A. B.* Histoire du droit byzantine. P., 1843. Vol. 1. P. 123; *Scheltema H. J.* Das Kommentarverbot Justinians // TRG. 1977. Bd. 45. S. 321). Кроме того, он использовал в качестве источника для предисловия к «Алфавитной Синтагме» прежде всего «предисловие к 60 книгам» («Василикам») и введение к юридическому сочинению (Πόνημα νομικόν) Михаила Атталиата.

В рукописной традиции «Алфавитная Синтагма» имела различные приложения, одни были созданы самим М. В., другие же были им переработаны, как, напр., ответы *Никиты Ираклийского*, или частично изменены, как, напр., т. н. ответы *Иоанна Китриота*.

М. В. приписывается авторство следующих работ, к-рые в рукописях обычно приводятся в приложении к «Алфавитной Синтагме»: 1) синопсис Канонического сборника патриарха св. *Иоанна IV Постника* — краткое систематическое изложение 35 канонов, рассмотрение вопросов исповеди, разрешения различных грехов, налагаемых епитимий (изд.: *Ράλλης, Ποτλής*. Σύνταγμα. Т. 4. Σ. 432–445); 2) синопсис 13 ответов митр. Ираклийского Никиты на вопросы еп. Памфилийского Константина, переработаны М. В.— вопросы опущены, 8 (из 13) ответов приведены в вольном сокращенном изложении; кроме того, к ним добавлен 9-й ответ, автором к-рого был сам М. В. (см.: *Павлов А. С.* Канонические ответы Никиты, митр. Ираклийского (XI–XII вв.) в их первоначальном виде и позднейшей переработке Матфея Властаря (XIV в.) // ВВ. 1895. Т. 2. Вып. 1. С. 160–176; приводится первоначальный текст, сокращенное изложение М. В. в греч. оригинале и слав. переработке); 3) синопсис 37 канонов Никифора, патриарха К-польского; 4) синопсис т. н. ответов Иоанна, епископа Китрского — из 33 вопросоответов, приписываемых Иоанну Китрскому, М. В. изложил только несколько, объединив вопросы и ответы в один текст (который он целиком приписывает самому Иоанну), и дополнил их правилами, взятыми из др. источников (см.: *Он же*. Кому принадлежат канонические ответы, автором к-рых считался Иоанн, епископ Китрский (XIII в.)? // ВВ. 1894. Т. 1. Вып. 3/4. С. 493–502); 5) описание должностей Великой ц. и имп. двора — 2 стихотворных сочинения, в к-рых указываются соответственно высшие церковные и светские чины К-поля. Первое сочинение содержит 19 стихов (строчек), второе — 69. Оба сочинения неоднократно издавались (см.: *Ράλλης, Ποτλής*. Σύνταγμα. Т. 4. Σ. 540; PG. 144. Col. 953; 157. Col. 129, 236–239; *Πάσχος*. 1978. Σ. 126–127); 6) греко-лат. юридический словарь, известный как ἀδνούμιον (от лат. ad nomina — «относящееся к именам»). Этот словарь представляет собой выстроенные по алфавиту 67 схолий. Его источниками послужили словари αὔσηθ (от лат. absit — «пусть не будет») и ἄκτωρ (от лат. actor — «истец»). Возможно, словарь не был включен в приложение к первоначальному тексту «Алфавитной Синтагмы» и был добавлен к ней позднее (*Burgmann*. 1990. S. 332–337).

Иером. Матфей Властарь в предстоянии Иисусу Христу. Миниатюра из рукописного сборника. XV в. (Ath. Vatop. 483. Fol. 2r)

М. В. также приписывается сочинение о браке (Ζητήματα καὶ ὑποθέσεις γαμικαί, «Условия и основания брака»— PG. 119. Col. 1225–1298); в нем рассматриваются вопросы, касающиеся регулирования брачно-семейных отношений как церковными правилами, так и имп. законодательством. Автор сочинения цитирует правила св. апостолов, Вселенских и Поместных Соборов, св. отцов; ссылается на новеллы императоров Юстиниана, Льва VI, *Алексея I*

Комнина. В сочинении последовательно рассматриваются препятствия к браку (родство кровное и свойство, родство духовное вплоть до 7-й степени, хиротония); институт усыновления; определение брака и условия его совершения; виды недозволенных браков и юридические последствия их заключения; законные основания расторжения брака; исследуется институт обручения. Завершается сочинение «приложением», где говорится о 12-м и 48-м канонах Трулльского Собора о расторжении брака кандидата в епископы; в конце трактата рассматриваются нормы, запрещающие клирикам проживание с посторонними женщинами. Брак мирян и брак клириков рассматриваются в отдельных главах.

М. В. был адресатом письма *Григория Акиндина*, отправленного из К-поля в 1346 г., и письма Иосифа Калофета, того же года (*Πάσχος*. 1978. Σ. 65–66). М. В., по-видимому, был сторонником паламитов приблизительно с 1346 г. (Ibid. Σ. 77–83).

К числу богословских сочинений М. В. относят трактаты «О Божественной благодати, или О Божественном свете», «О предложении колива при молитве за умерших»; антилат. сочинения, в т. ч. «Изобличение заблуждения латинян жалким священником Матфеем монахом» (это сочинение стало предметом исследования и было издано в диссертации К. Палеологоса), «Письмо к принцу Кипрскому Ги де Лузиньяну, с обличением латинского неправомыслия» (*Арсений (Иващенко), архим.* Письмо Матфея Властаря, иером. Солунского и писателя XIV в. М., 1891); «Против иудеев» (или «Пять рассуждений против иудеев»). М. В. приписывается авторство ряда гимнографических произведений и риторических сочинений («Риторика», «Об ораторских фигурах»), а также переработка «Лествицы» с целью упрощения языка (*Πάσχος*. 1978. Σ. 117–120).

Изд.: PG. 119. Col. 1225–1298; 144. Col. 954–1400; 145. Col. 9–212.

Соч.: Краткое изложение «нечестий Варлаама и Акиндина» и подвигов монахов-исихастов // *Порфирий (Успенский), еп.* История Афона. СПб., 1892. Ч. 3. Отд. 2. С. 821–825.

Лит.: *Марков Н. Ф.* Властарь Матфей // ПБЭ. 1902. Т. 3. Стб. 631–636; *Herman E.* Blastarès (Matthieu) // DDC. 1937. T. 2. Col. 920–925; *Soloviev A. V.* L'œuvre juridique de Matthieu Blastares // SBN. 1939. T. 5. P. 698–707; *Πάσχος Π. Β.* Ὁ Ματθαῖος Βλαστάρης καὶ τὸ ὑμνογραφικὸν ἔργο του. Θεσ., 1978; *idem.* Ἅπαντα τὰ ὑμνογραφικὰ ἔργα τοῦ Ματθαίου Βλαστάρη // Θεολογία. 1980. Τ. 51. Σ. 108–145, 300–332, 462–482, 748–778; 1981. Τ. 52. Σ. 100–140, 255–285, 430–463; *Μάτσης Ν.* Περὶ τὴν κριτικὴν τοῦ Συγτάγματος τοῦ Ματθαίου Βλαστάρη. Ἀθῆναι, 1979; *Τρωιάνος Σ.* Περί τας νομικάς πηγάς του Ματθαίου Βλάσταρη // ΕΕΒΣ. 1979/1980. Τ. 44. Σ. 305–329; *idem.* Οι πηγές του Βυζαντινού δικαίου. Αθήναι, 2011. Σ. 400–404; *Pitsakis C. G.* Du nouveau sur la date du «Syntagma» de Matthieu Blastarès // Byz. 1981. T. 51. P. 638–639; *Burgmann L.* Das Lexicon αὐσηθ // FM. 1990. Bd. 8. S. 249–357; *Kazhdan A.* Blastares, Matthew // ODB. 1991. Vol. 1. P. 295; *Palaiologos K. A.* An Annotated Edition of the Refutation of the Errors of the Latins by Matthaios Blastares: Diss. L., 2011; *Hartmann W., Pennington K., ed.* The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500. Wash., 2012. P.185–187.

Е. В. Сильвестрова

МАТФЕ́Й КАМАРИО́Т [греч. Ματθαῖος Καμαριώτης] (ок. 1410 — дек. 1490, К-поль), визант. писатель. Происходил из семьи священника. Возможно, М. К. род. в Фессалонике и вместе с семьей переехал в К-поль в 1430 г. (*Παπαδάκης*. 2000. Σ. 25–28). По др. версии, М. К. род. в К-поле, поскольку его семья, происходившая из Фессалоники, переехала в столицу на рубеже XIV и XV вв. (*Χατζημιχαήλ*. 2002. Σ. 40–42). В 30-х гг. XV в. М. К. учился у *Геннадия II Схолария*. В письме к М. К., написанном между 1444 и 1450 гг., Схоларий называл его «лучшим и любимейшим» учеником и «самым серьезным собеседником». По просьбе М. К. Схоларий комментировал свой перевод соч. «De ente et essentia» Фомы Аквинского. Вероятно, в момент написания комментария и письма М. К. уже окончил учебу и открыл собственную школу. Ко 2-й пол. 40-х гг. XV в. относятся первые сочинения М. К. Отец и брат М. К. были убиты во время осады К-поля в 1453 г., трое его племянников обратились в мусульманство, а сам он был захвачен в плен, но вскоре сумел освободиться. Мать, сестра и еще один племянник М. К. попали в рабство к туркам, но позже их удалось выкупить. Об этих событиях известно из наполненного автобиографическими деталями «Плача» М. К. о падении К-поля (PG. 160. Col. 1060–1069). М. К. вернулся в К-поль не раньше весны 1455 г. Вплоть до сер. XX в. считалось, что по возвращении он стал главой Патриаршей школы, однако позже у исследователей возникли сомнения в достоверности этих данных (*Astruc*. 1955. P. 248; *Χατζημιχαήλ*. 2002. Σ. 60–67). М. К. преподавал риторику и философию, собрал обширную б-ку, занимался копированием сочинений античных авторов (Арриана, Прокла, Иоанна Филопона, Аристотеля), вел переписку и обменивался рукописями с итальянским гуманистом Дж. Валлой. В 1466–1467 гг. М. К. посетил Фессалонику. В 1485 г. он потерял зрение, но продолжил занятия наукой и преподавание.

М. К. принадлежит множество сочинений разных жанров, значительная часть к-рых остается неизданной. Наиболее интересны богословско-полемические сочинения. Это, во-первых, «Против утверждающего, что Люцифер пал, не удостоившись божественного просвещения» (*Χατζημιχαήλ*. 2002. Σ. 353–389). Этот трактат, созданный между 1445 и 1453 гг., представляет собой 1-е из 3 составленных М. К. опровержений утраченного сочинения Иоанна Аргиропула «О Люцифере» (ранее против него выступал также свт. *Марк Евгеник*). Во-вторых, это 2 опровержения учения философа Георгия Гемиста Плифона о судьбе, изложенного в 6-й гл. 2-й кн. его «Законов», по распоряжению Геннадия Схолария преданных огню и известных только фрагментарно (*Matthaei Camariotae* Orationes. 1721; *Astruc*. 1955). Догматические труды представлены «Разъяснением» (Ἀνάπτυξις) Символа веры с приложением 12 основных положений (ἄρθρα) веры (*Παπαδάκης*. 2000. Σ. 369–428). Первая (утраченная) версия сочинения была предположительно написана по просьбе султана Мехмеда II в сер. 50-х гг. XV в., а 2-я (сохранившаяся) является одним из самых поздних произведений М. К., созданным, когда он уже лишился зрения и вынужден был диктовать текст ученику.

Единственное агиографическое произведение М. К.— Энкомий трем святителям (BHG, N 748a; *Δυοβουνιώτης*. 1933). Неопубликованными остаются молитвы М. К. к Пресв. Богородице и Св. Троице (Vat. Ross. gr. 985. Fol. 291–293v). Гимнографическое наследие М. К. включает: 6 канонов на Преображение Господне, возможно созданных для мон-ря Пантократор на Афоне, 3 ямбических канона (на Сретение, на Пасху и на Воздвижение Креста Господня), покаянные стихи ко Христу, служба прп. Иоанну Дамаскину.

К научным сочинениям М. К. относятся труды по риторической теории

(учебники, основанные на «Риторике» Гермогена и «Прогимназмах» Афтония), работы по грамматике, схолии к «Физике» Аристотеля, математическим и астрономическим трудам (*Παπαδάκης*. 2000. Σ. 101–123; *Χατζημιχαήλ*. 2002. Σ. 152–170), комментарии к письмам Синесия Киренского (утрачены).

Соч.: *Matthaei Camariotae* Orationes II in Plethonem de fato / Ed. H. S. Reimarus. Lugduni, 1721; Rhetores Graeci / Ed. Ch. Walz. Stuttg., 1832. Vol. 1. P. 121–126; 1834. Vol. 6. P. 601–644; *Διοβουνιώτης Κ.* Ἀνέκδοτα ἐγκώμια εἰς τοὺς τρεῖς ἱεράρχας // ΕΕΒΣ. 1933. Т. 10. Σ. 55–71; *Μαμώνη Κ.* Ανέκδοτος λόγος Ματθαίου Καμαριώτου «Περί ποιμαντικής» // Πελοποννησιακά. Ἀθῆναι, 1986. Т. 16. Σ. 261–272.

Ист.: Oeuvres complétes de *Georges Scholarios* / Ed. L. Petit e. a. P., 1933. T. 6. P. 178.

Лит.: PLP, N 10776; *Biedl A.* Matthaeus Camariotes: Specimen prosopographiae byzantinae // BZ. 1935. Bd. 35. N 2. S. 337–339; *Astruc Ch.* La fin inédite du Contra Plethonem de Matthieu Camariotès // Scriptorium. Brux., 1955. T. 9. N 2. P. 246–262; *idem.* Manuscrits autographes de Matthieu Camariotès // Ibid. 1956. T. 10. N 1. P. 100–102; *Beck.* Kirche und theol. Literatur. S. 772–773; *Saffrey H.-D.* Nouveaux manuscrits copiés par Matthieu Camariotès // Scriptorium. 1960. T. 14. N 2. P. 340–344; *Hunger.* Literatur. Bd. 2. S. 79, 88, 144; *Talbot A.-M.* Kamariotes, Matthew // ODB. Vol. 2. P. 1097–1098; *Медведев И. П.* Византийский гуманизм XIV–XV вв. СПб., 1997². С. 46–47, 141–144; *Παπαδάκης Κ. Θ.* Ματθαίος Καμαριώτης: Το θεολογικό του έργο: Μετά εκδόσεως ανεκδότων έργων του: Diss. Θεσ., 2000; *Χατζημιχαήλ Δ. Κ.* Ματθαίος Καμαριώτης: Συμβολή στη μελέτη του βίου, του έργου και της εποχής του: Diss. Θεσ., 2002; *Ψημμένος Ν. Κ.* Ύβρις και επιχείρημα· Ο Ματθαίος Καμαριώτης για τον Γεώργιο Γεμιστό-Πλήθωνα // Δωδώνη. Ιωάννινα, 2003. Т. 32. Σ. 49–101.

Л. В. Луховицкий

МАТФЕ́Й КАНТАКУ́ЗИН (Матфей Асень Кантакузин; греч. Ματθαῖος ὁ Ἀσάνης Καντακουζηνός) (ок. 1325 – 15.06.1383), визант. имп. (весна 1353–1357); сын *Иоанна Кантакузина* (имп. Иоанн VI Кантакузин в 1341–1354) и Ирины Асень (Асенины), представительницы болгарской царской фамилии. С сер. 40-х гг. XIV в. М. К. принимал активное участие в гражданской войне в Византии, поддерживал своего отца в борьбе против имп. *Иоанна V Палеолога*. В 1347 г., когда Иоанн Кантакузин стал единоличным императором, М. К. получил от отца часть Фракии в качестве домена; его резиденцией стала крепость Грацианополь (ныне Гратини, Сев. Греция). Весной 1353 г. М. К. был провозглашен императором и соправителем отца. Однако К-польский патриарх *Каллист I* не признал этот выбор и отказался проводить церемонию коронации М. К. Вскоре Каллист был низложен и в февр. 1354 г. коронацию М. К. в к-польском храме Успения Богородицы во *Влахернах* провел патриарх *Филофей Коккин*. Уже в кон. 1354 г. Иоанн Кантакузин отрекся от престола, и М. К. лишился устойчивого положения. Тем не менее занявший вновь К-поль имп. Иоанн V нек-рое время вынужден был считаться с силами М. К. во Фракии и не враждовал с ним открыто. Параллельно с гражданской войной М. К. в течение неск. лет вел войны против сербов, пытался использовать против них турок во главе с эмиром Орханом. В кон. 1356 или нач. 1357 г. М. К. был разбит серб. воеводой Войхной и захвачен в плен. Назначенную для выкупа сумму М. К. был готов выплатить, но имп. Иоанн V предложил Войхне еще бóльшую сумму, чтобы заполучить М. К. в свои руки. Оказавшись в плену у Иоанна V, М. К. был вынужден сложить с себя имп. титул; содержался в заточении на о-ве Тенедос, затем на Лесбосе. В 1361 г. Иоанн освободил М. К. и позволил ему отправиться в *Морейский деспотат*, где правил брат М. К. Мануил. После смерти Мануила в 1381 г. М. К. унаследовал его владения в Морее. Но в 1382 г. в Морею прибыл из К-поля новый правитель Феодор I Палеолог, и М. К. вынужден был вновь отречься от власти. Он удалился в один из мон-рей на Пелопоннесе, где вскоре умер.

С 1341 г. М. К. был женат на Ирине Палеологине, дочери деспота Димитрия Палеолóга и внучке визант. имп. Андроника II Палеолога. Известны 5 детей от этого брака: Иоанн (имел титул деспота), Димитрий (севастократор, соправитель М. К. в Морее в нач. 80-х гг. XIV в.), Феодора, Елена и Мария.

М. К. был весьма образованным человеком; на протяжении всей жизни занимался богословием и лит. трудами. Сохранились письма к М. К. визант. литераторов Димитрия *Кидониса* и *Никифора Григоры*. Ему посвящен панегирик Николая Кавасилы (*Jugie*. 1911). Под именем М. К. известны комментарии к «Песни песней» (PG 152. Col. 997–1084) и «Книге премудрости Соломона» (изданы фрагменты: PG. 100. Col. 395, 411, 418, 447, 489). Сохранились также 2 небольших слова к дочери М. К. Феодоре: о любви к учению (Περὶ φιλομαθίας) и о трех силах души (Περὶ τῶν τριῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων) (Ματθαίου τοῦ Καντακουζηνοῦ λόγοι δύο / Ἐκδ. Ι. Σακκέλιον // Παρνασσός. 1887. Т. 11. Σ. 264–284).

Лит.: *Krumbacher.* Geschichte. S. 136, 489; *Jugie M., ed.* Nicolas Cabasilas: Panégyriques inédits de Mathieu Cantacuzène et d'Anne Paléologine // ИРАИК. 1911. Т. 15. С. 112–121; *Zakythinos D.* Le despotat grec de Morée. P., 1932. Vol. 1. P. 114–117, 337–340; *Lemerle P.* Le Tomos du concile de 1351 et l'horismos de Matthieu Cantacuzene // REB. 1951. Vol. 9. P. 55–64; *Beck.* Kirche und theol. Literatur. S. 790–791; *Nicol D. M.* The Byzantine Family of Kantakouzenos (Cantacuzenus) ca. 1100–1460: A Genealogical and Prosopographical Study. Wash., 1968. P. 121–122, 156–164; *idem.* The Reluctant Emperor: A Biography of John Cantacuzene, Byzantine Emperor and Monk, c. 1295–1383. Camb., 2002; PLP, N 10983; ODB. Vol. 2. P. 1316.

И. Н. Попов

МАТФЕ́Й ПСАЛТ [греч. Ματθαῖος ὁ Ψάλτης] (ок. 1700, Андрос, ныне Греция – 25.04.1775, Кутлумуш, Афон), патриарх Александрийский (1746–1766). В молодом возрасте М. П. отправился на Афон, где монашествовал его дядя, и принял постриг в мон-ре *Кутлумуш*. По всей видимости, он получил образование в процветавшей тогда под рук. прп. *Макария Патмосского* Патмиаде. Ранее 1743 г., когда М. П. упоминается как митрополит Ливийский и игумен мон-ря Златари, александрийского подворья в Бухаресте, о нем отсутствуют к.-л. сведения. *Кесарий Дапонте* сообщал, что господарь Константин Маврокордат высоко оценил М. П. и сделал его своим личным духовником. О деятельности М. П. в сане митрополита Ливийского ничего не известно, кроме того, что, видимо, по его ходатайству в 1743 г. Маврокордат назначил ежегодную выплату Александрийскому патриарху *Косме III* по 200 грошей на организацию школы, делами которой скорее всего и занимался М. П.

После смерти Космы III в ответ на просьбу правосл. христиан Египта К-польский Синод во главе с патриархом *Паисием II* избрал его преемником М. П. (вероятно, 18 авг. 1746 – подробнее см.: *Соколов*. 1916. 54–67), к-рому помимо Маврокордата покровительствовали члены К-польского Синода митрополиты Кирилл Халкидонский и Иоаким Эфесский. В совр. науке период Патриаршества М. П. рассматривается как время окончательного сращивания *Александрийской Православной Церкви* (АПЦ) со структурами К-польского Патриархата. Это происходило в русле развернувшихся в XVIII в. процессов централизации управления правосл. *миллетом* и формиро-

вания общеимперской греч. церковной элиты, чья власть распространилась на большинство ближневост. Патриархатов. В свою очередь османские власти всячески поддерживали централизацию церковного управления. В берате М. П., выданном 13 авг. 1746 г., закреплялись широкие полномочия патриарха в плане его власти над паствой и духовенством, право в случае конфликтных ситуаций обращаться напрямую в Высокую Порту и меры по защите экономических интересов АПЦ, ее недвижимости и деятельности сборщиков милостыни. Годовой взнос Патриархии в османскую казну составлял 3740 акче (*Çolak*. 2015. P. 89, 148, 159–169).

Наречение М. П. Александрийским патриархом состоялось 3 сент. 1746 г. в Бухаресте. В марте 1747 г. он уже находился в Египте. АПЦ пребывала в трудном положении: Патриархия была обременена тяжелейшим долгом, храмы обветшали, бедные слои паствы не получали поддержки. Прежде всего М. П. занялся изысканием средств для выплаты долга. Несмотря на экономические трудности, он предпринял ремонт патриарших резиденций в Александрии и Каире, храмов в Пелусии, Эр-Рашиде (Розетте), Триполи Берберийском (ныне столица Ливии), больницы в мон-ре прп. Саввы Освященного в Александрии и патриаршей б-ки в Каире, содержал школу. В то время в Египте активно действовала латинская пропаганда. М. П. назначил специального дидаскала, к-рый мог на араб. и греч. языках разъяснять простым верующим богословские вопросы,— по всей вероятности, это был Масад Нашв († после 1785), уроженец Дамаска, один из ведущих арабо-правосл. богословов и полемистов того века, именовавший себя в своих сочинениях иконом Александрийского престола (см. о нем: *Панченко К. А.* Ближневосточное Православие под османским владычеством: Первые три столетия, 1516–1831. М., 2012. С. 547). М. П. жестко противостоял попытке *Кирилла VI*, патриарха *Мелькитской католической Церкви*, поставить униат. еп. Юсуфа Бабилу патриархом в Египте. Александрийский патриарх отправился в К-поль, требуя поддержки православных, в т. ч. со стороны КПЦ и РПЦ, к-рым были направлены послания, составленные врачом и философом Е. Аргентисом. В 1751 г., находясь в К-поле, М. П. пытался через российского посла А. Обрезкова добиться помощи от РПЦ. В частности, им было отправлено личное письмо имп. *Елизавете Петровне*. Др. письмо (18 окт. 1750) М. П. отправил эфиопскому царю Иясу II, предлагая объединение *Эфиопской Церкви* с АПЦ. Однако усилия М. П. остались безрезультатными.

При восшествии на престол султана Османа III (1754–1757) М. П. получил от него обновленный берат, в к-рый были добавлены пункты в пользу православных и против латинян (греч. и рус. пер.: *Порфирий (Успенский)*. 1898. Т. 1. С. 39–50). М. П. выступил за перекрещивание инославных при переходе в Православие и подписал в 1755 г. вместе с патриархами *Кириллом V* К-польским и *Парфением* Иерусалимским декрет о повторном крещении (*Mansi*. T. 38. P. 617–622). В 1757 г. М. П. находился в Египте и адресовал офиц. и частным лицам множество писем на разные темы. Патриарх участвовал в решении проблем Синайского монастыря и церковных вопросов, касавшихся Дунайских княжеств. Он постоянно был занят улучшением экономического положения Патриархата, время от времени добиваясь денежных вспоможений от греч. общины Венеции и Синода РПЦ. В энциклике 1758 г. М. П. призывал православных не обращаться в турецкие суды, а решать все споры самостоятельно. В 1764 г. в письмах к принявшему Православие полковнику, переводчику литургических текстов Ф. Ладуэллу и правосл. общине Лондона М. П. дал благословение на строительство правосл. храма и обещал в будущем прислать архиерея. В 1766 г. М. П. вместе с К-польским и Иерусалимским собратьями участвовал в избрании Антиохийского патриарха *Филимона* (*Çolak*. 2015. P. 150; *Порфирий (Успенский)*. 1898. Т. 1. С. 56–58).

В конце Патриаршества М. П. бóльшую часть времени проводил в К-поле, где участвовал в различных церковно-политических событиях. По нек-рым данным, к отъезду патриарха из Египта привели вымогательства мамлюкских беев: в этот период Египет фактически вышел из-под контроля Высокой Порты, власть в стране находилась в руках лидеров мамлюкских военных группировок, ожесточенно враждовавших между собой и подвергавших население тяжелым поборам. Когда в 1766 г. егип. паства написала М. П. письмо с просьбой вернуться и не оставлять их без пастырского окормления, патриарх отказался, сославшись на состояние здоровья, и заявил о готовности отречься от престола; вероятно, он не желал возвращаться в неспокойную провинцию. 9 июля 1766 г. М. П. подписал отречение. Недолгое время он прожил в Бухаресте, а потом поселился в Кутлумуше, помогая монастырю материально (в восстановлении вост. корпуса и строительстве трапезной) и проявляя особую заботу о его б-ке. Скончался 25 апр. 1775 г. и похоронен в мон-ре Кутлумуш, к-рому оставил свое личное имущество.

Сохранилось обширное эпистолярное наследие М. П., включающее переписку с российской имп. *Екатериной II Алексеевной*, эфиоп. царем Иясу II, господарями Константином Маврокордатом, Михаем Раковицэ и Скарлатом Гикой, иером. *Иаковом Патмосским*, Ладуэллом и др.

Ист.: *Порфирий (Успенский)*. Алекс. патр. 1898. Т. 1. С. 10, 14, 38–63, 249–254, 301–304.

Лит.: *Пасχάλης Δ. Π.* Ματθαῖος ὁ Ἄνδριος, πάπας καὶ πατριάρχης Ἀλεξανδρείας καὶ πάσης γῆς Αἰγύπτου. Ἀθῆναι, 1901; *Соколов И. И.* Избрание патриархов Александрийской Церкви в XVIII и XIX ст. Пг., 1916; *Χρυσόστομος (Παπαδόπουλος), ἀρχιεπ.* Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἀλεξανδρείας. Ἀλεξάνδρεια, 1935. Σ. 752–779; *Φορόπουλος Ν. Λ.* Ματθαῖος. Ὁ Ψάλτης // ΘΗΕ. Τ. 8. Σ. 837–840; *Podskalsky*. Griechische Theologie. S. 331–332; *Çolak H.* The Orthodox Church in the Early Modern Middle East: Relations between the Ottoman Central Administration and the Patriarchates of Antioch, Jerusalem and Alexandria. Ankara, 2015.

О. В. Л., К. А. Панченко

МАТФИ́Й [греч. Ματθίας, Ματθίας; лат. Matthias] († ок. 63), ап. (пам. 9 авг.; пам. зап. 24 февр., 25 февр. в високосные годы), избранный вместо апостола от 12 *Иуды Искариота*, предавшего Спасителя (Деян 1. 23, 26). Кроме самого события избрания о М. в НЗ ничего не сообщается. Более поздние предания относят его уже к апостолам от 70 (ср.: Лк 10). Судя по всему, ап. Лука в рассказе об избрании М. вводит собственное понимание апостольства. Он относит М. к тем, кто были с Иисусом в период от Его крещения Иоанном Предтечей до Вознесения (ср.: Деян 1. 21), расширяя т. о. критерий отнесения ученика Иисуса к апостолам: им может быть не только свидетель воскресения Господа, но ученик, бывший с Иисусом во время

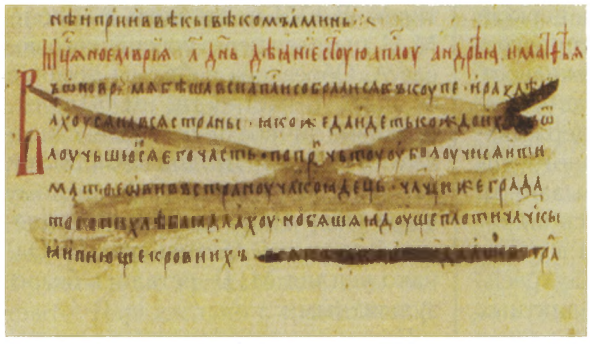
Его земного служения. Последнее — важное условие достоверности создаваемого в этот период евангельского предания.

В сочинениях ранних церковных писателей и в апокрифах. К «Церковной истории» *Евсевия Кесарийского* восходит предание, что М., «причисленный к апостолам вместо Иуды», входил в число 70 учеников Спасителя (*Euseb.* Hist. eccl. I 12. 3). Недостаток сведений о М. привел к тому, что некоторые раннехрист. церковные писатели пытались отождествить М. с *Закхеем* (*Clem. Alex.* Strom. IV 6. 35, очевидно, путая с ап. *Матфеем*), ап. *Варнавой* (*Ps.-Clem.* Recogn. I 60, очевидно, из-за смешения с ап. Варсаввой *Иустом*), ап. *Варфоломеем* («Тульмай» у *Афраата;* в сир. переводах Деяний апостолов и «Церковной истории» Евсевия Кесарийского; *Haase.* 1922. S. 279–280), Левием (*Did. Alex.* In Ps. 33. 1, со ссылкой на «Евангелие евреев») и др.

С именем М., вероятно, как «богоизбранного» ученика, связывался энкратический апокриф «Предания Матфия» («Евангелие от Матфия»; CANT, N 17), известный нам по цитатам, сохранившимся у *Климента Александрийского:* «Удивляйся существующему» (*Clem. Alex.* Strom. II 9. 45); «Если бы согрешил сосед избранного, то согрешил и избранный, ведь если бы он вел себя так, как побуждает Слово, то и сосед смирил бы свою жизнь так, чтобы не грешить» (Ibid. VII 13. 82). Возможно, из того же апокрифа происходит и цитата: «Говорят, что и Матфий так учил: с плотью бороться и пренебрегать ей, не давая ей безнаказанного ничего для удовольствия, душу же взращивать через веру и познание» (Ibid. III 4. 26).

В нек-рых апокрифах встречается краткое упоминание о М. В одной из версий Евангелия от Фомы М. записывает слова Спасителя (*Doresse J.* Il Vangelo secondo Tommaso. Mil., 1960. P. 29). В «Книге Воскресения от Варфоломея» М. подает Иисусу Христу на стол петуха, к-рому Тот дает символическое толкование (Écrits. 1997. Vol. 1. P. 307–308); впрочем, из дальнейшего текста (Ibid. P. 343) следует, что под именем М. понимается ап. Матфей.

Проповедь и кончина ап. Матфия описываются в ряде связанных между собой апокрифических деяний, у истоков традиции которых стоят



Начало слав. перевода Деяний апостолов Андрея и Матфия. 1420 г. Писец Евсевий (РГБ. Ф. 304.I)

«Андрея и Матфия Деяния» (BHG, N 109), возникшие, вероятно, в сер. IV в. Согласно им, М. отправляется в полученный по жребию удел — город людоедов, где его арестовывают и заключают в тюрьму, чтобы через 30 дней зарезать. М. молится Христу, и Тот обещает послать ему на помощь ап. *Андрея Первозванного.* Спаситель является ап. Андрею и велит идти к М. Ап. Андрей сперва отказывается, но затем отправляется туда на чудесном корабле, к-рым управляет преобразившийся в кормчего Христос. Попав в город людоедов, ап. Андрей освобождает М. и узников и отправляет их в безопасное место на берегу моря.

Деяния носили изначально символическо-полемический характер и не предполагали реальной локализации города людоедов, однако в их переделках и продолжениях он начинает обретать черты реальности. Согласно 2-й редакции актов (BHG, N 110b), этот город называется Мирмена (в др. версиях — Мерна), а попадает туда ап. Андрей из Амасии. В текст также добавлены поставление во епископа Платона и возвращение апостолов Андрея и М. в город людоедов для воскрешения утонувших, затем Андрей оставляет М. в Мирмене. В латинской традиции город людоедов называется Мирмидонией, а в восточной — Бейт-Кальбин (дом собак), что связано с представлением о том, что у людоедов на плечах собачьи головы. С VI в. город людоедов отождествляли с Синопой или Иссулименом на юж. берегу Чёрного м. (*Виноградов А. Ю.* Судьба города людоедов на Христ. Востоке // ХВ. Н. с. 2013. Т. 6(12). С. 337–346).

Продолжением 2-й редакции «Деяний Андрея и Матфия» стало «Мученичество Матфия», превратившееся из-за сходства имен в Мученичество Матфея (CANT, N 267). Его начало сохранилось только в переработанном виде (*Vinogradov.* 2008): несмотря на удачную проповедь М. в городе людоедов, его население сохраняет свой зверообразный облик, и М. удаляется на гору для 40-дневного поста и молитвы, после чего ему является видение рая. Дальнейшее повествование известно по нескольким спискам. Иисус Христос дает М. жезл, апостол изгоняет бесов из жены царя Вульфагна Вульфагны, их сына Вульфандра и его жены Первы (имена варьируются в рукописях). Встретившись с еп. Платоном, М. вонзает жезл в землю у дверей церкви. Он превращается в чудесное дерево с источником воды у корней, где М. крестит людоедов, к-рые приобретают человеческий облик. Несмотря на ряд чудес и исцелений (в частности, прибитый к земле М. не сгорел в огне), Вульфагн пытался казнить М., к-рый, однако, умер своей смертью. Вульфагн приказал бросить железный ковчег с мощами М. в море, но тот не утонул, а приплыл к берегу. После этого царь уверовал во Христа и превратил свой дворец в мартирий М. По воле явившегося М. при крещении царю и его сыну было дано имя Матфей, Вульфагне — София, а Перве — Фронесис. М. поставил царя пресвитером, его сына — диаконом, а женщин — «пресвитеридой» и диакониссой, предсказав, что после Платона епископами станут царь и его сын.

Сокращенная и переработанная версия того же повествования излагается в «Мученичестве Матфия» (CANT, N 280), сохранившемся на коптском, арабском и эфиопском языках (язык оригинала неизвестен). После причисления к 12 апостолам М. отправляется проповедовать по жребию в Дамаск, где местные жители пытаются сжечь его, но он остается невредим. Крестив жителей, М. уходит из города и мирно умирает в иудейском г. Малаван.

«Чудо Богоматери в Бартосе» (CANT, N 281), сохранившееся полностью по-арабски и по-эфиопски и частично по-коптски (язык оригинала неизвестен), является независимой переработкой «Деяний Андрея и Матфия» (возможно, 2-й ре-

дакцией). В этом тексте повествуется о том, что М. проводит 3 года в тюрьме в Бартосе, к-рый отождествляют то с Тартусом, то с Парфией. Христос посылает туда Богоматерь, Она освобождает М. и др. узников и совершает множество чудес. В конце рассказа бежавший из города М. возвращается туда на чудесном облаке.

Хотя город людоедов нигде в текстах прямо не связывается с Эфиопией, «экзотический» антураж повествования, очевидно, способствовал появлению такой идентификации, к-рая, вероятно, восходит к тексту параграфа об ап. Андрее в списке апостолов Псевдо-Епифания (V–VI вв.), в к-ром дается описание местности, «где лагерь Апсар, Иссулимен и река Фасис, где живут эфиопы (в некоторых рукописях: «внешние эфиопы».– *Авт.*). Уже в параграфе о М. того же списка говорится о его мученической смерти от эфиопов во внешней Эфиопии, в порте Иссулимен (Vitae prophetarum. 1907. P. 114; Écrits. 2005. P. 475). Предание о мученической смерти М. в Эфиопии встречается затем в списке апостолов Абу-ль-Бараката и в «Церковной истории» Никифора Каллиста Ксанфопула (*Niceph. Callist.* Hist. eccl. II 40). По списку апостолов Псевдо-Дорофея (кон. VIII в.), М. проповедовал в Эфиопии, но распят был в Британии (Vitae prophetarum. 1907. P. 156), что объясняется, вероятно, смешением с соседним параграфом об ап. Симоне Зилоте.

Другие апостольские списки содержат иные версии проповеди и кончины М. В списке апостолов Псевдо-Ипполита (VII–VIII вв.) говорится о благовестии М. в Иудее, его мирном преставлении там и о погребении в Иерусалиме (PG. 10. Col. 953). Согласно 1-му сир. типу комплексных списков, М. происходил из колена Рувимова; списки Lp и Le содержат сообщение о его проповеди в Элладе и на Сицилии (в Lp добавлены Агригент, Фессалоника и Ирландия), где он преставился и был погребен (*Виноградов*. 2005. Табл. 1. С. 141). В списках 2-го сирийского типа упоминаются проповедь М. в Иудее и неким респотациям (respotacii) и кончина в Бейруте (Там же. Табл. 2. С. 146).

В средневизант. период важнейшей новацией становится превращение М. в Житии ап. Андрея, составленном *Епифанием Монахом*, в постоянного спутника ап. Андрея. Согласно Житию, М. последовал за апостолами *Петром* и Андреем на проповедь в Антиохию, Тиану, Анкиру и Синопу, где иудеи схватили М. и заключили в тюрьму на 3 дня. Ап. Андрей освободил М. и 7 дней прятал его и др. узников в пещере на берегу моря, а затем отправился с М. на восток, в Амис, Трапезунд, Лазик, Иверию, Парфию и, наконец, в Иерусалим. После праздника Пятидесятницы М. пришел с апостолами Петром, Андреем, *Иоанном Богословом, Филиппом* и Варфоломеем в Антиохию, а оттуда вместе с ап. Андреем — в миссионерское путешествие. К празднику Пятидесятницы они вернулись в Иерусалим, а затем М. с апостолами Андреем, Симоном и Фаддеем направился в Эдессу, а оттуда, без Фаддея,— на Кавказ. После посещения сванов и крепости Химар (вероятно, в верховьях р. Кодори) «в этих странах остался Матфий с учениками, творя множество чудес» (Греч. предания. 2005. С. 282–285, 289–290, 296, 311).

Версию Епифания Монаха повторяют Никита Давид Пафлагон (BHG, N 100) и прп. Симеон Метафраст (BHG, N 101). В зависящем от Епифания Монаха списке апостолов из анонимного апокрифического «Жития ап. Андрея» (BHG, N 99b) М. достается удел «от Визáнтия — Понт, Фригия, Памфилия, Армения, Харсиан и до людоедов» (Греч. предания. 2005. С. 321).

Мощи М. хранятся в ц. Санта-Мария-Маджоре в Риме и в Трирском соборе. На Западе М. считался покровителем мясников.

Ист.: *Budge E. A. W.* The Contendings of the Apostles. L., 1899–1901, 1935². Vol. 1. P. 243–246; Vol. 2. P. 241–245; *Lewis Smith A.* Acta Mythologica Apostolorum. L., 1904. P. 118–120. (Horae Semiticae; 3); *eadem.* The Mythological Acts of the Apostles. L., 1904. P. 137–139. (Ibid.; 4); Écrits apocryphes chrétiens. P., 1997. Vol. 1. P. 467–471; 2005. Vol. 2. P. 485–564; *Виноградов А. Ю.* Апостольские списки — «забытая» страница христ. лит-ры // БТ. 2005. Сб. 40. С. 128–147; Греч. предания о св. ап. Андрее / Изд. подгот.: А. Ю. Виноградов. СПб., 2005.
Лит.: *Gutschmid A., von.* Die Königsnamen in den apokryphen Apostelgeschichten: Ein Beitrag zur Kenntniss des geschichtlichen Romans // Rheinisches Museum für Philologie. N. F. Bonn, 1864. Bd. 19. S. 161–183, 380–401; *Haase F.* Apostel und Evangelisten in den orientalischen Überlieferungen // NTA. 1922. Bd. 9. H. 1/3. S. 279–280; *Sisti A.* Mattia, apostolo, santo // BiblSS. Vol. 9. Col. 150–153; *Vinogradov A. J.* Le début authentique du «Martyre de Matthieu»?: Remarques sur le codex Froehner et les «Actes d'André et de Matthias» // Apocrypha. Turnhout, 2008. Vol. 19. P. 202–216; *он же (Виноградов А. Ю.).* «Деяния Андрея и Матфия в городе людоедов»: Опыт прочтения одного апокрифа. М., 2014.

А. Ю. Виноградов

МАТФИ́Й Михайлович Вознесенский (9.08.1860, с. Речица Льговского у. Курской губ.– 1919, слобода Фощеватая Корочанского у. Курской губ.), сщмч. (пам. 19 мая и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), свящ. Отец мч. *Михаила Вознесенского*. Род. в семье псаломщика. В 1877 г. М. окончил Старооскольское ДУ по 2-му разряду. В 1883 г. окончил Курскую ДС по 1-му разряду со званием студента, был определен псаломщиком к соборной Успенской ц. г. Нов. Оскола Курской губ. В апр. 1885 г. женился на дочери псаломщика новооскольской Богоявленской ц. Анне Яковлевне Богоявленской, младшие братья к-рой впосл. стали известными архиереями — Литовским и Виленским митр. *Елевферием (Богоявленским)* и Таллинским и Эстонским еп. *Исидором (Богоявленским)*. 6 авг. того же года М. был рукоположен во иерея и назначен настоятелем Вознесенской ц. слободы Фощеватой. В нояб. 1887 г. в Фощеватой была открыта церковная школа грамоты (преобразована после 1906 г. в церковноприходскую), где М. стал учителем, там же преподавала и его жена. Эта школа многократно отмечалась в числе лучших в уезде: по итогам 1899/90 уч. г. М. упоминался как проявивший «особую ревность и усердие в преподавании Закона Божия и вообще в заботах о преуспеянии школы». М. был членом Иоасафовского попечительства о воспитанниках Курской ДС. В 1887 г. по просьбе Имп. Академии художеств, разославшей по всей России «Метрику для получения верных сведений о древне-православных храмах Божиих, зданиях и художественных предметах», М. детально исследовал Вознесенскую ц. и подробно описал ее 40-летнюю историю. В 1895 г. церковь сгорела, но на следующий год на том же месте была выстроена и освящена небольшая деревянная церковь, в 1908–1914 гг. рядом возвели каменный храм. Осенью 1911 г. М. был назначен благочинным 5-го округа Корочанского у. Был награжден набедренником (1891), скуфьей (1903), камилавкой (1912), наперсным крестом (1917).

О мученической кончине М. во время гражданской войны известно

по рассказам знакомых его семьи. В кон. нояб.— нач. дек. 1919 г. в ходе наступления Красной Армии на войска ген. А. И. Деникина территория Корочанского уезда была занята частями 1-й конной армии под командованием С. М. Буденного. Наступление красных войск сопровождалось расправами над подозреваемыми в сочувствии к белым, в т. ч. над духовенством. После занятия Фощеватой буденновцами в одну из ночей М. был вызван красноармейцами из дома и застрелен в собственном саду. Наутро семья нашла убитого священника стоящим на коленях в полузасыпанной неглубокой яме. Местные власти долго не позволяли похоронить М., позднее он был погребен на дальнем кладбище слободы Фощеватой. Могила его не сохранилась. М. был канонизирован Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г. Первоначально был ошибочно прославлен под именем Матфей, с 2010 г. почитается под настоящим именем.

Лит.: *Корнилаева И. А.* Фощеватовские страницы: Из истории Вознесенского прихода и семьи Вознесенских // Корочанский край: Краевед. ж. Курск, 2013. № 9. С. 96–110; ЖНИР. Май. С. 206.

Игум. Дамаскин (Орловский)

МАТФИ́Й Михайлович Рябцев (1.08.1870, с. Николаевская Тума Касимовского у. Рязанской губ.— нояб. 1918, г. Касимов), сщмч. (пам. в Соборе Рязанских святых и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), свящ. Род. в семье пономаря. Был крещен в Троицкой ц. с. Николаевская Тума с наречением имени в честь ап. Матфия. В 1880 г. поступил в Касимовское ДУ, по окончании которого был принят в 1885 г. в Рязанскую ДС. Сначала обучался

Сщмч. Матфий Рябцев. Фотография. 10-е гг. XX в.

в семинарии на средства отца, затем за казенный счет. В 1891 г. по окончании семинарии назначен учителем и регентом в двуклассную церковноприходскую школу с. Б. Полянки Пронского у. Рязанской губ. 9 авг. 1893 г. в связи с увольнением отца М. занял его место псаломщика Троицкого храма в Николаевской Туме, одновременно преподавал там в церковноприходской школе. С 7 марта 1894 г., после возвращения отца на должность псаломщика, оставался в Николаевской Туме только в должности учителя.

22 мая 1895 г. рукоположен во иерея к Димитриевскому храму с. Горлова Скопинского у. Рязанской губ., но, поскольку в штате не оказалось свободного места, 27 мая того же года был переведен священником в Никольский храм с. Макшеева Егорьевского у. той же губернии. Также был назначен учителем и заведующим местной школой. Избирался депутатом на Училищный (1903) и Епархиальный (1905) съезды. В 1905 г. нес послушание противораскольнического миссионера по 1-му Егорьевскому благочинию. 2 сент. 1905 г. назначен 3-м священником на служение в Вознесенский собор г. Касимова. Пользовался большим авторитетом среди прихожан; сохранились свидетельства того, что на исповедь к нему собиралось наибольшее количество людей. В 1906–1910 гг. был заведующим Касимовской одноклассной церковноприходской школой и преподавал там Закон Божий. С 1906 г. был законоучителем и преподавателем лат. языка в Касимовской муж. гимназии. В апр. 1907 г. был избран товарищем духовного следователя в Касимовском округе, с 1909 г.— член правления Касимовского ДУ; в 1912–1914 гг. являлся председателем ревизионной комиссии касимовского отделения Епархиального училищного совета; с 1913 г.— член правления Попечительства о бедных учениках Касимовского ДУ. Во время первой мировой войны 1914–1918 гг. окормлял раненых в лазарете в Касимове. Награжден набедренником (1899) и скуфьей (1906).

1 нояб. 1918 г. в Касимовском у. вспыхнуло восстание крестьян, насильно мобилизованных в Красную Армию. Подавление восстания сопровождалось массовыми арестами и казнями без суда и следствия заподозренных во враждебности к со-

Сщмц. Матфий Рябцев. Икона. Нач. XXI в. (ц. свт. Николая Чудотворца, Касимов)

ветской власти. Среди казненных между 13 и 16 нояб. 1918 г. был и М. Свидетели событий называли причинами его ареста публичное осуждение властей за расстрел касимовцев у соборного храма. Скорее всего большевистские власти решили физически устранить уважаемого в городе священника. Согласно показаниям свидетелей событий, солдаты, пришедшие арестовать М., предложили ему спрятаться, чтобы они могли доложить начальству, что не застали священника дома. Но М. не согласился и решил идти на казнь. Вместе с другими приговоренными к смерти он был расстрелян у стены кладбища. Очевидцы свидетельствовали, что солдаты отказались участвовать в расстреле, и тогда руководивший казнью комиссар сам расстрелял священника. Тела казненных перебросили через ограду кладбища, на котором они позже были захоронены. Могила М. на старом городском кладбище Касимова сохранилась и почитается верующими.

Имя М. включено в Собор священномучеников и исповедников Церкви Русской определением Свящ. Синода РПЦ от 27 дек. 2000 г. Из-за неверного написания имени в советских документах был первоначально прославлен как Матфей. После обнаружения новых архивных источников почитается под своим настоящим именем.

Арх.: ГАРО. Ф. 626. Оп. 1. Д. 9; Ф. 627; Оп. 240. Д. 55, 60; Оп. 245. Д. 41, 42, 43, 44; Ф. 632. Оп. 19. Д. 3; Ф. 634. Оп. 1. Д. 649, 667, 678; Ф. Р–5. Оп. 2. Д. 5; Ф. 1280; Оп. 1. Д. 41, 101.

Лит.: *Правдолюбов В., прот.* Религиозная история Касимова. Касимов, 1998. С. 39–40; *Акульшин П. В., Пылькин В. А.* Бунтующий па-

харь: Крестьянское движение в Рязанской и Тамбовской губерниях в 1918–1921 гг. Рязань, 2000. С. 101, 105; ЖНИР. Янв. С. 463–464; Священномученик Матфий Касимовский // Рязанский церк. вестн. 2011. № 5. С. 34–39; *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.: Патерик. Рязань, 2012. С. 344–350.

Мон. Мелетия (Панкова)

МАУЛИ́Д [мавлид; араб. «место рождения», «время рождения»], праздник в честь дня рождения пророка *Мухаммада;* место рождения пророка — дом в Мекке. Поскольку точная дата рождения Мухаммада неизвестна, то М. приурочен ко дню его смерти. Первые сообщения о М. (кон. XII в.) описывают уже существовавшие к тому времени ритуалы, практиковавшиеся в фатимидском Египте. Введение М. наряду с празднованием дней рождения (также М.) Али, Фатимы и правящего халифа отвечало принципам шиитской идеологии Фатимидов. Эти праздники были официальными и не пользовались большой популярностью.

Согласно суннитским источникам, 1-й М. был организован Музаффаром ад-Дином Кёкбури, зятем Салах-ад-Дина, в г. Эрбиле (В. Месопотамия) в 1207 г. Оформление этого и последовавших за ним праздников свидетельствует как о явном христ. влиянии (торжественные процессии с зажженными фонарями и изображениями матери Мухаммада – Амины), так и о значительном суфийском влиянии (коллективные экстатические моления — зикры). Распространение суфизма в мусульманском мире способствовало быстрому росту популярности М. На рубеже XVI и XVII вв. М. был объявлен офиц. праздником Османской империи.

С самого начала М., как и Маулид «святых» (аулия), имамов, суфийских шейхов, был объявлен религ. авторитетами бида («нововведением»). Многие суннитские богословы резко выступили против него, отмечая, что сущность праздника противоречит духу и букве ислама. Несмотря на критику, М. был закреплен *иджмой* как «одобряемое нововведение» (бид-а-хасана). После этого критика сосредоточилась в основном на практикуемых во время праздника ритуалах суфийского или христ. характера. Остались и непримиримые противники М.: в первую очередь это Ибн Тамийя, позднее — ваххабиты, в новейшее время — египетские модернисты во главе с М. Абдо. В совр. Пакистане М.— офиц. праздник, к-рый отмечается в течение 3 нерабочих дней.

Е. А. Резван

МАФО́РИЙ [греч. μαφόριον], плат, покрывающий голову и плечи. Греч. термин, вероятно, имеет семит. происхождение (от евр. *ma'ăpōreṯ* или арам. *ma'ăpōrā* — одежда для защиты от пыли и грязи, фартук, дорожная одежда с капюшоном, головной плат; самое раннее свидетельство — Мишна Келим. 29. 1 (не во всех рукописях); остальные примеры — в талмудической литературе, см.: *Krauss S.* Talmudische Archäologie. Lpz., 1910. Bd. 1. S. 166, 599–601). В греч. папирусах М. упоминается начиная со II в. в формах μαφόρτης или μαφόρτιον, с IV в.— в форме μαφόριον, встречаются также сложные комбинации, напр. δαλματικομαφόρτης (*Preisigke F.* Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden. B., 1927. Bd. 2. Sp. 55; подробнее см.: *Bazzero A.* μαφόρτης // Studi della scuola papirologica. Mil., 1917. Vol. 2. P. 95–102; дополнение по папирусам, см.: *Beauchamp J.* Organisation domestique et rôles sexuels: Les papyrus byzantins // DOP. 1993. Vol. 47. P. 185–194).

В период поздней античности М. называли преимущественно женскую одежду, он считался элементом костюма знатных дам (*Pallad.* Dial. de Vita Ioan. Chrysost. 10; *Greg. Turon.* Hist. Franc. X 16), к-рый носили вне дома, в общественных местах (Apopht. Patr. (Guy). IV 83 // SC. 387. P. 226). Св. Исидор Гиспальский полагал, что название М. (лат. mavors) происходит от Марса и указывает на замужний статус женщины (*Isid. Hisp.* Etymol. XIX 25. 4). В качестве синонимов М. античные авторы называли πέπλον (peplus) и ricinus/ricinium (упоминается как жен. покрывало в связи с погребальными обрядами: *Cicero.* Leg. II 23. 59). В этот же период М. упоминается как покрывало монахинь, без к-рого запрещалось выходить за пределы мон-ря (*Pallad.* Lausiac. 59. 2; *Ps.-Athanas.* De virgin. 11; *Hieron.* Ep. 22. 13). Однако постепенно термин М. как наименование одежды монахинь был вытеснен другим — σκέπη (букв.— защита, кровля, покров), а М. стал употребляться только по отношению к платку, который носили послушницы или инокини. Судя по иконографии, цвет М. мог быть не только темным, но и светлым, даже красным (пурпурным) (см.: *Ball J. L.* Decoding the Habit of the Byzantine Nun // J. of Modern Hellenism. Brookline, 2009/2010. Vol. 27. P. 25–52). Возможно, с М. связан современный *апостольник.*

М. был также одеждой *диаконисс* (вероятно, именно М. как внешний знак диакониссы подразумевается в 1 Всел 19; нек-рые исследователи считают, что у диаконисс не было особой одежды, отличной от одежды монахинь, см.: *Троицкий С. В.* Диакониссы в правосл. Церкви. СПб., 1912. Р. 194–201); он упоминается в чине их поставления (см., напр.: *Parenti, Velkovska.* Eucologio. P. 188; Алф. Синт. Г. 11; в рукописях греч. слово μαφόριον иногда ошибочно заменяется на ὠμοφόριον: *Неселовский А. З.* Чины хиротесий и хиротоний. Каменец-Подольск, 1906. С. 68–70). В испано-мосарабской традиции М. упоминается (видимо, в связи с запретом чина диаконисс на Западе) в чине посвящения вдов (Benedictio super viduas mafortem accipientes // Liber Ordinum Episcopal / Ed. J. Janini. Silos, 1991. P. 110).

Иной вид М. (наплечник или широкий шарф), закрывавшего только шею и плечи, носили монахи (*Ioan. Cassian.* De inst. coenob. 1. 6; 4. 13; *Doroth.* Doctrinae. 1. 22; *Sophr. Hieros.* Vita Cyri et Joannis. 13 // PG. 87. Col. 3688; без М. запрещалось приступать к работе (возможно, только вне мон-ря), за нарушение запрета полагалась епитимия в виде лишения *евлогии: Ps.-Basil.* Poenae in monachos delinquentes. 18 // PG. 31. Col. 1309). Некоторые исследователи полагают, что М. у монахов IV–V вв.— это та одежда, к-рую лат. авторы, повествующие о вост. монашестве, называли также palliolum, sabanum или amictus. Однако в большинстве случаев эти термины относятся все же к тунике. Возможно, М. изначально называлась ткань, к-рой монахи укрывались ночью и к-рую днем полагалось держать вне кельи (*Pachom.* Praecepta et instituta. 6 (148); Apophthegmata Patrum: De abbate Theodoro. 28 // PG. 65. Col. 193; см.: *Torallas Tovar S.* The Terminology of Egyptian Monastic Garment // Material Culture and Well-Being in Byzantium: (400–1453) / Ed. M. Grünbart e. a. W., 2007. P. 219–224).

В Церквах восточносир. традиции этот вид монашеской одежды (сир. *ma'prā*) впосл. превратился в литургическое облачение, напоминающее лат. плювиал (см. в ст. *Kanna; Innemée K. C.* Ecclesiastical Dress in the Medieval Near East. Leiden; N. Y.; Köln, 1992. P. 79–80, 131–132). В визант. греч. монашестве М., видимо, был заменен особой формой кукуля (у великосхимников — περικεφαλαία, см., напр.: Mess. S. Salvad. Gr. 172. Fol. 92v, 1179 г.; Ath. Vatop. 133 (744). Fol. 249, XIV в.; в древнерус. источниках переводится как «наглавник/наглавие», см.: *Пентковский.* Типикон. С. 416).

В визант. эпоху М., покрывавший голову или все тело, использовался также в придворных церемониях при поставлении в чин (*Const. Porphyr.* De cerem. II 4 / Ed. J. J. Reiske. 1829. T. 1. P. 529. 22–25). Шелковые и богато украшенные М. упоминаются в инвентаре Петрицонского монастыря (*Gautier P.* Le typikon du sébaste Grégoire Pakourianos // REB. 1984. Vol. 42. N 1. P. 123; очевидно, это были пожертвования знатных лиц, а не одежда самих монахов).

В правосл. иконографии М. является частью образа Пресв. Богородицы (характерная деталь — наличие звезд), а также св. дев. М. Богородицы был одной из реликвий, почитавшихся в К-поле, по крайней мере с V в. В честь перенесения М. во Влахернскую ц. был установлен праздник 2 июля (подробнее см. в ст. *Влахерны;* также см.: *Wortley J.* The Marian Relics at Constantinople // GRBS. 2005. Vol. 45. N 2. P. 171–187).

А. А. Ткаченко

МАФРИА́Н [сир. ܡܦܪܝܢܐ, букв.— приносящий плоды, в переносном значении — посвящающий], церковный титул в *Сирийской яковитской Церкви,* который до XIX в. носил архиерей, управлявший общинами на Востоке (гл. обр. территория совр. Ирака) и занимавший 2-е место в церковной иерархии после патриарха (также именовался *католикосом*). Хотя основной христ. общиной сасанидского Ирана являлась *Церковь Востока,* традиционно именуемая несторианской (см. ст. *Несторианство*), с сер. VI в. на территории страны стало активно распространяться *монофизитство.* Еще в 559 г., в период правления шаха *Хосрова I* Ануширвана, митр. Эдесский *Иаков Барадей* поставил *Ахудэммеха* 1-м главой монофизитской иерархии в Иране с титулом «митрополит Востока»; его кафедра находилась в Тагрите (ныне Тикрит, Сев. Ирак).

Численность монофизитского населения увеличивалась при *Хосрове II* Парвизе (590–628), что было следствием захвата территорий в ходе военных действий против Византии. Хотя для Хосрова II в целом было характерно терпимое отношение к различным христ. конфессиям, его терпимость была относительной. Одновременная поддержка шахом яковитской Церкви и Церкви Востока, нередко приводившая к конфликтам, имела целью сохранение равновесия между общинами с противоположной христологией. Монофизитство исповедовала самая влиятельная из жен Хосрова, Ширин. Благодаря ее поддержке ок. 598 г. близ дворца шаха в Ктесифоне был построен мон-рь. Покровительство монофизитам, жившим на территории Персии, оказывал также главный придворный врач (друстбед) Гавриил Шигарский, к-рый на краткое время перешел из яковитской Церкви в Церковь Востока, но был отлучен за двоеженство и содержание наложниц, после чего вновь примкнул к монофизитской партии. Именно с деятельностью Гавриила пронесторианские источники связывают ухудшение положения Церкви Востока (Chronicon anonymum // Chronica minora / Ed. I. Guidi. P., 1903. Pt. 1. P. 19–23. (CSCO. Syr. Ser. 3; 4)). Лишив персидских несториан возможности избрать преемника скончавшегося католикоса *Григория I* (605–608/9), Хосров II одновременно усилил позиции монофизитской иерархии. Ок. 616 г. шах созвал Собор в Ктесифоне, в к-ром приняли участие представители всех основных христ. общин: несториане, монофизиты, среди к-рых были арм. епископы, и халкидониты, в т. ч. свт. *Захария,* патриарх Иерусалимский, плененный персами во время взятия Иерусалима (614). Согласно посланию католикоса *Армянской Апостольской Церкви* Нерсеса III (641–661/2) к визант. имп. *Константу II Погонату,* текст которого сохранил арм. историк *Себеос,* Хосров II, узнав о содержании христологических споров, приказал несторианам покинуть Собор, а монофизитское учение («армянскую веру») признать обязательным для всех христиан Персии; даже свт. Захария якобы согласился с тем, что именно это учение соответствует истине (*Себеос.* История императора Ираклия. 33 / Пер. с арм.: К. Патканов. СПб., 1862. С. 132–137). В действительности на Соборе лишь было объявлено, что яковитской Церкви будет оказано покровительство наряду с Церковью Востока, что, однако, не исключало возможности изменения ее положения.

После смерти Гавриила Шигарского и последовавшего разрушения придворных яковитских монастырей влияние монофизитов на территории Ирана восстановилось лишь к 627–628 гг., когда В. Месопотамию заняли войска визант. имп. *Ираклия,* проводившего политику, направленную на сближение с монофизитами. Возвращение обширных территорий, населенных яковитами, под власть Византии побуждало имп. Ираклия относиться к ним с особым вниманием (при этом император вел переговоры и с противоположной яковитам христологической группой – Церковью Востока, подробнее см.: *Селезнев Н. Н.* Ираклий и Йшōʻйав II: Вост. эпизод в истории «экуменического» проекта визант. императора // Символ. П.; М., 2012. Вып. 61. С. 280–300). Последовавшее за свержением Хосрова II полководцем Шахрбаразом (24–25 февр. 628) заключение византийцами мирного договора с послами нового шаха Кавада II (Широе) (июнь 628; в 629 подтвержден Шахрбаразом) дало возможность патриарху Сирийской яковитской Церкви Афанасию I Гаммале (594/5–630/1) учредить пост своего наместника в Сасанидской империи, к-рый впосл. получил наименование «мафриан». Им стал *Марута,* митр. Тагритский.

Первоначально М. были подчинены 10 епархий (впосл. их число увеличилось — см.: *Fiey.* 1974, 1977/1978). М. имел право избирать и рукополагать епископов, а также освящать *миро,* но не мог без согласия патриарха перемещать епископа с одной кафедры на другую. Данное положение сохранилось и после падения империи Сасанидов в ходе *арабских завоеваний* (30–40-е гг. VII в.). В 869 г. было принято решение о том, что нового патриарха должен рукополагать действующий М. Начиная с XIII в. М. неоднократно становились патриархами, напр., *Иоанн XIII (XII).* Престол М. в 1089 г., после мусульм. погрома в Тагрите, был перенесен в Мосул, в XII в. временно возвра-

щен в Тагрит, с 1156 г. находился в монастыре Мар-Маттай близ Мосула вплоть до упразднения титула в сер. XIX в. Последним М. был Василий Бехнам IV († 1859). В 1495–1844 гг. существовал также 2-й мафрианат при находившемся в оппозиции к офиц. иерархии яковитском патриархе в Тур-Абдине. В результате резкого сокращения яковитских общин в Месопотамии после монгольского завоевания этого региона титул «мафриан» к XVI в. стал фактически номинальным, хотя продолжал обозначать 2-е лицо в иерархии после патриарха. В 1912 г. мафрианат (с титулом «католикос») был возрожден для главы яковитов *Индии* (впосл. в связи с расколом среди инд. яковитов титул стали носить как глава независимой *Маланкарской Церкви,* так и глава Сирийской яковитской Церкви Индии, признающей власть Антиохийского яковитского патриарха).

Лит.: *Fiey J.-M.* Les diocèses du «Maphrianat» syrien, 629–1860 // PdO. 1974. Vol. 5. N 1. P. 133–164; N 2. P. 331–393; 1977/1978. Vol. 8. N 2. P. 347–378; *Kiraz G. A.* Maphrian // GEDSH. P. 264–265.

Е. А. Заболотный, С. А. Моисеева

«МАХАБХА́РАТА» («Великая Бхаратиада», или «Сказание о великой битве потомков Бхараты»), древнеинд. эпическая поэма, написана на санскрите. Является самым большим книжным эпосом в мире, ученые называют его «энциклопедией индуизма». «М.» состоит из 18 книг и насчитывает в разных редакциях от 82 до 95 тыс. строф (шлок). Самой известной частью «М.» является *Бхагавадгита.*

Герои «М.», братья Пандавы,— сыновья и воплощения богов; их кузены и противники, братья Кауравы,— воплощения соперников богов, асуров. Сходная картина противоборства 2 групп богов, скрытая за земной битвой полубожественных героев, реконструируется и для древнегреч. эпоса. На инд. почве сюжет о борьбе 2 групп родичей, Пандавов и Кауравов, исходно отражал явления этнографического порядка: отношения дуально-циклического обмена между составляющими частями социума, ритуальное соперничество родственных групп, приуроченное к календарным праздникам и связанное с мифом о борьбе богов с асурами, царя богов *Индры* с главой асуров *Вритрой.* Эти явления подвергались эпической драматизации, когда, напр., ритуализованный обмен набегами описывался как «вышедший из-под контроля», переросший в настоящую войну. В наиболее раннем слое сказаний «М.» отражается общество «героического века», преимущественно скотоводческое, родоплеменное, догосударственное. Главным сокровищем «царя» (раджи, здесь скорее племенного вождя) в этих сюжетах являются его стада, сыновья «царя» объезжают пастушьи становища и собственноручно клеймят скот, совершают набеги на стада соседей. Позднее на смену племенным «царствам» (иногда с временным, избираемым или регулярно сменяемым раджей) приходят наследственные монархии. Царь правит, опираясь на разветвленный аппарат соглядатаев, чиновников и министров, прислушиваясь к советам семейного жреца-брахмана и руководствуясь правилами «науки политики» (нитишастры), тексты к-рой вошли в состав дидактических разделов «М.» В позднем слое содержания встречаются уже описания городов с величественными дворцами и храмами, а в трактовке основного сюжета можно усмотреть отражение в предельно обобщенном, идеализированном и мифологизированном виде событий политической истории.

Основное сказание повествует о лишении братьев Пандавов (сыновей царя Панду) царства их двоюродными братьями Кауравами, о многолетней жизни Пандавов в изгнании и о возвращении ими царства после великой битвы на Курукшетре («Поле Куру»). «М.» — книжный эпос устного происхождения, в своих повествовательных и батальных книгах она сохраняет характерные черты устно-поэтического стиля: использование в конце каждой пады метрически подходящих «опорных слов» из присущего данной поэтической теме набора, а также гибких, вариативных формул и формульных моделей и др. Как всякий героический эпос, «М.» зародилась в воинской среде, и первоначальными ее носителями были суты — представители особой воинской подкасты, колесничии при знатных воинах, знатоки преданий и певцы-импровизаторы, создававшие текст заново при каждом исполнении. В III–II вв. до Р. Х. «М.» получила распространение благодаря раннеиндуистскому паломничеству; в центрах паломничества, т. н. тиртхах, сказители находили благодарную аудиторию, т. к. туда в период дождей, длившийся до 4 месяцев, стекалось множество паломников, в них также находили приют странники и аскеты из близлежащих лесных обителей. В тиртхах интересы эпических сказителей и местных брахманов-жрецов, к-рые обслуживали паломников, частично совпадали. Постепенно традиция эпоса перешла от сказителей воинского происхождения к брахманам. При этом в эпопее оказались разного рода тексты брахманской традиции смрити («запомненное», «передающееся по памяти»): напр., паломнические итинерарии и назидательные, религиозно-дидактические тексты, сконцентрированные в основном в 12-й («Шанти-парва») и 13-й («Анушасана-парва») книгах. Тексты такого рода издавна передавались по памяти; вероятно, со временем практика заучивания текста наизусть стала распространяться также на повествовательные и батальные разделы эпоса, текст к-рых прежде импровизировался или варьировался в процессе исполнения. Вероятно, тогда же для контроля текст записывался, но это не означает, что он стал книгой, предназначенной для чтения: с книгой сверялись, по книге учили текст, но воспроизводили его преимущественно по памяти. В течение многих веков «М.» бытовала, по-видимому, именно так, между устным и письменным вариантами, подобно мн. др. традиц. инд. текстам.

Дать «М.» историко-типологическую характеристику, позволяющую определить ее место среди др. эпических памятников мира, можно, применив к ней критерии, предложенные выдающимся эпосоведом Б. Н. Путиловым. Эта характеристика зависит от того, как соотносится сюжетика эпоса с мифом и ритуалом (Путилов по условиям времени называл это соотношение «типом этнографических связей» эпоса), и от того, каким именно образом эпос отражает историю («тип фольклорного историзма»). Есть 3 исторических типа эпоса: архаический эпос, образы и сюжеты к-рого тесно связаны с мифом и ритуалом; классический героический эпос, повествующий о событиях славного национального прошлого, воспевающий древних героев и царей; поздний эпос, к-рый может быть либо религиозно-дидактическим, либо романическим. «М.» является классико-героическим

эпосом, поскольку в ней речь идет о грандиозной битве, произошедшей в начале национальной истории. На определенном этапе «М.» трансформировалась в эпос религиозно-дидактический, поскольку в нее вошли многочисленные элементы брахманского (жреческого) и отшельнического (аскетического) фольклора, поучения царям с позиций нитишастры, относительно поздние индуистские мифы и религиозно-философские тексты, представляющие гл. обр. традицию санкхья-йоги. Поэтому в инд. традиции «М.» рассматривается не только как эпос (итихаса), но и как «дхармашастра», т. е. законоучительный трактат.

Тем не менее герои «М.» — сыновья и воплощения богов, совершив свой подвиг, возвращаются в небесный мир. Особый прием поэтики «М.» состоит в том, что, когда аудитория, казалось бы, забывает об этом глубинном фоне повествования, Пандавы прямо отождествляются с богами, их противники — с асурами, а за битвой на Поле Куру просматривается извечная битва космических сил; об этом призван напоминать многократно воспроизводимый в «М.» миф о битве богов с асурами. В нек-рых сказаниях действия героя воспроизводят схему обрядов инициации, и в текстах есть намеки на то, что происходящее с героем — не что иное, как обряд посвящения. Все это свидетельствует о том, что отношение «М.» к мифу и ритуалу характерно для архаического эпоса.

То же можно сказать и об отражении в «М.» исторических событий. Противниками героев, обитателей «Срединной страны» (Мадхьядеши), т. е. сев. части долины Ганга, выступают гл. обр. племена и цари 2 областей: северо-запада и востока. Речь идет о реальном многовековом противостоянии Мадхьядеши завоевателям, вторгавшимся с северо-запада, и с востока — чуждым по культуре правителям царства Магадха, после мн. завоевательных походов создавшим 1-ю всеиндийскую империю. Но при этом образы врагов наделяются чертами демонов: таковы и Шакуни, царь Гандхары, и Джаядратха, царь Синда, а различные иноземные завоеватели концентрируются в вишнуитском «приложении» к «М.» — «Хариванше», в образе демонического царя-завоевателя Калаяваны: «Черного» или «Смертоносного грека/иноземца». Вост. враг Пандавов, Джарасандха, царь Магадхи, изображен демоническим существом по типу мифических антагонистов Индры, а его убиение Пандавами и их союзником Кришной уподоблено действию богов и участников архаического ритуала.

В «М.», т. о., элементы архаики являются живыми и действенными. Она представляет собой уникальный сплав архаики, классической героики и религ. дидактики. Это особенно ярко проявляется в том, как «уживаются» здесь 3 разностадиальные концепции судьбы: оптимистически окрашенная архаическая мифологема «вечного возвращения», классико-героический фатализм (учение о произволе слепой судьбы) и индуистская доктрина кармы, к-рая отчасти преодолевается возможностью достижения освобождения (мокши) путем йоги или по милости одного из верховных богов (Вишну или Шивы). Здесь сказывается особенность инд. культуры, которая на протяжении тысячелетий сохраняет преемственность, отказавшись от резких переломов, и никогда не замещает старое новым, а обычно оставляет при себе и то и другое.

Из религиозно-философских разделов «М.» особое значение имеет знаменитая «Бхагавадгита», наиболее ярко выразившая концепцию вишнуитского монотеизма и являющаяся выдающимся образцом религ. поэзии.

История изучения «М.» насчитывает более 200 лет. На протяжении большей части этого периода в науке о «М.» шла борьба 2 школ: «аналитиков», пытавшихся выявить в тексте памятника древнейшее «ядро», скрытое поздними наслоениями, и «синтетиков» — тех, кто видели в «М.» единовременно осуществленный свод эпических песен и религиозно-дидактических, а также философских текстов. Близки к ним были «унитарии», которые настаивали на едином лит. авторстве всей поэмы. Все эти школы воспроизводили на материале «М.» сходные тенденции в т. н. гомеровском вопросе. «Аналитики» исходили из исторической гетерогенности, «многослойности» «М.»; «синтетики» и «унитарии» указывали на относительное единство языка, стиля и композиции поэмы. В 60–80-х гг. XX в. это противоречие казалось снятым навсегда, поскольку мн. исследователи применили или поддержали применительно к «М.» «формульную» теорию устного эпоса М. Парри и А. Б. Лорда. Если признать, что «М.» — эпос устного происхождения и текст ее в значительной мере создавался с использованием устно-поэтической техники, то спор «аналитиков» и «синтетиков» лишается смысла. В текстах, принадлежащих или восходящих к устной эпической традиции, с одной стороны, за длительное время бытования этой традиции наблюдается относительное единство языка и стиля, а с другой — неизбежно наличествует нерасчленимое слияние элементов содержания, исторически разделенных многими веками.

Большинство зап. исследователей, с энтузиазмом воспринявших обнаружение в «М.» элементов устно-поэтического «формульного» стиля, к сожалению, не учли того, что признание этого факта требует отказа от применения к эпопее традиционных методов книжной «критики текста». Они продолжали делить всю «М.» или отдельные ее части на многочисленные «ранние» и «поздние» слои, следуя «аналитической» традиции. Когда «аналитизм» достиг крайности, последовала реакция: с нач. XXI в. в работах А. Хилтебейтела и его учеников возрождается «синтетическая» теория в ее радикальном, близком к «унитаризму» варианте. Они утверждают, что «М.» – изначально книжный памятник, созданный неким автором или группой авторов в период между сер. II в. до Р. Х. и I в. по Р. Х., при опоре на предшествующие литературные, а не устные и не эпические по жанру источники. Хилтебейтел и его последователи категорически исключают возможность формирования эпопеи на базе устной эпической традиции, они объявляют теорию Парри и Лорда ложной, поскольку формулы были обнаружены и в ряде заведомо книжных текстов европ. средневековья. Здесь и кроется ошибка: они не учитывают того, что в концепцию Парри—Лорда, первоначально предполагавшую, что в тексте устно-эпического происхождения должны преобладать «чистые формулы» (клише), эпосоведами вскоре была внесена поправка: в устном эпосе преобладают гибкие формульные модели. Именно с такой, свободной, бесконечно вариативной формульностью мы сталкиваемся в текстах «М.». Если допустить, что «книжную» «М.» в ее основе создал некий «пишущий» поэт (один

из возможных вариантов перехода эпоса от устности к письменности), то он, несомненно, был «изнутри» знаком и с устной традицией, прекрасно владел ее поэтической техникой.

«М.» занимает особое место в культуре Индии. Ее образы богато представлены в изобразительном искусстве (скульптура, миниатюрная живопись, тканевые «повествовательные» свитки и проч.). Сюжеты эпоса широко использовались классической санскр. лит-рой (поэмы в жанре кавья, драмы). В средние века созданы многочисленные переложения «М.» на разговорные языки Индии. Драматически-музыкально-танцевальные представления на сюжеты «М.» входят в репертуар местных театральных традиций, таких, напр., как якшагана в шт. Карнатака или катхакали в шт. Керала. В кон. XX в. была обнаружена удивительная близость традиций народной мистериальной драмы на сюжеты «М.» на севере Индии, в гималайском шт. Уттаракханд, и на крайнем юге, в Тамилнаде. И «Игра Пандавов» (Пандав-лила) сев. горцев, и представления культа Драупади (супруги Пандавов) у тамилов сочетают в себе рецитацию эпического текста на местном языке, драматическое действо, музыку и танец. Роли героев эпоса исполняют местные жители, которые во время представления, а отчасти и после него, воспринимаются как воплощения божественных героев (как считается, одержимы их духами). Возможно, такого рода ритуальная, мистериальная драма является наиболее архаичной формой представлений на темы «М.», к-рая могла изначально сосуществовать рядом с эпическим текстом в его устной и/или письменной форме. Как в виде текста, так и в виде танцевально-драматических представлений «М.» в средние века получила широкое распространение в процессе инд. колонизации, в странах Юго-Вост. Азии. Особенно сильно эпопея повлияла на культуру Индонезии, где сохранился ее перевод на древнеяванский язык, а отдельные сюжеты из «М.» стали излюбленными темами представлений теневого театра (ваянг).

Пер: Махабхарата / Пер., коммент.: В. И. Кальянов. М., 1950–1996. Кн. 1, 2, 4, 5, 7, 9. СПб., 2006–2007[n]. Кн. 1, 2, 4; То же / Пер., введ. и примеч.: Б. Л. Смирнов. Ашхабад, 1955–1972. 8 вып.; То же / Изд. подгот.: Я. В. Васильков, С. Л. Невелева. М.; СПб., 1987–2006. Кн. 3, 8, 10, 11, 14, 15–18. 2016[n]. Кн. 14, 15–18; То же / Изд. подгот.: В. Г. Эрман. М., 2009. Кн. 6.

Лит.: *Hopkins E. W.* The Great Epic of India: Its Character and Origin. N. Y., 1901; *Гринцер П. А.* Древнеиндийский эпос: Генезис и типология. М., 1974; *Hiltebeitel A.* The Ritual of Battle: Krishna in the Mahâbhârata. Ithaca; L.,1976; *idem.* Rethinking the Mahâbhârata: A Reader's Guide to the Education of the Dharma King. Chicago; L., 2001; *Невелева С. Л.* Махабхарата: Изуч. древнеинд. эпоса. М., 1991; *она же.* Махабхарата: Худож. язык древнеинд. эпоса. СПб., 2010; *Brockington J. L.* The Sanskrit Epics. Leyden; Boston; Köln, 1998; *Sax W. S.* Dancing the Self: Personhood and Performance in the Pândav Lîlâ of Garhwal. N. Y.; Oxf., 2002; *Васильков Я. В.* Миф, ритуал и история в «Махабхарате». СПб., 2010.

Я. В. Васильков

МАХАВИ́РА ВАРДХАМА́НА — см. ст. *Джайнизм.*

МАХАСА́НГХИКА [санскрит mahâsanghika — «большая община»], одно из 2 основных направлений традиц. *буддизма* (наряду с *тхеравадой*). Образование М. стало первым расколом в буддийской общине, который произошел на т. н. 2-м буддийском соборе. Датировка становления М. зависит от датировки *нирваны* Будды (согласно ланкийским хроникам, 380 г. до Р. Х., согласно гейдельбергской школе буддологии Х. Бехерта, ок. 300 г. до Р. Х.), от к-рой ее по традиции отделяет столетие. Нек-рые историки допускают, что было 2 «смежных» собора, на 1-м из к-рых, созванном в Вайшали, близ Паталипутры (совр. Патна), решались исключительно дисциплинарные вопросы, а на 2-м, созванном в Паталипутре,— сотериологические; т. о., возможно, это были 2 хронологически близких этапа обособления М. от буддийских «ортодоксов».

Основой раскола стало сомнение в авторитетности духовного статуса архата, на к-ром настаивали последователи «старцев». Лидер значительной части буддийских монахов Махадэва, происходивший из Матхуры (Сев. Индия), утверждал, что архат: может быть подвержен скрытым телесным желаниям; не обладает полнотой знания, поскольку нуждается в постоянных инструкциях; не преодолел сомнений; получает основную информацию о духовной жизни в большей степени от др. лиц, чем через собственный опыт; может нарушать правила медитации неуместными возгласами (критика со стороны тхеравады изложена в Катхаваттху II. 1–5). С выступлением Махадэвы связывают и протест части буддийских монахов против строгих порядков в ранней общине: в Вайшали «обновленцы» потребовали, по сведениям тхеравадинов, запрета на использование монахами денежных пожертвований. Обозначение последователей Махадэвы как «большой общины» свидетельствует об их значительном успехе. Ставя под сомнение монашеский идеал архата и требуя определенной секуляризации буддийской *дхармы,* они отстаивали позиции мирян, к-рых не устраивала трактовка буддийской общины как исключительно монашеской (отсюда, вероятно, и название М.— община, включающая помимо монахов и мирян). Одновременно, понижая статус архата, М. возвышала статус *будд* и *бодхисаттв* до уровня «надмировых» существ. Тхеравадины характеризуют Махадэву как злодея, погубившего собственных родителей и неск. «святых».

Данные археологии свидетельствуют, что к I в. до Р. Х. М. имела собственные монастыри-вихары, в кушанскую эпоху (I–III вв.) она активно конкурировала в Сев. Индии с тхеравадой и сарвастивадой, это соперничество документируется данными эпиграфики (в Матхуре, Вардаке и т. д.), свидетельствующими о воздвижении ими статуй бодхисаттв. Еще более популярны они были в Декане и на крайнем юге в правление Сатаваханов (II в. до Р. Х.— II в. по Р. Х.) и Икшваков (III в. по Р. Х.), что документируется надписями из Карли, Насика, Амаравати, Нагарджуниконды, Дхарникоты. О присутствии М. в Ср. Азии в кушанскую эпоху свидетельствуют надписи в Кара-Тепе и Фаяз-Тепе (близ Термеза, Узбекистан), сообщающие также об остром соперничестве их с сарвастивадинами. После этого успеха М. вступает в стадию кризиса, наиболее значительные сведения о М. обнаруживаются до VII в. в Индонезии (Суматра и Ява).

Канон текстов М. включал 5 основных разделов-«корзин» (вместо 3 «корзин» тхеравадинов и большинства др. школ традиц. буддизма): Виная-питака, Сутра-питака, Абхидхарма-питака, Самъютта-питака (т. е. то, что в Палийском каноне включалось во 2-ю «корзину») и Дхарма-питака. М. располагала также и «изолированными» текстами, о чем свидетельствует обнаружение у них фрагментов устава для монахов «Пратимокша-сутры». Сакральными символами М. были желтый цвет и морская раковина. Значительная мифологизация

образа Будды в текстах М. не была данью лит. метафоре: М. пошли на пересмотр традиц. «буддологии», подчеркивая сверхъестественную природу основателя учения, его изначальные всезнание, всемогущество, способность совершать с детства бесчисленные чудеса.

Сведения о доктринах М. черпаются преимущественно из сочинений оппонировавших им буддийских школ — тхеравадинов и сарвастивадинов. Хотя в тхеравадинской «Катхаваттху» все сомнения приверженцев Махадэвы относительно совершенства архата последовательно опровергаются, большинство из них были солидарны и с тхеравадинами и с древними саутрантиками, отказываясь принять позицию ватсипутриев, самматиев, сарвастивадинов и пурвашайлов о том, что архат может постепенно деградировать после «просветления» и потерять нирвану (нек-рые махасангхики, как полагают буддологи Р. Базуэлл и П. Ш. Джайни, присоединились к оппонентам тхеравадинов и в этом пункте). В «энциклопедии буддизма», сарвастивадинской «Махавибхаше» (ок. I–II вв. по Р. Х.), позиции М. приводятся наряду с доктринами множества др. буддийских школ. Так, можно предположить, что они, в противоположность др. школам, минимизировали различия между 3 мирами буддийской «метафизической космологии» — миром чувственным, миром форм и миром неформ (I 1. 1. 2). Они более других отстаивали авторефлективность сознания — способность познавательных актов отражать наряду с внешними объектами также самих себя, что позволяло им уподоблять сознание светильнику (Там же. I 2. 1). Махасангхики допускали и возможность одновременного возникновения 2 познаний у одного и того же индивидуального потока сознания (напр., осознания звука и осязания), что было неприемлемо для др. буддийских школ (Там же. I 2. 3). В соответствии с мнением о постепенном обожествлении Будды они настаивали на том, что его тело было не совсем человеческим — как лишенное всех человеческих несовершенств, к-рые буддисты считали «нечистотами» (Там же. I 8. 6; V 3). С тхеравадой и *дхармагуптакой* М. солидаризировались, отвергая допускаемое сарвастивадой, самматией и пурвашайлой «промежуточное состояние» в реинкарнации между смертью одного существа и рождением другого (антарабхава). Вместе с андхаками, а также махишасаками махасангхики настаивали на возможности строгого разграничения скрытых «страстных» диспозиций менталитета (анушая) и активных проявлений аффектов (парьявастхана) и противостояли в этом смысле тхеравадинам и сарвастивадинам, к-рые считали и латентные расположения сознания страстями. Они вместе с ватсипутриями, самматиями и махишасаками считали связанными с мыслью лишь активные проявления страстей, оппонируя тхеравадинам и сарвастивадинам, считавшим, что с мыслью сопряжены любые тенденции сознания. Для буддийской «практической философии» представлял интерес вопрос об аффектированности опыта. В противоположность сарвастиваде, полагавшей, что все 5 способов чувственного восприятия вещей связаны с аффектами, М., как и махишасака, утверждала, что чувственные восприятия не всегда бывают связаны с последними. Вместе с андхаками и с сарвастивадинами махасангхики подчеркивали, что бодхисаттва может родиться в самых дурных кармических состояниях (дургати) — не только в животных лонах, но и в адах для облегчения участи пребывающих там, что отвергалось стхавиравадинами. Косвенная информация позволяла нек-рым буддологам предположить, что махасангхики отрицали реальность различия между сансарой и нирваной, а также утверждали вопреки тхеравадинам, что множество будд живут и действуют в 4 частях мироздания (Катхаваттху. XXI 6).

Среди дочерних школ М. выделяются Экавьявахарика («чья практика дает результаты в одно мгновение») и Каукутика. По свидетельствам тибет. историка Таранатхи и др. авторов, 1-я из них считала сансару, нирвану и дхармы лишенными собственной природы (свабхава) и т. о. тождественными. Судя по названию, школа уделяла особое внимание стратегии быстрого достижения «транса» средствами интенсивной психотехники. Каукутика (она же Гокулика и Куккулака, этимология названия невосстановима) обособилась, вероятно, к кон. III в. до Р. Х. и просуществовала как минимум до IV в. по Р. Х. Единственный из известных ее центров располагался во II в. по Р. Х. в Джамалпуре, близ Матхуры (Сев. Индия), где возникла М. Основное положение ее учения формулировалось как «сансара — лишь пепел» (отсюда и еще одно именование — Куккулакатха, или «рассуждение о горячем пепле»). В отличие от основных махасангхиков каукутики считали, согласно буддийскому историку Парамартхе (V в.), авторитетной Абхидхарма-питаку, утверждая, что изучение Сутра-питаки препятствует достижению высшей цели. Они отказывались от проповеди и тем самым от миссионерской деятельности, ведя уединенный, аскетический и созерцательный образ жизни (одно из значений слова «каукутика» — аскет, зажмуривающий во время ходьбы глаза, чтобы не замечать, как он наступает на насекомых).

Многое позволяет согласиться с теми буддологами, к-рые видят в М. переходную ступень от традиц. буддизма к буддизму *махаяны*. Достаточно указать на «сотериологическую лексику» в текстах М., такую как «сознание, охваченное великим состраданием» (Махавасту. I 136), и трактовку «великого сострадания» (махакаруна) в качестве 8-й ступени бодхисаттвы (Там же. I 105. 13–14), что напоминает иерархизацию уровней восхождения, следующего путем бодхисаттвы в махаянской «Дашабхумика-сутре». Значительные основания для такой оценки дают также несогласие с индивидуалистическим монашеским идеалом, направленность в сторону «обмирщения» буддизма, распространение культа бодхисаттв и обожествление Будды. М. также испытала встречное воздействие со стороны ранней махаяны, о чем свидетельствует география буддизма кушанско-сатаваханской эпохи: оба направления развивались одновременно на юге, практически в одних и тех же регионах.

Лит.: *Васильев В. П.* Буддизм, его догматы, история и лит-ра. СПб., 1857. Ч. 1: Общее обозрение; 1869. Ч. 3: История буддизма в Индии. Соч. Даранаты: Пер. с тибет.; *Харматта Я.* К интерпретации надписей на керамике из Кара-тепе // Буддийские пещеры Кара-тепе в Ст. Термезе. М., 1969. С. 32–39; *Вертоградова В. В.* Индийская эпиграфика из Каратепе в Ст. Термезе. М., 1995; Encyclopedia of Indian Philosophies / Ed. K. H. Potter. Delhi, 1999. Vol. 8: Buddhist Philosophy from 100 to 350 A. D.; 2003. Vol. 9: Buddhist Philosophy from 350 to 600 A.D.; *Шохин В. К.* Школы индийской философии: Период формирования, IV в. до н. э.— II в н. э. М., 2004.

В. К. Шохин

МАХА́ТА, мон-рь — см. в ст. *Тбилиси.*

МАХАЧКАЛИ́НСКАЯ И ГРО́ЗНЕНСКАЯ ЕПА́РХИЯ РПЦ, образована решением Синода от 26 дек. 2012 г. в пределах Республики *Дагестан,* Республики *Ингушетия* и Чеченской Республики, отделена от Владикавказской и Махачкалинской епархии. В тот же день на Махачкалинскую кафедру Синодом был избран клирик Владимирской епархии игум. Варлаам (Пономарёв; 2 янв. 2013 возведен в сан архимандрита, епископская хиротония состоялась 27 янв. того же года). Кафедральные города — Махачкала и Грозный, кафедральные храмы — махачкалинский Успенский собор и грозненская ц. во имя арх. Михаила. Епархия разделена на 6 благочинных округов: Махачкалинский, Кизлярский, Тарумовский, Грозненский, Наурский, Магасский. К сер. 2016 г. епархия объединяла 52 прихода, действовали 2 мон-ря; в клире состояли 32 священника и 6 диаконов. При ЕУ работают отделы: религиозного образования и катехизации, по церковной благотворительности и социальному служению, миссионерский, по взаимодействию с Вооруженными силами и правоохранительными учреждениями, по работе с молодежью, по взаимоотношениям Церкви с обществом и СМИ, по взаимодействию с казачеством, по тюремному служению, по канонизации святых.

Земли М. и Г. е. входили в состав Астраханской (1723–1829; см. *Астраханская и Енотаевская епархия*), Новочеркасской (1829–1842; см. *Донская и Новочеркасская епархия*), Кавказской (1842–1885; см. *Ставропольская и Невинномысская епархия*) епархий. 23 апр. 1885 г. Терская обл. была передана из Кавказской во Владикавказскую епархию (см. *Владикавказская и Моздокская епархия*) в составе Грузинского Экзархата. В 1894 г. Владикавказская епархия была выведена из подчинения экзарха Грузии, к ней была присоединена Дагестанская обл. После уклонения в 1922 г. Владикавказского еп. *Макария (Павлова)* вместе с большей частью духовенства епархии в *обновленчество* правосл. Владикавказская епархия прекратила существование. Немногочисленные правосл. общины окормляли Пятигорские архиереи. В 1943 г. правосл. приходы бывших Терской и Дагестанской областей были включены в состав Ставропольской епархии. В 1998 г. приходы Дагестана были отнесены к *Бакинской и Прикаспийской епархии.* В 2011 г. территория Дагестана, Чечни и Ингушетии вошла в состав возобновленной Владикавказской епархии, от к-рой в следующем году была отделена М. и Г. е.

Успенский собор в Махачкале. 1905–1906 гг. Фотография. 2015 г.

В Успенском кафедральном соборе находятся список чудотворной Моздокской иконы Божией Матери, древний образ свт. Николая Чудотворца с частицей его мощей, икона блгв. кн. Александра Невского с частицей мощей святого (ранее находилась в несохранившемся Александро-Невском соборе Махачкалы) и мироточивая икона прп. Варлаама Хутынского. 13 янв. 2014 г. в Москве по благословению Патриарха Московского и всея Руси *Кирилла* настоятель афонского мон-ря св. Павла архим. Парфений (Мурелатос) передал еп. Варлааму освященную копию Даров волхвов. В настоящее время святыня хранится в Успенском соборе. В кизлярской кладбищенской Никольской ц. находятся частицы мощей 49 святых.

В Покровской ц. станицы Орджоникидзевской (ныне пос. Сунжа Сунженского р-на Ингушетии) долгие годы служил почитаемый в М. и Г. е. прот. Петр Суховосов. 28 марта 1999 г. он был похищен боевиками, увезен в Чечню и замучен в плену.

2 окт. 2015 г. в Кизляре впервые состоялся крестный ход от Никольской ц. до Георгиевского собора, возглавляемый еп. Варлаамом. Торжественное шествие, в котором участвовали более тысячи православных, было приурочено к 1000-летию преставления равноап. кн. Владимира и к 280-летию г. Кизляра.

Архиерей: еп. Варлаам (Пономарёв; с 27 янв. 2013).

Монастыри. ***Действующие:*** *кизлярский в честь Воздвижения Креста Господня* (основан ок. 1736 как мужской, в 1908 преобразован в женский, разорен в 1918, возобновлен после занятия Кизляра частями Добровольческой армии в 1919, закрыт в 1920, возрожден в 2006), Новосинайский в честь Покрова Пресвятой Богородицы (мужской, в Сунже; основан в 2014).

Ист.: Определения Свящ. Синода // ЖМП. 2013. № 2. С. 11; 2014. № 4. С. 14.

Лит.: Наречение и хиротния архим. Варлаама (Пономарева) во еп. Махачкалинского и Грозненского // ЖМП. 2013. № 6. С. 31–33; *Лавринов В. В., прот.* Обновленческий раскол в портретах его деятелей. М., 2016. С. 346–347. (МИЦ; 54).

Свящ. Виталий Тарасов

МАХАЯ́НА [санскр. Mahâyâna — «великая колесница»], одно из 2 основных направлений в буддизме (наряду с хинаяной). Важнейшие ранние тексты М.— Праджняпарамиты сутры (I в. до Р. Х.— I в. по Р. Х.). Как считают последователи, их произнес *Будда Шакьямуни,* но их смысл

не был понят людьми, и 500 лет духи (наги) и боги хранили сутры, пока их не возвестил вновь, сопроводив комментариями, Нагарджуна, к-рого махаянисты называют Вторым Буддой. Последующие сутры («Ланкаваатара-сутра» и др.) были возвещены людям Майтреянатхой и Асангой в IV в. Мн. позиции М. рассматриваются как развитие мировоззренческих моделей школ традиц. буддизма, прежде всего в рамках *махасангхики*.

Тексты М. (*сутры*, комментарии к ним и самостоятельные сочинения) создавались на санскрите, но многие из них сохранились лишь в переводах на китайский (со II–III вв.), тибетский (с VIII в.) и другие языки. Кит. и тибет. каноны содержательно и структурно не совпадают; помимо махаянских текстов они включают также сутры традиц. буддизма (см. *Тхеравада*) и тантры ваджраяны, поскольку М. признает бесконечное многообразие путей и способов достижения «освобождения». Первоначально основными школами М. в Индии были мадхьямика и *йогачара*. Мадхьямика (средний, срединный) была основана Нагарджуной во II в., ее название созвучно наиболее древнему самоназванию буддизма (мадхьяма-пратипат — срединный путь). Другие названия школы: «шуньявада» (учение о пустоте), «нихсвабхававада» (учение об отсутствии самостоятельной сущности). Нагарджуна и его последователи стремились обосновать превосходство М. не только среди буддийских школ, но и среди всех религий Индии. Развитие мадхьямики в Индии продолжалось до окончательного исхода буддистов в Гималаи и Тибет в XII в. Уже в III в. учителя мадхьямики проповедовали в буддийских монастырях Центр. Азии (особенно на юге совр. Синьцзяна), затем сутры стали известны в Китае, где в кон. IV в. индиец Кумараджива основал аналог мадхьямики —«школу 3 трактатов» (саньлунь-цзун), она приобрела известность в кон. VI в. благодаря кит. мон. Цзицзану (549–623). Его ученик кореец Пикван, достигнув Японии в 624 г., также создал там школу (санрон-сю). В VIII в. в Китае, с IX в. в Японии эти школы пришли в упадок, а их письменное наследие развивали др. школы (соответственно тяньтай-цзун и тэндай-сю, существующие в наст. время). Второй путь распространения мадхьямики пролегал через Гималаи и Тибет, где в проповеди буддизма во 2-й пол. VIII в. огромную роль сыграли Шантаракшита и Камалашила. Прямой наследницей мадхьямики считает себя тибет. школа гелук. В тибет. собрании переводов трудов инд. мыслителей Тенгьюре особый отдел (17 томов) составляют комментарии к сутрам и философско-полемические произведения мадхьямиков.

В толковании мадхьямиков буддийское понятие «срединный путь» означало отход от крайностей отрицания и утверждения по любому вопросу религ. жизни и мысли. С т. зр. мадхьямиков, все в этом мире взаимообусловлено, лишено самостоятельной сущности и потому пусто (шуньята), иллюзорно (*майя*), относительно. Подлинная реальность и наивысшая истина (парамартхасатья) не только невыразимы в любой системе знаков, но и не могут быть постигнуты с помощью известных средств познания (прамана) вслед. их недостоверности. Абсолют постижим лишь в высшем состоянии мистической интуиции, в просветлении (бодхи), которое достигается путем долгого постепенного совершенствования умения сострадать (каруна) и накопления мудрости (праджня), нравственных добродетелей и созерцательных знаний. Этот путь длится не одно рождение и предполагает посвящение в бодхисаттвы.

В развитии идей инд. мадхьямики выделяют на 1-м этапе творчество Арьядевы и Буддхапалиты (V–VI вв.), на 2-м — концепцию Бхававивеки (VI в.), который предложил дополнить апофатический подход к аргументации идейных противников выдвижением и доказательством собственного тезиса (сватантра). Критикуя такой подход, Чандракирти и др. настаивали на прежней методике, ставшей известной как прасанга (прасангика-мадхьямика). Др. мадхьямики (Шантаракшита, Камалашила), следуя Бхававивеке, привнесли в школу идеи йогачары (название этого направления мадхьямики — «сватантрика-М мадхьямиками»). Различия между мадхьямикой и йогачарой сводились гл. обр. к способам доказательства, изложения доктрины, а также к практической стороне (психотехнике) совершенствования сознания.

Доктрина М. сосредоточена на учении о небесных и земных *бодхисаттвах*. Первые — это просветленные существа, которые обрели просветление (бодхи), дав обет оставаться в кругу рождений, чтобы помогать др. существам достичь просветления и *нирваны*, хотя последняя при таком идеале практического альтруизма отходит на 2-й план. Земные бодхисаттвы — это монахи и миряне, стремящиеся к просветлению из сострадания к ближним. Это стремление должно осуществляться с опорой на любовь, но без привязанности, чему можно обучиться с помощью 10 (в ранней М.— 6) видов совершенствования (парамит): щедрости, нравственности, терпения, решимости (усердия), сосредоточенного созерцания (медитации), проникновенной мудрости, искусных средств просветления (упая), молитвы, силы и знания. Обретаемое совершенство характеризуется мн. качествами, в т. ч. сверхъестественными способностями адепта: ясновидением, яснослышанием, чтением чужих мыслей, памятью о прошлых рождениях и др. Бодхисаттва постоянно находится в пути, обретая добродетели и знания, постигая таинство пустотности (шуньята). Эта великая пустота, к-рую возможно созерцать, и есть единственно подлинная реальность. В ней пребывает Будда — абсолютное единство сущего, неотличимое от пустоты и неохватываемое мыслью (ачинтья). Все остальное мыслимое, начиная с двойственности *сансары* и нирваны, является иллюзией (майя), обманом, игрой сознания. Следов., иллюзия — способ представления Будды, а избавление от нее — достижение состояния просветленности (буддхатва), к-рое есть всегда, везде и во всем. Все мироздание можно уподобить телу (кайя) Будды, иллюзорно подразделяемому на 2, 3 или 4 тела Будды. Из них одно (тело формы) или два (тело воплощения, например явившийся людям Будда Шакьямуни, и тело наслаждения) удобно изображать, но в действительности это лишь иллюзорные средства сообщения тела закона (дхарма-кайя), к-рое в реальности есть Будда и пустота.

В нач. XXI в. М. представлена гл. обр. монастырскими школами и народной религией во Вьетнаме, в Китае, Корее, Японии и некоторых др. странах. К М. относят и тибето-монг. буддизм, хотя в нем преобладают положения *ваджраяны*, выделившейся из М.

Лит.: *Thomas E. J.* The History of Buddhist Thought. L., 1953²; *Warder A. K.* Indian Buddhism. Delhi, 1970; *Dutt N.* Mahayana Buddhism. Delhi, 1978²; *Snellgrove D. L.* Indo-Tibetan Buddhism. L., 1987; *Williams P.* Mahayana Buddhism. L., 1989; *Harris I. C.* The Continuity of Madhyamaka and Yogacara in Indian Mahayana Buddhism. Leiden etc., 1991; Encyclopedia of Indian Philosophies / Ed. K. H. Potter. Delhi, 1999. Vol. 8: Buddhist Philosophy from 100 to 350 A. D; *Андросов В. П.* Буддизм Нагарджуны: Религ.-филос. трактаты. М., 2000; *он же.* Будда Шакьямуни и индийский буддизм: Совр. истолкование древних текстов. М., 2001; *он же.* Учение Нагарджуны о Срединности: Исслед. и пер. М., 2006; *Торчинов Е. А.* Введение в буддологию. СПб., 2000; *он же.* Философия буддизма махаяны. СПб., 2002.

В. П. Андросов

МАХДЭ́РЭ-МАРЬЯ́М [Махдэра-Марьям; Мах(а)дара-Эгзиэт(э)на-Марьям; эфиоп. ማኅደረ: (እግዚእት:) ማርያም — Пристанище (Госпожи нашей) Марии], храм *Эфиопской Церкви* во имя Пресв. Богородицы, основанный в *Эфиопии* к востоку от оз. Тана (окр. Герарья, историческая обл. Бэгемдыр) в нач. посл. трети XVI в., вокруг к-рого со временем сложились мон-рь и город, известные под тем же названием. После разорения Эфиопского христ. царства во время нашествия *Ахмада Ибрахима аль-Гази* (Граня) во 2-й четв. XVI в. одной из насущных задач эфиоп. монархов стало восстановление разрушенных храмов и возведение новых. К 1577 г. на средства Марьям Сэна (тронное имя — Малак Могаса), супруги царя Сарца Денгеля, было закончено строительство храма, посвященного Пресв. Богородице. Согласно воле царицы, скончавшейся в апр. 1607 г., она была погребена в М.-М. по распоряжению царя *Сисиния,* за неск. дней до этого утвердившегося у власти после победы над ее пасынком Иаковом. В том же храме впосл. были похоронены дочери царицы, и М.-М. стал местом упокоения наиболее видных представителей эфиопской знати.

В конце своего правления Сисиний, тщетно пытавшийся навязать эфиопам католицизм, среди проч. храмов обратил в руины и М.-М. Восстановивший храм в 1682 г. *Иясу I* передал в дар М.-М. обширные земельные владения. Этому примеру последовали неск. гондарских царей (см. *Гондар*). Во многом благодаря их щедрости в 1-й пол. XVIII в. при храме сформировалась монашеская обитель с богатой б-кой, ставшая одним из крупнейших центров традиц. учености. Несмотря на принадлежность к конгрегации *Дэбрэ-Либаноса,* мон-рь М.-М. оставался в стороне от разгоревшихся в Эфиопской Церкви богословских споров между сторонниками доктрин «соединения» и «помазания» (см. *«Соединения» и «помазания» доктрины*).

М.-М. обладал правом убежища, к к-рому особенно часто прибегали в период феодальной раздробленности (в эфиоп. историографии — «эпоха Судей», 1769–1855). Впрочем, иногда влиятельные магнаты беззастенчиво нарушали это право. В М.-М. учился и, будучи в изгнании, нашел там убежище один из крупнейших эфиоп. землевладельцев и военачальников кон. XVIII в. деджазмач (воевода) Хайла Микаель Эшате (Хайле Микаэль Эшете). Там он встретил хрониста *Абагаза,* который под его покровительством начал составление наиболее полного летописного свода по истории Эфиопии; работа над 1-й частью хроники была завершена в М.-М. в 1785–1786 гг.

В 1-й пол. XIX в. вокруг расположенного на оживленном торговом пути М.-М. возникло поселение, постепенно превратившееся в процветающий город. В 1848 г. храм сгорел, вероятно в результате поджога, но уже через год был отстроен. Гораздо больше времени потребовалось на возрождение М.-М. после погрома, учиненного в 1867 г. имп. *Феодором II,* к-рый предал город огню и подверг гонениям священников и монахов. Совр. облик храм и мон-рь в основном приобрели при имп. *Иоанне IV;* образ этого правителя запечатлен на фресках храма, выполненных живописцем За-Йоханнэсом. Согласно преданию (впрочем, малодостоверному), по приказу императора мастеру отрубили руки, чтобы он не смог впредь создать столь же прекрасные произведения (ср. с легендой об ослеплении Бармы и Постника рус. царем Иоанном Грозным). В наст. время М.-М. славится богатым собранием рукописей и школой гимнографии, а город, в к-ром живут и христиане, и мусульмане, не утратил значения важного торгового центра.

Ист.: Historia regis Sarṣa Dengel (Malak Sagad) / Ed. K. Conti Rossini. P.; Lpz., 1907. Vol. 1. P. 54. (CSCO; 20. Aeth.; 3); Chronica de Susenyos, rei de Ethiopia / Ed., trad. F. M. Esteves Pereira. Lisboa, 1892. T. 1. P. 100–101, 116–117, 264–265 (рус. пер.: Эфиопские хроники XVI–XVII вв. / Введ. и заключ., пер. с эфиоп. и коммент.: С. Б. Чернецов. М., 1984. С. 57, 204, 213, 284, 330); Annales regum Iyasu II et Iyo'as / Ed. I. Guidi. P.; Lpz., 1910. Vol. 1. P. 142. (CSCO; 61. Aeth.; 28); *Guidi I.* La storia di Ḫâyla Mikâ'êl // RRAL. 1902. Vol. 11. P. 67–74 (рус. пер.: Эфиопские хроники XVIII в. / Введ., пер. с эфиоп., коммент. и заключ.: С. Б. Чернецов. М., 1991. С. 97, 286–288, 296–298).

Лит.: *Kropp M.* Die äthiopischen Königschroniken in der Sammlung des Däggʷazmač Haylu: Entstehung und handschriftliche Überlieferung des Werkes. Fr./M. etc., 1989. S. 18–20, 22, 26, 34, 39, 207; *Чернецов С. Б.* Эфиопская феод. монархия в XVII в. М., 1990. С. 62; *Wion A.* Mahdärä Maryam // EncAeth. Vol. 3. P. 655–656.

С. А. Французов

МАХЕРА́ССКИЙ МОНАСТЫ́РЬ [греч. Ἱερὰ Μονὴ Μαχαιρᾶ], действующий, мужской, ставропигиальный и императорский, общежительный, принадлежит *Кипрской Православной Церкви.* Находится в 40 км к югу от Никосии (Лефкосии), расположен в вост. части горного массива Троодос, на высоте 870 м над уровнем моря. М. м. возник в XII в., но

Махерасский монастырь

из-за пожаров визант. постройки не сохранились. Чудом уцелели 2 реликвии визант. периода: палладиум мон-ря — чудотворная икона Божией Матери «Махериотисса» (приписываемая кисти ап. *Луки;* искусствоведы датируют ее X в. или 2-й пол. XI в.) и рукописный монастырский устав прп. Нила (1201–1210), благодаря к-рому стала известна история основания обители. Палестинские монахи прп. *Неофит* и его ученик прп. *Игнатий* ок. 1145 г. покинули Иорданскую пустыню и приплыли на Кипр. Сначала они остановились в свт. *Иоанна Златоуста монастыре близ Куцовендиса,* а затем основали собственный мон-рь на одной из вершин напротив горы Кьония (высота 1423 м). Устав 1201–1210 гг. умалчивает об обретении иконы, однако по местному преданию, изложенному В. Г. Григоровичем-Барским, на месте основания мон-ря,

в пещере, по-видимому со времени иконоборческих гонений, была оставлена икона Божией Матери, к которой был привешен нож (*Григорович-Барский*. 1886. С. 318). Из-за него икона и получила свое необычное название «Махериотисса» (Μαχαιριώτισσα, Παναγία τοῦ Μαχαιρᾶ; от греч. μαχαίρι — нож). В более поздних легендах история с ножом изложена по-иному (преподобные Неофит и Игнатий при помощи ножа расчистили вход в пещеру, где затем обрели икону — *Победимская*. 2007. С. 42) или вообще обретает переносный смысл (зимой здесь задували пронизывающие, как нож, ветры — *Parthog*. 1995. P. 200). Хранящийся в М. м. образ принадлежит к иконографическому типу *Агиосоритисса,* на котором Божия Матерь представлена без Младенца, в повороте $^3/_4$, с молитвенным жестом рук. Первоначальная киноварная надпись ΑΓΙΟ/ΣΩΡΙΤΗΣΑ изменена на выполненную более темной краской ΜΑΧ/ΡΙΩΡΙΤΗΣΑ.

Согласно рассказу в уставе 1201–1210 гг., к отшельникам присоединился мон. Прокопий, а затем возле них стали собираться и др. иноки. Для получения средств на строительство мон-ря было решено отправиться в К-поль к имп. *Мануилу I Комнину* (1143–1180). По мнению исследователей, скорее всего эта поездка состоялась в 60-х гг. XII в. (BMFD. Vol. 3. P. 1107). Император пожаловал новой обители ежегодное содержание в размере 500 номисм, выделил землю в окрестностях горы Кьония, дал привилегии, в т. ч. ограничение прав местного Тамасского епископа и титулование императорским мон-рем. На деньги Мануила I были построены небольшая ц. во имя Пресв. Богородицы и кельи. К моменту смерти игум. Прокопия монашеская община насчитывала 5–6 чел.

Ок. 1172 г. на Кипр прибыл прп. *Нил,* направлявшийся в паломничество на Св. землю. Встретившись с игум. Игнатием, он решил навсегда остаться в М. м. и в 1175 г. стал его преемником. После 3-летнего бездождья (1176–1179), когда жители Кипра прибегли к молитвам и щедрым пожертвованиям, началось строительство монастырского собора, трапезной и келий. Собор был освящен Тамасским еп. Никитой Агиостефанитом, а мон-рь получил статус ставропигиального. Несмотря на то что на Кипре пришел к власти узурпатор Исаак, прп. Нил поддерживал отношения с К-полем и получал от византийских императоров новые хрисовулы и дары. Имп. Исаак II Ангел (1185–1195) подтвердил пожалования Мануила I, подарил мон-рю сад в Лефкосии и сделал обители небольшое денежное пожертвование (12 номисм); имп. Алексей III Ангел (1195–1203) полностью освободил монастырские владения от уплаты налогов и подарил М. м. 24 зависимых крестьянина. После поражения узурпатора Исаака от Ричарда I Львиное Сердце (1191) и краткого правления тамплиеров (1191–1192) Кипр в 1192 г. перешел под власть франц. династии Лузиньянов. Судя по стремлению прп. Нила приобрести покровительство императоров, а также исходя из содержания составленного им монастырского устава преподобный был уверен в скором восстановлении на Кипре власти Византийской империи.

М. м. был устроен по типу киновии. В 1201 г. прп. Нил начал написание монастырского устава (Τυπικὴ Διάταξις), к-рый в наст. время хранится в ризнице обители. Согласно этому документу, в М. м. запрещалось входить женщинам (BMFD. Vol. 3. P. 1155). Устав в числе прочего предписывал ежегодно 13 дек. совершать в М. м. память его преподобных основателей Неофита, Игнатия и Прокопия (Ibid. P. 1162–1163). Прототипом устава явился Типикон Евергетидского мон-ря в К-поле (2-я пол. XII в.). В момент написания устава в М. м. подвизались 25–30 чел. (Ibid. P. 1111). М. м. занимался благотворительностью: имел гостиницу для паломников, выделял, согласно уставу, $^1/_4$ доходов на прокаженных и нищих. За 34 года игуменства прп. Нила (1175–1209) М. м. существенно расширился, преподобный построил в монастыре храм св. Иоанна Предтечи, организовал школу. В 1209 г. прп. Нила избрали епископом Тамаса, где впосл. он основал жен. мон-рь Пресв. Богородицы Влахернитиссы, на содержание которого выдавалась $^1/_8$ часть доходов М. м. В 1210 г. прп. Нил утвердил устав М. м.

В 1231 г. 13 правосл. монахов после 4-летнего заключения в тюрьме были казнены в Лефкосии по приказу лат. архиепископа (см. в ст. *Кантарские преподобномученики*). 11 иноков были насельниками мон-ря Кантариотисса в горах Пендадактилос, однако ядро монашеской общины сложилось в М. м. (Иоанн, Конон, Матфей и Феодор (впосл. мон. Фома)), а в Лефкосии перед диспутом об опресноках к ним присоединились еще 2 монаха из М. м.— Игнатий и Григорий (в великой схиме Герасим и Геннадий).

В XIV в. запрет на вход в М. м. женщинам был нарушен кор. Алисой, женой кипрского кор. Гуго IV Лузиньяна (1324–1359). Но лишь только она вошла в собор, как лишилась дара речи и оставалась немой в течение 3 лет. В 1393 г. в М. м. спасался от эпидемии чумы кор. Жак I Лузиньян с приближенными.

21 авг. 1530 г. М. м. был уничтожен пожаром. После завоевания Кипра османами (1570–1571) для обители наступили трудные времена. Игум. Леонтий (1600–1615) разослал письма с просьбой об оказании экономической помощи для восстановления мон-ря. Игум. Дорофей (1615–1631) устроил подворье в Филани, при игум. Леонтии II (1667–1700) была создана мастерская для изготовления свечей, приобретено владение в с. Матьятис и обновлен монастырский собор.

В авг. 1735 г. М. м. посетил рус. путешественник Григорович-Барский. Он сообщает, что М. м. «именем же и честию, и чином есть третий» среди кипрских обителей (*Григорович-Барский*. 1886. С. 316). Тогда в нем подвизалось 15–20 иноков (Там же. С. 317). По словам Барского, игум. Парфений (1720–1766; араб из Триполи, переехавший в детстве на Кипр) имел «нищету... и великое смирение», не желал называться игуменом, а только экономом, в церкви стоял не на игуменском месте, а в «в углех темних», носил «худи и толсти и малоценни одежды» (Там же. С. 318, 319), а под скуфьей — полный набор подмастерья: «...различные малые орудия, яко шила, швайки, сверделцы, нож, кресиво, гребенец, гвоздия, зелезца, иглы, нитки, воск, вервицы и иные вещи различные» (Там же. С. 319). Обладая большой физической силой, игум. Парфений «отнюдь не кичашеся, ниже вреждаше кого от братий, но жительствоваше, аки овца незлобивая...» (Там же. С. 319). Он носил дрова, камни и бревна, которые не могли сдвинуть неск. человек. Однажды он попотчевал дубиной за-

бредших в мон-рь разбойников (Там же. С. 322). В др. раз в обитель пришел борец-агарянин, желая вызвать Парфения на единоборство, но тот так крепко стиснул силачу руку, что агарянин запросил пощады (Там же. С. 320–321).

В 1740 г. в горах, у дороги, ведущей в монастырь, был построен парекклисион во имя прп. Онуфрия. В 1756 г. с помощью Ефрема Афинянина (впосл. *Ефрем II,* патриарх Иерусалимский) и протосинкелла Киккского монастыря Серафима Писидийского был издан устав прп. Нила.

Игум. Парфением была предпринята оказавшаяся успешной попытка подтвердить древние привилегии мон-ря. По этому случаю в 1760 г. был издан сигиллий К-польского патриарха Серафима II. В М. м. действовала Греческая школа, 1-я на острове. Известно, что в 1768 г. в ней преподавал один из учеников Евгения Вулгариса. Из школы М. м. вышел основатель Греческой школы в Кесарии Каппадокийской иером. Геннадий.

Преемник Парфения, игум. Иоанникий II (1766–1796), добился подтверждения прав М. м. сигиллием К-польского патриарха Герасима III (1795). Он получил хрисовул и денежную помощь от Михая Суцу, господаря Валахии (1783–1786; 1791–1793, в 1806) и Молдавии (1792–1795). Налаживание отношений с дунайскими княжествами — во многом заслуга посланного в 1783–1802 гг. в Яссы махерасского архим. *Киприана* (в 1810–1821 архиепископ Кипрский). В 1804 г. Киприан учредил в Никосии подворье М. м., храм к-рого был освящен во имя сщмч. Елевферия и прп. Стилиана. Икона с изображением этих святых была подарена им подворью в 1816 г. Киприан долго скрывал строительство нового храма от турок, говоря им, что сооружает амбар для хранения пшеницы. В 1813 г. он передал М. м. поместье в Тимву и владения в с. Прастион в Месаории.

Во время греч. национально-освободительного восстания на киприотов обрушились репрессии. После казни 9 июля 1821 г. архиеп. Киприана и 3 кипрских митрополитов М. м. был разграблен. Шесть подворий в селах Литродондас, Аламино, Тимву, в никосийских предместьях Строволос и Страка (близ Дефтеры) и в самой Никосии (Кутрадиу и Киоски) были конфискованы турками. В 1827 г. долг М. м. достиг 45 тыс. грошей. Мон. Иоанникий Махериотис, организовавший восстание против турок на п-ове Карпасия в июле 1832 г., был схвачен и казнен.

Икона Божией Матери «Махериотисса». X в. или 2-я пол. XI в. (собор Махерасского мон-ря)

В 1892 г. М. м. сильно пострадал от пожара, собор был уничтожен огнем. Обитель восстановили благодаря пожертвованиям киприотов и средствам, присланным из К-поля и России. Новый собор был освящен 3 июля 1905 г. Рядом с собором возвышается изящная колокольня, построенная Агафоклисом Хаджи-Савой из Псимолофу. Резной иконостас изготовлен кипрским мастером Г. Кириаку (1919–1921). В местном ряду иконостаса находится икона Божией Матери Махериотиссы. Она заключена в оклад работы груз. мастера чеканки Т. Гозалишвили (нач. XXI в.). Неск. икон из иконостаса написаны в 1846–1851 гг. Дзениосом, учеником критского живописца Иоанна Корнароса.

В 1902 г. монастырская школа была преобразована в Высшую школу. Кроме того, М. м. неоднократно выделял средства для др. греч. школ.

После отставки игум. Митрофана (1900–1937) местоблюститель Леонтий (впосл. архиеп. *Леонтий I*) не имел права назначать на вакантное место в ставропигиальном монастыре. Временно братия М. м. вверила управление Григорию Махериотису (1938–1947), к-рый придерживался левых взглядов, в т. ч. выступал за национализацию церковных земель и их раздел между бедными крестьянами.

М. м. сыграл значительную роль в восстании против брит. колонизаторов в 1955–1959 гг. Братия поддерживала повстанцев экономически, предоставляла продовольствие и необходимое снаряжение. Один из командиров партизанского движения ЭОКА, национальный герой Г. Авксентиу устроил свое укрытие недалеко от мон-ря, а также скрывался в самом М. м. под именем инока Хрисанфа. 1 марта 1957 г. англичане устроили очередной обыск в мон-ре. Он также был безрезультатным, но один из погонщиков скота выдал убежище Авксентиу. 3 марта 1957 г. брит. военные окружили убежище и после 10 часов сражения Авксентиу был убит.

При игум. Дионисии (1965–1987) были восстановлены и отремонтированы парекклисионы прп. Онуфрия в окрестностях М. М. и прор. Илии в с. Литродондас, а также вмц. Марины в Филани.

Во время игуменства Павла (1988–1993; впосл. митр. Киринийский) началась роспись монастырского собора братьями Х. и П. Вулгарисами.

Возрождение монастырской жизни наступило после того, как в 1993 г. игуменом М. м. был избран киприот Афанасий, ранее подвизавшийся в афонском мон-ре *Ватопед.* Он преобразовал М. м. в киновию и ввел в нем святогорский устав. Число братии в его игуменство увеличилось до 40 чел. В 1997 г. были основаны медицинский центр для лечения наркоманов «Покров Пресв. Богородицы» в Филани и новое подворье — исихастирий Св. Троицы близ Литродондаса с ц. вмц. Анастасии Узорешительницы.

В 1999 г. в М. м. была освящена ц. свт. Григория Паламы. Чин освящения совершил Александрийский патриарх *Петр VII,* который в свое время принял в М. м. монашеский постриг. Зап. фасад церкви украшают 2 мозаичных панно, на которых изображены история обретения иконы и встреча монахов с имп. Мануилом I. Постройка представляет собой 3-нефную базилику с деревянной крышей, вместо колонн в ней использованы столпы из стволов многовековых сосен. Один из нефов-приделов освящен в честь иконы Божией Матери Парамифия («Отрада и Утешение»), там же помещен список одноименной иконы из мон-ря Ватопед, другой — в честь Честного и Животворящего Креста Господня. В нем хранится точная копия чудотворного креста из ц. Честного

Креста в Лефкаре, золотой оклад к-рого (нач. XIV в.) украшен клеймами с 14 сценами Страстного цикла, изображениями ангелов и равноапостольных Константина и Елены. Под ц. свт. Григория Паламы находится архондарик. Монастырский комплекс в целом был обновлен, в частности сооружены неск. парекклисионов (напр., во имя Кантарских преподобномучеников), устроены

Интерьер монастырского собора

ризница и музей национального героя Авксентиу, где хранятся его личные вещи. Вне мон-ря на склонах гор в 90-х гг. XX в. были возведены 2 парекклисиона во имя нмч. Георгия Кипрского и св. Архангелов, а также исихастирии во имя Иоанна Предтечи, Иосифа Обручника, сщмч. Харалампия и прп. Христодула Патмосского и др.

В 1999 г. игум. Афанасий был избран митрополитом Лимасольским, его преемником стал игум. Арсений. В сент. 2004 г. он погиб в авиакатастрофе вместе с Александрийским патриархом Петром VII.

В 2000 г. недалеко от въезда в М. м. воздвигнут парекклисион во имя Христа Всецаря. В 2002 г. были начаты восстановительные работы в заброшенном монастыре св. Иоанна Предтечи (Меса-Потамос), куда затем переселилась часть насельников М. м. Братия мон-ря также возродила обитель Христа Советника (в округе Лимасол) и основала скит Воскресения Христова близ с. Вуни.

В М. м. хранятся частицы мощей святых сщмч. Харалампия, мч. Трифона, вмч. Пантелеимона и мч. Ермолая. В реликварии 1795 г.– частицы мощей св. бесср. Дамиана, ап. Варнавы, прп. Неофита Затворника, ап. Филиппа от 12. В реликварии 1797 г.– частицы мощей свт. Василия Великого, свт. Иоанна Милостивого, прмц. Параскевы, вмц. Варвары и других святых.

В наст. время (2016) игуменом М. м. является еп. Лидрский Епифаний, число братии составляет 27 чел.

Престольные праздники: Введение во храм Пресв. Богородицы (21 нояб.); Собор в честь иконы Божией Матери Махериотиссы (пам. кипрская 18 окт.); день памяти ктиторов М. м. преподобных Неофита, Игнатия, Прокопия и Нила (13 дек.); день памяти преподобномучеников Герасима и Геннадия (пам. кипрская 19 мая), пострадавших в числе Кантарских преподобномучеников.

Ист.: *Григорович-Барский В.* Странствования по св. местам Востока с 1723 по 1747 г. СПб., 1886. Ч. 2. С. 316–322; Κυπριακὰ Τυπικά / Ἐπ. Ἰ. Π. Τσικνόπουλλος. Λευκωσία, 2001; *Νεῖλος, Ἅγιος.* Τυπικὴ Διάταξις / Ἐκδ. Ἱερὰ Βασιλικὴ καὶ Σταυροπηγιακὴ Μονὴ Μαχαιρᾶ. Λευκωσία, 2002.

Лит.: *Κωνσταντινίδης Φ. Σ.* Ὁ Ἀρχιμανδρίτης Γρηγόριος Μαχαιριώτης, ἐψηφισμένος ἡγούμενος Μαχαιρᾶ καὶ τὸ ἔργο του. Λευκωσία, 1963; *T[albot] A. M.* Machairas monastery // ODB. Vol. 2. Col. 1263–1264; *Parthog G., der.* Byzantine and Medieval Cyprus: A Guide to the Monuments. New Barnet, 1995. P. 199–200; *Νικολαΐδης Ν.* Ἱερὰ Βασιλικὴ καὶ Σταυροπηγιακὴ Μονὴ Μαχαιρᾶ. Θεσ., 2001; Τόμος ἀναμνηστικὸς ἐπὶ τῇ Ὀκτακοσιετηρίδι τῆς Ἱερᾶς Βασιλικῆς καὶ Σταυροπηγιακῆς Μονῆς Μαχαιρᾶ, 17–23 Ὀκτωβρίου 2001. Ἱερὰ Μονὴ Μαχαιρᾶ, 2003; *Победимская С. и др.* Святые обители Кипра. Никосия, 2007. С. 40–48.

О. В. Л.

МАХЕРО́Н, древняя крепость в Иордании, место заключения и казни св. *Иоанна Предтечи*. Плиний Старший относил М. к наиболее

Развалины крепости и дворца Махерон

сильно укрепленным евр. крепостям после Иерусалима (*Plin. Sen.* Natur. hist. V 15. 72). Согласно *Иосифу Флавию,* в М. последовательно возводились 2 крепости: первая — *Александром (Ионафаном) Яннаем* (*Ios. Flav.* De bell. VII 171) (вероятно, ок. 90 г. до Р. Х.; была разрушена рим. военачальником Габинием в 57 г. до Р. Х.), вторая — *Иродом Великим* (Ibid. 172) (видимо, в 30 г. до Р. Х.; в 71/72 г. ее захватил Луцилий Басс) (Ibid. 209). После смерти Ирода Великого М., на юге граничивший с *Переей,* отошел в удел *Ирода Антипы* (4 г. до Р. Х.— 39 г. по Р. Х.), к-рый здесь заточил в тюрьму и казнил Иоанна Предтечу (*Idem.* Antiq. XVIII 116). После смерти *Агриппы I Ирода* (44 г. по Р. Х.) крепость находилась под контролем римлян до начала в 66 г. 1-го антирим. восстания. Повстанцы, осажденные Луцилием Бассом, сдались в 71/72 г. Иосиф Флавий дает описание стратегического положения горы М. (*Idem.* De bell. VII 163–170) и иродианской крепости (Ibid. 172–176).

Археологами место, на к-ром находится крепость (совр. сел. Мукавир), обследовано очень поверхностно, хотя сохранность остатков крепости и дворца исключительно высока. У. *Зеетцен* (1807) осмотрел и идентифицировал это место с помощью топонимики. В 1968 г. проводились раскопки под рук. Дж. Вардамана, сотрудника Южной баптистской теологической семинарии. В 1973 г. нем. ученый А. Штробель обнаружил стену, которой римляне окружили крепость во время осады. В 1977–1981 гг. раскопки вели также представители Францисканского библейского ин-та (Иерусалим) В. *Корбо,* С. Лоффреда и М. Пиккирилло.

Дворец иродианской эпохи с большим внутренним двором, с комнатами и роскошными ваннами, с полами, выложенными частично сохранившейся мозаикой, окружала крепость. Скопление построек и их фрагментов наблюдается также на стороне вост. склона; вероятно, это «нижний город», упоминаемый Иосифом Флавием. На востоке был сооружен акведук, снабжавший крепостные цистерны водой. Два периода обживания четко прослеживаются при изучении керамического материала – конец эллинизма, до правления римлян (время Хасмонеев (90 г. до Р. Х.–

57 г. по Р. Х.)), и эпоха «дома Ирода» (30 г. до Р. Х.— 72 г. по Р. Х.); после рим. разгрома крепость не восстанавливалась, более поздние эпохи представлены фрагментарно.

Весной 2014 г. Д. Вёрёш (Венгерская академия искусства) и власти Иордании установили на месте расположения дворца и крепости 2 древние колонны (дорическую и ионическую), прибегнув к методу анастилоса, а также осуществили визуальную реконструкцию дворца.

Лит.: *Strobel A.* Das römische Belagerungswerk um Machärus: Topographische Untersuchungen // ZDPV. 1974. Bd. 90. S. 128–184; *Corbo V.* La fortezza di Macheronte: Rapporto preliminare della prima campagna di scavo: 8 sett.– 28 ott. 1978 // LA. 1978. Vol. 28. P. 217–238; *Vörös G.* Machaerus: Where Salome Danced and John the Baptist Was Beheaded // BAR. 2012. Vol. 40. N 5. P. 30–41, 68; *idem.* Machaerus I: History, Archeology and Architecture of the Fortified Herodian Royal Palace and City Overlooking the Dead Sea in Transjordan: Final Report of the Excavations and Surveys, 1807–2012. Mil., 2013; *idem.* Anastylosis at Machaerus // Ibid. 2015. Vol. 41. N 1. P. 52–61.

МАХПЕЛА́ [Пещера патриархов, Гробница патриархов; евр. המכפלה מערת — «пещера двойных гробниц»], название поля и пещеры, к-рые были

Вход в гробницу Авраама и Сарры

куплены *Авраамом* для погребения Сарры, его жены. Представляет собой комплекс подземных камер, расположенных в старом городе *Хеврона*. М. стала св. местом для иудеев, мусульман и христиан. Согласно иудейской традиции, название комплекса отражает представление о М. как о двойных погребениях иудейских патриархов и их жен: Авраама и Сарры, *Исаака* и Ревекки, *Иакова* и *Лии* (ср.: Быт 23. 9, 16–20; 25. 9; 49. 30–31). Здесь же традиция локализует и захоронение *Адама* и *Евы*, поэтому Хеврон (место, где пещера была расположена) получил еще одно название – Кирьят-Арба («город четырех», т. е. 4 гробниц — Эрувин. 53a; Сота. 13a; ср.: Берешит раба. 63. 4).

Согласно Деян 7. 16, пещера патриархов была расположена в Сихеме.

В письменных источниках. ***Иудейские.*** Согласно трактату Пирке равви Элиезер (36), пещера принадлежала иевусеям и Авраам купил ее, случайно увидев в М. гробницу Адама и Евы; хозяева участка потребовали от него дать клятву, что его потомки после завоевания Ханаана не разрушат иевусейский город (впосл. *Иерусалим*). Эта договоренность часто рассматривалась как причина, по к-рой потомки колена *Вениамина* не изгнали из города местных жителей (Суд 1. 21). Покупка М. была закреплена подписями 4 свидетелей (Сефер хай-Йашар. Хайе Сара. С. 37a; ср.: Берешит раба. 79. 9). (Христ. источникам также известна традиция о гробнице Адама и Евы в М., напр.

Гробница патриархов

со ссылкой на блж. Августина упом. Зевульф (нач. XII в.) и неизв. автор трактата «О земле Иерусалимской» (XIII в.) — см.: *Горелов Н. С., изд.* Царствие Небесное: Легенды крестоносцев XII–XIV вв. СПб., 2006.)

Погребение сыновей Иакова, в т. ч. Иосифа, в М. известно из иудейских апокрифов (напр.: Завещание Иосифа 20. 6; Завещание Вениамина 12. 3; Юб 29. 16–19; 37. 14, 16–17). Учитывая, что, согласно Книге Иисуса Навина, кости Иосифа были перенесены в Сихем (Нав 24. 32), эти различия в определении местонахождения гробницы Иосифа можно объяснить еврейско-самаритянской полемикой и спором о значении горы Гаризим.

Христианские. Внимание христианских авторов и паломников ранневизант. периода сосредоточено в основном на дубраве *Мамре*, где во времена имп. Константина Великого уже была построена церковь. На Мадабской карте (см. *Мадаба*) также изображается только Мамре. Паломник из Бордо (333) упоминает монумент квадратной формы, «построенный из камней удивительной красоты, где похоронены Авраам, Исаак, Иаков, Сарра, Ревекка и Лия». Расположен он, согласно описанию паломника, в 2 рим. милях от Мамре (между Теребинфом и Хевроном) (Itiner. Burdigal. P. 27). Эгерия (между 381 и 384, в пересказе Петра Диакона, 1-я пол. XII в.) упоминает в М. церковь без крыши (*Eger.* Itiner. 190).

Упоминает М. и блж. Иероним в «Сказании о добродетелях блаженной Павлы»: «...она была в кельях Сарры, где видела колыбель Исаака и следы дуба Авраамова, под которым он предузрел день Христов, и возрадовался (Быт 18. 1; Ин 8. 56). Отсюда, поднявшись, взошла она в Хеврон, или (по-древнему) Кариафарбе, то есть город четырех мужей, Авраама, Исаака, Иакова и Адама великого, который погребен также в этом месте, по мнению евреев, основанному на Книге Иисуса Навина, хотя многие четвертым считают Халева, памятник которому указывают в стороне». Антонин из Пьяченцы (560–570) и диак. Феодосий также описывают захоронения патриархов, но, видимо, путают М. с Мамре (*Anon. Placent.* Itinerarium 180; *Theodos.* De situ Terrae Sanctae. 85). Статус Мамре как святыни в ранневизант. период был, судя по всему, выше, чем у М.

В 685 г. Адомнан описывает гробницы: гробница Адама находилась недалеко от 3 других, она проще по оформлению; все 4 гробницы были отмечены небольшими капеллами из хорошо обработанных камней; гробницы патриархов были из белого камня, в то время как гробница Адама — из темного. Жены патриархов находились в более скромных и меньших по размеру гробницах (*Adamn.* De locis sanctis. II 9).

Статус М. по отношению к Мамре изменился после араб. завоевания в 638 г. Пещеру начинают почитать не только как место упокоения Авраама и его потомков, но и как место, над к-рым пролетал на своем чудесном коне пророк *Мухаммад*. В 918 г. фатимидский халиф Убайдаллах аль-Махди открыл дверной проем в сев.-вост. стене и провел строительные работы (*Strange.* 1890. P. 315); впосл. М. упоминается как Пятничная мечеть. Ок. 985 г. Шамсуддин

аль-Мукаддаси отмечал, что постройка имеет купол из камня, к-рый закрывает гробницу Авраама, гробница Исаака находится внутри главного здания мечети, гробница Иакова — у ее задней стены; рядом с каждым из пророков лежит его жена (Ibid. P. 309).

Наиболее подробный рассказ о гробнице и мечети до прихода крестоносцев оставил Насир Хосров (1047) (Ibid. P. 310–314). Над гробницей Авраама он описывает сооружение, внутрь к-рого попасть было нельзя, но паломники смотрели на гробницу через 4 окна; проходы между гробницами и сами гробницы внутри украшены бесчисленными светильниками и лампадами. Кратко упоминаются и др. гробницы, в т. ч. и гробница Иосифа.

В 1100 г. Хеврон был захвачен крестоносцами. Город стал юж. столицей гос-ва крестоносцев. В XII в. М. начала привлекать множество паломников. И. Маген предполагал, что именно крестоносцы впервые открыли М., к-рая до этого оставалась герметичной. Д. Прингл на основании свидетельств паломников ислам. периода показал, однако, что впервые М. открыли именно мусульмане. При этом полы постройки не вскрывались и подземные помещения оставались недоступными. Первым зап. паломником, описавшим гробницы после завоевания крестоносцев, стал Зевульф (1102–1103). Он указывал, что внутри большого здания находились 3 двойные гробницы, каждая из к-рых была оформлена как церковь.

Побывавший в М. рус. паломник игум. *Даниил* (1106–1108) сообщал: «А от Хеврона до Сугубой пещеры Авраама близко, ближе, чем полверсты. Находясь посреди той крепостицы, пещера теперь хорошо защищена. И вымощена вся та крепостица плитами мраморными, белого мрамора. Пещера же та, где лежат Авраам, Исаак, Иаков и все сыновья Израилевы, находится внизу под вымосткой, хорошо укреплена; и жены их тут лежат, Сарра, Ревекка. И сделаны теперь над пещерою в крепостице той гробы отдельные; над гробами теми выстроены церковки маленькие круглые» (Житие и хождение игумена Даниила из Русской земли // БЛДР. 1997. Т. 4. С. 75).

Статус М. изменился в 1119 г., когда был обнаружен коридор и подземная пещера, где, как считали, лежали тела патриархов. Эти события были описаны анонимным монахом из ордена каноников на основании свидетельств монахов того же ордена Одо и Арнульфа (бывш. служители при Храме Гроба Господня, в то время они еще служили в М.). «Tractatus de Inuentione sanctorum Patriarcharum» (1136; перевод) сохранился в 2 списках 2-й пол. XIII в. Автор описывает интерьер приблизительно так же, как и Зевульф и игум. Даниил, хотя гробницы называет пирамидами и отмечает, что пещера Авраама находилась под полом М. В трактате рассказывается, что в июне 1119 г. один каноник, спасаясь от жары, зашел в храм М. и лег на пол рядом с гробницей Исаака. Он почувствовал дуновение, исходящее из щели между каменными плитами. Каноник предположил, что внизу есть пещера или цистерна, и с помощью отвеса измерил глубину помещения. Через 3 дня начались работы по ее открытию; под облицовочными плитами обнаружили вход в пещеру. Одо спустился вниз, но не нашел дальнейшего лаза, Арнульф исследовал облицовку зап. стены, за к-рой был обнаружен проход. Далее сообщается, что 25 июня каноники нашли там «круглую (!) базилику», в к-рой могло разместиться до 30 чел.»; в самой постройке Арнульф обнаружил только землю, как ему казалось, пропитанную кровью; в ходе раскопок он открыл кости (Иакова), в др. пещере — кости Авраама и Исаака, к-рые были обозначены подписями. 27 июля монахи спустились в «базилику», они заметили надпись на каменном блоке и, раскопав землю в этом месте, обнаружили 15 урн с костями, к-рые приняли за кости «сынов Израилевых». 6 окт. каноники без участия патриарха Иерусалимского Вармунда подняли кости патриархов, совершили крестный ход вокруг строения и показали останки людям.

Открытие пещер крестоносцами упоминается и мусульм. авторами. В 1113 г. персид. путешественник Али Гератский (Али ибн Бакр аль-Харави) сообщал, что часть пещеры Авраама обвалилась и «франки сделали вход в нее». Они «открыли могилы с телами Авраама, Исаака и Иакова», «их саваны уже истлели, распались на куски и лежали рядом со стеной... Тогда король, после пожертвования новых саванов, закрыл их снова...» (имеется в виду кор. *Балдуин II*). Тот же путешественник встретил в Вифлееме рыцаря по имени Биран (Балиан), к-рый помнил, как он 13-летним мальчиком вместе с отцом входил в пещеру. Др. рыцарь, Годфрид, сын Георга, говорил, что ему было поручено обновление саванов и приведение пещеры в порядок. Из сообщения Али Гератского следует, что подкупленные стражники пускали в пещеру и мусульман (в 1174 туда смог попасть шейх Александрии).

Похожее сообщение имеется в хронике Ибн аль-Асира под 1119 г. (*Strange*. 1890. P. 317–318). Араб. историк из Дамаска Ибн аль-Каланиси также упоминает об открытии реликвий в эти годы (*Kohler*. 1896. P. 477).

За М. присматривали евреи, в части здания была устроена синагога. В 1166 г. Маймонид посетил гробницы патриархов. В 1161 г. Хеврон был передан сеньору Трансиордании Филиппу де Милли. Первый еп. Хеврона Райнальд был назначен в 1168 г., тогда же началось строительство ц. св. Авраама в юж. части двора М. (или оно было продолжено, т. к., по др. версии, строительство церкви началось в 1118–1131, при Балдуине II).

Раввин Вениамин Тудельский в своем описании путешествия под 1170 г. упоминал в Хевроне место поклонения там, где прежде стояла синагога, возможно церковь крестоносцев «св. Авраам», 6 усыпальниц патриархов и их жен; за дополнительную плату евреи могли спускаться вниз. Сообщается, что они проходили «мимо двух пустых пещер, а в третьей видели 6 гробниц, на которых еврейскими письменами высечены имена патриархов и их жен. Эта пещера полна углублений, где собраны человеческие кости, специально принесенные в святое место. В конце поля Махпела стоит дом Авраама с источником перед ним» (The Itinerary of Rabbi Benjamin of Tudela / Ed. A. Asher. 1840. T. 1. P. 40–42). Самуэль бен Самсон в 1210 г. также описывал спуск по 24 ступеням в шахту, настолько узкую, что ее стены соприкасались с телом с 2 сторон (PEQ. 1882. Vol. 14. N 4. P. 212).

С этими описаниями соотносятся и впечатления евр. путешественника Петахии из Регенсбурга (XII в.), к-рый в Хевроне видел «над пещерой большой храм, воздвигнутый праотцем... Авраамом из огромных камней, высотой от двадцати семи до двадцати восьми локтей; угловые же камни — размером каждый около семидесяти локтей», ему удалось также увидеть и «гробницы патриархов». В своем описании Петахия обвиняет франков в том, что они выда-

вали за останки патриархов 3 тела, к-рые сами положили перед входом в пещеру, в то время как настоящие их останки находились внутри пещеры. У входа в пещеру он упоминает статую или икону Авраама (Кругосветное странствие рабби Петахии Регенсбургского // Три еврейских путешественника / Пер.: П. В. Марголин. М., 2004).

Реликвии патриархов упоминаются также в ц. Санта-Мария-сопра-Минерва в Риме во время понтификата папы *Мартина V* (1417–1431).

В авг. 1187 г. Хеврон взяли войска Саладина. Церковь была превращена в мечеть, минбар привезен в 1191 г. из *Аскалона* после его взятия Саладином. Между 1189/91 и 1252 гг. епископия фактически вдовствовала, хотя епископ Хеврона назначался, но оставался он в *Акко* до падения города в 1291 г. Какое-то время христиане и иудеи еще могли совершать паломничества в М. (известно, что гробницы посещал раввин Самуэль бен Самсон (1210; *Prawer J.* The History of the Jews in the Latin Kingdom of Jerusalem. Oxf., 1988. P. 218) и анонимный зап. пилигрим, писавший после 1244 (Itinera Hierosolymitana Crucesignatorum, saec. XII–XIII: Textus Latini cum versione Italica / Ed. S. de Sandoli. Jerus., 1984. Vol. 4. P. 358–360)).

В 1266 г., после завоевания Хеврона мамлюкским султаном Бейбарсом I, М. оказалась недоступной евреям и христианам и через год была перестроена в мечеть. В 1-й пол. 80-х гг. XIII в. Бурхард Сионский сообщил, что здание М. было укреплено мусульманами, но он все еще имел возможность попасть внутрь и провести у гробниц ночь в молитвах. При Мухаммаде ан-Насире, между 1318 и 1320 гг., с сев.-вост. стороны была пристроена др. мечеть. С этого момента христианам вход в М. был запрещен. Иудеи могли подниматься на 5, а позднее на 7 ступеней по лестнице с вост. стороны в пристроенную мечеть и бросать записки с просьбами в отверстие в стене, ведущее в пещеру под полом.

Следующая перестройка внутренних частей средневек. церкви была осуществлена султаном аль-Хасаном ан-Насиром (1347–1351). С 1490 г. нижние пещеры стали недоступными и для мусульман. Такое положение вещей сохраняется до наст. времени.

В XVIII в. рус. паломник иером. Ипполит (Вишенский), совершивший путешествие в Иерусалим, сообщал, что мусульмане не пускают в М. ни христиан, ни иудеев. Нек-рым паломникам удавалось проникнуть к святыне: они облачались «в арапское платье» и т. о. пробирались внутрь (*Кириллина С. А.* Очарованные странники: Арабо-османский мир глазами рос. паломников XVI–XVIII ст. М., 2010. С. 389). В 1862 г. султан Абдул-Азиз I разрешил принцу уэльскому Эдуарду (впосл. король Эдуард VII) посетить М., его сопровождали при этом Ч. У. Уилсон и К. Р. Кондер.

Археология, архитектура. Детальное исследование М. началось в период брит. мандата, с 1917 г. работы возглавлял Э. Т. Ричмонд, а с 1919 г.— Э. Маккай (6 янв.— 2 февр. 1920 совместно с Л. Ю. Венсаном). Результаты работ опубликованы в монографии. Подземные части постройки, однако, оставались недоступными исследователям.

С 1967 г. М. стала доступной для всех, в т. ч. и для мусульман. Израильское правительство внесло могилу патриархов в список объектов национального наследия. В 2010 г. исполнительный совет ЮНЕСКО объявил пещеру патриархов мечетью.

Место М. с почитаемыми в неск. религиях гробницами отмечено монументальной постройкой, к-рая напоминает постройки Ирода Великого в Мамре и на Храмовой горе и относится приблизительно к кон. I в. до Р. Х.

Впервые после многовекового перерыва в пещеру спустились 9 окт. 1968 г. Это мероприятие организовал министр обороны Израиля М. Даян. В своей кн. «Жить с Библией» он писал, что в узкий проем в полу (диаметром 28 см) спустили 12-летнюю дочь одного из офицеров. За неск. часов девочка сделала 2 фотографии, зарисовала лестничный спуск к комнате, длинный узкий коридор, к-рый вел к следующей комнате, обнаружила 3 гробницы, а также араб. надписи.

В 1968–1969 гг. рядом с юж. стеной М. под рук. З. Йейвина были проведены раскопки, как считалось, в цистерне, позже установили, что это были остатки погребальной ханаанской пещеры периода средней бронзы.

В 1981 г. ограниченные раскопки проводились под рук. Йейвина. Были сфотографированы и обследованы лестничный спуск, узкий коридор и комната.

Наиболее полной является статья Магена (участника раскопок на Храмовой горе и в Мамре). По его мнению, 2 архитектурных проекта Ирода в Хевроне (Мамре и М.) были осуществлены специально для местного идумейского населения. Ирод, т. о., пытался найти компромисс между идумеями и евреями, создавая для обоих общерелиг. святыню (наряду с Мамре). Возможно, что среди идумеев, к-рые не были уведены в Вавилон в VI в. до Р. Х., традиция почитания гробниц патриархов была более глубокой, чем у евреев.

Пещера М. расположена на юго-зап. склоне холма Рас-эль-Джабир, в 750 м от Телль-Румейде (библейский Хеврон). На Рас-эль-Джабире находится много гробниц — с эпохи средней бронзы до иродианского времени. В плане это прямоугольная постройка. Ее внешний периметр — 33,60×58,65 м; внутренний периметр — 28,10×53,10 м.

Пропорциональное отношение длины к ширине — 1,745 (близко к соотношению размеров на Храмовой горе (1,732) и отличается от Мамре (1,319)). Здание ориентировано по оси «юго-восток — северо-запад» (эта уникальная ориентация встречается позднее в ряде позднеантичных синагог Галилеи). Толщина стен варьируется от 2,78 до 2,80 м (Мамре — 1,76 м, на Храмовой горе — 4,80 м). Вес квадры стены или облицовки пола М. достигает 17–20 т (известняк). Техника кладки — opus quadratum, где 2 камня уложены вдоль стены, один поперек, что образует прочную внутреннюю перевязь. Стены М. отличаются высоким качеством, разницы в длине и ширине параллельных стен, а также в их толщине практически нет. Квадры обработаны характерными, аккуратно вырезанными полями, их центральные части оставлены выпуклыми и обработаны в меньшей степени. Внешняя поверхность стен украшена искусно выложенными лопатками, к-рые опираются на высокий подиум.

Боковые лопатки (шириной 1,15 м) утолщаются и образуют подобие башен. Промежутки между лопатками также унифицированы (2,10 м) и оформляются отступами стены внутрь, что подчеркивается наклонным скосом при переходе от подиумной части.

Высота, на к-рую сохранились стены, достигает 17,55 м (юго-зап. угол). Пол облицован на уровне подиума и основания лопаток (выше уровня

скалы на 8,5 м). В здание вели 3 узких входа: 2 с зап. стороны (расположены асимметрично, ближе к сев. стороне) и 1 с восточной (расположен в центре стены, между лопатками; проложен позднее). Крыши над стенами не было. В облицовке пола был замечен перепад высот: вост. сторона выше западной примерно на 60 см. Есть также дренажные канальцы.

Юж. часть пола выложена наиболее крупными квадрами, к юж. стороне они постепенно уменьшаются, что, возможно, указывает на полые пространства под ними. По мнению Магена, фундамент мог быть образован многоэтажной арочной системой или ячейками, созданными для разгрузки строения и его большей устойчивости.

После реконструкции внутри двора были видны лишь 6 кенотафов иудейских патриархов и их жен. Паломники, судя по всему, должны были находиться за стенами М. Облик М. напоминает кенотаф в увеличенном масштабе. Такая монументальная суровость резко отличает М. от др. проектов Ирода в Палестине.

Гробницы под облицовкой пола никогда не были исследованы с научной т. зр. Впервые доступ к захоронениям был открыт в период крестоносцев, когда в 1119 г. *каноники* разобрали облицовку и нашли туннель, к-рый вел в комнату (под кенотафом Авраама). Под ней были обнаружены и гробницы, идентифицированные как гробницы патриархов. Вход в туннель был закрыт и отмечен крестоносцами небольшим балдахином, сохранившимся до наст. времени. Он находится в зап. части постройки, между кенотафами Авраама и Исаака, и оформлен кубической эдикулой, прорезанной со всех сторон арками в виде характерных трилистников. Эдикула опирается на тонкие колонки с пальмовидными капителями. Именно в этот небольшой туннель, разобрав средневек. облицовку, попали ученые в 1981 г. Предположительно в период Второго храма вход в туннель был закрыт крупным квадром. Аналогичный средневек. балдахин находится южнее кенотафа Авраама, в зале Исаака.

Длина туннеля в комнату составляет 17,5 м, ширина — 0,60 м, высота — 1,06 м. Комната над могилами (2,80×3,70 м, высота 3,50 м) выложена крупными квадрами с куполовидным перекрытием сверху. Две ступени ведут вниз, к могилам, в к-рых были найдены кости и керамика периода Первого храма. Здесь же расположены 3 кенотафа, к-рые поместили сюда либо в раннеислам. период, либо при крестоносцах.

Венсан, Маккай и Ф. М. Абель описали еще одну комнату к северо-западу от известной, опираясь на данные брит. полковника Р. Майнерцхагена. Во время англ. мандата в Палестине он спускался в подземную комнату, вход в к-рую расположен в кенотафе Авраама. Ученые предположили квадратную форму комнаты (приблизительно 5,50×6,40 м).

В XI в. интерьер М., по-видимому, был впервые перестроен. В центре оказались кенотафы Авраама и Сарры, с сев. стороны — кенотафы Иакова и Лии, с южной, внутри новопостроенной церкви крестоносцев,— кенотафы Исаака и Ревекки. Церковь крестоносцев расположилась в юж. части постройки времени Ирода и заняла чуть меньше половины всего пространства. В плане образовалось практически квадратное сооружение, разделенное 4 крестообразными колоннами на 6 ячеек, каждая из к-рых внутри перекрыта крестовым сводом, хотя снаружи постройка оформлена клеристорием и 2-скатным перекрытием над центральным пространством, как базилика. Остальная часть постройки Ирода осталась наполовину открытой, наполовину застроенной крытыми галереями для кенотафов. С зап. стороны к постройке примыкает гробница Иосифа, также находившаяся в специальном дворике. С вост. стороны к постройке примыкает мечеть. В церкви крестоносцев сохранился минбар и михраб с юж. стороны, архитектурно-декоративная отделка внутренней стороны характерна как для искусства крестоносцев (крестовые своды, нервюры, каркасные системы), так и для искусства мамлюков (изразцы, чередование красного и белого камня).

Лит.: *Pierotti E.* Macpéla ou Tombeau des Patriarches à Hébron. Lausanne, 1869; *Strange G.* Palestine under the Moslems: A Description of Syria and the Holy Land from AD 650 to 1500. L., 1890; *Kohler C.* Un nouveau récit de l'invention des Patriarches Abraham, Isaac et Jacob à Hebron // Revue de l'Orient Latin. P., 1896. T. 4. P. 477–502; *Petrie W. M. F.* The Cave of Machpelah // Ancient Egypt. L.; N. Y., 1923. Pt. 4. P. 105–110; *Vincent L. H., Mackay E. J. H., Abel F. M.* Hébron, le Haram el-Khalîl: Sépulture des Patriarches. P., 1923; *Vincent L. H.* The System of the Tombs of the Patrichs // Sefer Hevron / Ed. O. Avisar. Jerus., 1970. P. 282–283 (на иврите); *Braslavski J.* On the Antiquity of the Cenotaph Sites in the Cave of Machpelah // Ibid. P. 338–339; *Dayan M.* The Cave of Machpelah — The Cave beneath the Mosque // Qadmoniot. 1976. Vol. 9. N 36. P. 129–131 (на иврите); *Yeivin Z.* The Cave of Machpelah // Ibid. P. 125–129; *Ofer A.* Tell Rumeideh — 1984 // Excavations and Surveys in Israel. Jerus., 1984. Vol. 3. P. 94–95; *idem.* Tell Rumeideh (Hebron) — 1985 // Ibid. 1986. Vol. 5. P. 92–93; *idem.* Tell Rumeideh (Hebron) — 1986 // Ibid. 1987/1988. Vol. 6. P. 92–93; *idem.* Excavations at Biblical Hebron // Qadmoniot. 1989. Vol. 22. N 87/88. P. 88–93 (на иврите); *Pringle D.* The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem: A Corpus. Camb., 1993. Vol. 1: A–K (Excluding Acre and Jerusalem). P. 223–239; *Eisenberg E., Nagorski A.* Tel Hevron (Er-Rumeidi) // Hadashot Arkheologiyot. Jerus., 2002. Vol. 114. P. 91*–92*; *Magen Y.* The Cave of Machpelah // *Idem.* Judea and Samaria: Researches and Discoveries. Jerus., 2008. P. 59–94.

С. В. Тарханова

МАЦЕЁВСКИЙ [польск. Maciejowski] Бернард (ок. 1548, Люблин – 19.01.1608, Краков), кард., архиеп. Гнезно и примас Польши (с 1606), один из организаторов *Брестской унии* (1596). Происходил из знатного польск. рода; сын каштеляна Радомского и Люблинского Бернарда Мацеёвского и Эльжбеты Каменецкой. Дядя М., Самуил Мацеёвский, был епископом Холмским (1539–1541), Плоцким (1541–1546) и Краковским (1546–1550). М. рано лишился отца; одним из его воспитателей был иезуит Бенедикт *Гербест*. В 15 лет М. поступил в иезуитскую коллегию в Вене; вернулся в Польшу в 1566 г. В 1574 г. получил от польского кор. Генриха Валуа (кор. Франции Генрих III в 1574–1589) должность надворного хорунжего. Позже, во время «бескоролевья», последовавшего за бегством Генриха Валуа во Францию (лето 1574), М. находился в Риме при дворе польск. кард. Станислава *Гозия*. В 1579 г. он получил от польск. кор. *Стефана Батория* (1575–1586) Бориславское старостство, возможно за военные заслуги в ходе русско-польск. столкновений в 1577–1582 гг. (см. *Ливонская война*). В 1582 г. М. основал иезуитскую коллегию в Люблине.

В 1582–1586 гг. М. находился в Италии, где сначала изучал каноническое право в ун-те в Перудже, а позже богословие в иезуитской коллегии в Риме (считается, что богословие он стал изучать по настоянию иезуита Петра *Скарги*). Он был каноником кафедрального капитула в Кракове (1584), деканом варшавского капитула и кантором гнезненского капитула (вероятно, в 1585). В 1586 г. был рукоположен во пресвитера, после чего вернулся в Польшу; был деканом кафедрального ка-

Кард. Б. Мацеёвский. XVII в. Неизвестный художник (конвент францисканцев, Краков)

питула в Гнезно. 8 июня 1587 г. папа Римский *Сикст V* (1585–1590) назначил М. на Луцкую кафедру. По-видимому, условием этого назначения стала последующая поддержка М. избрания на польск. престол Сигизмунда Вазы (кор. Польши *Сигизмунд III* в 1587–1632); в пользу его кандидатуры М. выступал на элекционном сейме 19 авг. 1587 г. Однако епископское рукоположение М. состоялось только 24 янв. 1588 г.; в ц. Успения Пресв. Богородицы в Ловиче его совершил Гнезненский архиеп. Станислав *Карнковский* (1581–1603).

В период служения на Луцкой кафедре М. провел 2 диоцезальных Собора (26–28 февр. 1589 и 19–20 янв. 1597). В окт. 1589 г. он председательствовал на Соборе Гнезненской церковной пров., проходившем в Пётркуве. В 1590–1591 гг. находился в Риме как личный посланник польского кор. Сигизмунда III.

М. активно участвовал в подготовке Брестской унии. Вопрос об объединении Церквей обсуждался в 1589 г. в связи с визитом К-польского патриарха *Иеремии II* (Траноса) в Речь Посполитую. На Соборе правосл. епископов, который должен был собраться в Бресте, предлагалось устроить догматический диспут с представителями католиков и поднять вопрос о заключении церковной унии. М. сыграл важную роль в распространении среди правосл. архиереев идеи унии, поддерживал тесные отношения с *Кириллом (Терлецким)*, правосл. епископом Луцким и Острожским. Важные решения об унии были приняты на встрече М., еп. Кирилла (Терлецкого) и Владимиро-Волынского еп. Ипатия *Потея* в Торчине, имении М. под Луцком (2–4 дек. 1594). М. убедил православных епископов написать и скрепить подписями заявление о желании соединиться с Римской Церковью. М. были даны заверения, что Киевская митрополия сохранит свои богослужебные церемонии и обряды; речь шла также о повышении престижа правосл. духовенства и предоставлении епископам места в сенате. Был поднят вопрос о передаче обширных владений Киево-Печерского монастыря Киевскому митрополиту, что способствовало бы его присоединению к сторонникам унии. 6 сент. 1596 г. кор. Сигизмунд III пригласил западнорусских епископов — сторонников унии — в Каменец-Литовский. Там перед епископами и Киевским митр. *Михаилом (Рагозой)* выступил М., затем западнорус. иерархи подписали текст исповедания веры, к-рый был отправлен в Рим. На униатском Брестском Соборе М. выступал как личный посланник папы Римского *Климента VIII* (1592–1605). Позже папа в послании «Quanta portio» подчеркнул особые заслуги М. в организации и проведении униат. Собора в Бресте. Однако в 1605 г., несмотря на противодействие М., совместными усилиями православных и протестантов в инструкцию сеймика Краковского воеводства был внесен вопрос о положении правосл. населения.

1 июня 1597 г. кор. Сигизмунд III предложил кандидатуру М. на епископскую кафедру Вильно, вакантную к тому времени в течение 6 лет (в 1591 занимавший ее кард. Ежи III Радзивилл стал епископом Краковским). 1 сент. 1597 г. папа Климент VIII утвердил М. на Виленской кафедре. Однако этому назначению воспротивились каноники виленского кафедрального капитула. Согласно принятому в 1588 г. Третьему Литовскому статуту, иностранцам (под ними понимались гл. обр. выходцы из Польши) запрещалось занимать важные должности в Великом княжестве Литовском: М. был польск. шляхтичем, тогда как почти все его предшественники на Виленской кафедре были выходцами из литов. или белорус. родов. Противником назначения М. являлся и кард. Е. Радзивилл. Каноники воспротивились также процедуре канонического избрания (утверждения) М. диоцезальным Собором. В итоге решением Папского престола М. был уволен с Виленской кафедры «для блага Церкви» (21 апр. 1598). Позднее епископом Виленским стал местный шляхтич Бенедикт Война (1600–1615).

После кончины кард. Е. Радзивилла 23 мая 1600 г. М. был назначен на Краковскую епископскую кафедру. Активный деятель *Контрреформации* в Польше, сторонник решений *Тридентского Собора* (1545–1563), М. в 1601 г. провел в Кракове 1-й за несколько лет диоцезальный Собор, в 1601–1603 гг. посетил с *визитацией* большинство приходов своего диоцеза. В Краковском еп-стве М. основал несколько монашеских общин; в 1602 г. открыл в Кракове ДС. На консистории 9 июня 1604 г. папа Римский Климент VIII объявил о назначении М. кардиналом; 7 янв. 1605 г. М. получил титул кардинала-пресвитера рим. ц. Сан-Джованни-а-Порта-Латина.

В марте 1604 г. М., двоюродный брат сандомирского воеводы Юрия (Ежи) Мнишека, встречался в Кракове с *Лжедмитрием I* и вручил ему книгу о необходимости объединения Церквей. В нояб. 1605 г. он провел обряд обручения Марины Мнишек с представителем Лжедмитрия I дьяком Афанасием Власьевым, рус. послом в Польше.

31 июля 1606 г. папа Римский *Павел V* (1605–1621) по просьбе кор. Сигизмунда III назначил М. на митрополичью кафедру Гнезненского архиеп-ства, являвшегося центром Польской церковной пров. После того как М. стал примасом Польши, король запретил ему собирать доходы с Краковского еп-ства. Также М. было запрещено использование церковного балдахина (это являлось почетной привилегией папского *легата*). Отношения М. с королем ухудшились. Кардинал тайно поддерживал мятежников во время выступления шляхты против Сигизмунда III («рокош Зебжидовского», 1606–1609). В окт. 1607 г. М. провел в Пётркуве Собор церковной пров. Гнезно.

Из книжного собрания Гнезненского архиепископа происходит книжный кодекс, известный как Библия М. (или Библия Людовика IX Святого, или Библия Крестоносца, 40-е гг. XIII в.). Рукопись содержит 283 иллюстрации к первым книгам Библии — от Творения до царствования *Давида* (1 Цар). В циклах миниатюр особо выделена жизнь царей *Саула* и Давида; уникальным является детализированный характер изображения

батальных сцен (21 ил.). В сент. 1604 г. М. передал рукопись папской делегации, направлявшейся с визитом к персид. шаху Аббасу I (1587–1629). Шах, получив рукопись в янв. 1608 г., заказал персид. перевод большинства лат. пояснительных надписей. Позднее к этому тексту добавились иудео-персид. надписи (выполненные на персид. языке евр. буквами). В настоящее время бóльшая часть кодекса хранится в б-ке П. Моргана в Нью-Йорке (NY Morgan. M 638), 2 листа — в Национальной б-ке Франции в Париже (Paris. Nouv. acq. lat. 2294), 1 лист — в Музее Гетти в Лос-Анджелесе (Los Angeles. The J. P. Getty Museum. 16). (Подробнее о Библии М. см.: The Book of Kings: Art, War, and the Morgan Library's Medieval Picture Bible / Ed. W. Noel, D. Weiss. Baltimore; L., 2002.)

Лит.: *Niemcewicz J. U.* Dzieje panowania Zygmunta III, króla polskiego, wielkiego księcia litewskiego. Kraków, 1860. T. 2; *Kaczorowski W.* Biskupi, wojewodowie i kasztelanowie wileńscy na sejmach za panowania Zygmunta III Wazy // Wilno – Wileńszczyzna jako krajobraz i środowisko wielu kultur: Materiały I międzynarod. konf., Białystok 21–24.09.1989 / Red. E. Feliksiak. Białystok, 1992. T. 2. S. 53–72; *Пирлинг П. О.* Дмитрий Самозванец / Пер.: В. П. Потемкин. Р.-н/Д., 1998. С. 100, 302–309; *Nitecki P.* Biskupi Kościoła w Polsce w latach 965–1999: Słownik biograficzny. Warsz., 2000. Col. 273–274; *Prokop K. R.* Sylwetki biskupów łuckich. Biały Dunajec, 2001; *Дмитриев М. В.* Между Римом и Царьградом: Генезис Брестской церк. унии 1595–1596 гг. М., 2003; *Obłąk J.* Kardynał Bernard Maciejowski jako biskup krakowski. Olsztyn, 2008.

В. Г. Пидгайко

МАЦУЛЕ́ВИЧ Леонид Антонович (7.11.1889 — 22.05.1959, Ленинград), российский историк искусства, специалист по памятникам эпохи великого переселения народов, Византии и раннехрист. Причерноморья (особенно монументальной живописи средневек. Грузии), по древнерусскому искусству; д-р искусствоведения, член-корреспондент АН Грузии (1946). Ученик Д. В. *Айналова,* М. в дореволюционные годы внес вклад в исследование памятников Вел. Новгорода (Знаменский собор, храмы Детинца) и Пскова (Снетогорский мон-рь). Изучал фрески ц. Успения Пресв. Богородицы на Волотовом поле близ Новгорода (издал 1-е монографическое исследование, обосновав дату создания фресок (XIV в.) и сопоставив стиль с визант. и южнослав. фресками); фотосъемка М. 1909–1910 гг. утраченных в годы Великой Отечественной

Л. А. Мацулевич. Фотография. 50-е гг. XX в.

войны фресок Успенской ц. использована М. В. *Алпатовым* и др.; введена в научный оборот Г. И. *Вздорновым* в кн. «Фрески церкви Успения на Волотовом поле близ Новгорода» (М., 1989).

С 1918 г. М. работал ученым хранителем, зам. директора ГЭ (1920–1921), зав. отделом ГЭ визант. и «готской» коллекции (1939–1952). Организовал одну из первых в мире выставок визант. искусства — «Византия и эпоха великого переселения народов» (с 8 нояб. 1927, в наст. время залы итал. живописи Ренессанса), в концепции к-рой раскрыл на примере формирования стилевого единства процесс перехода памятников эллинистическо-римской культуры к христ. памятникам копт. Египта, К-поля и Причерноморья. На материале визант. серебряной посуды IV–VII вв. М. создал особый метод атрибуции, сочетавший стилевой анализ со скрупулезным археолого-музейным исследованием. Основанная на этом методе капитальная работа «Византийский антик» (1929) стала одной из классических в мировом искусствоведении. В ней обоснована датировка предметов ГЭ VI–VII вв. (ранее относили ко II–III вв.) и выделен особый стиль изображения мифологических сюжетов ранней Византии: лишенный античного натурализма и пластической моделировки, условно-схематичный.

В годы гонений на православную веру отд-ние Византии в ГЭ было закрыто (1931), но М. сумел и в 30–40-х гг. XX в. дополнить и развить свою концепцию, изучив культурное взаимодействие варваров и Византии и выдвинув гипотезу об изготовлении в империи особых даров для дипломатических целей, выполненных с учетом вкуса варваров. Для этого он обратился к изучению культуры готов и сарматов, работая в сармато-готской секции ГЭ и в ГАИМК (1928–1941). С 20-х гг. XX в. и особенно в конце жизни М. исследовал позднеантичные и средневековые памятники Грузии. М. преподавал в Ин-те истории искусства ИСА РАН (1918–1922), в ЛГУ (1939–1952); столетие со дня его рождения ученики отметили специальной научной сессией ГЭ.

Соч.: Храмы Детинца на неизданном плане Новгорода XVII в. // Сб. Новгородского об-ва любителей древностей. Новг., 1910. Вып. 3. С. 1–11 (отд. паг.); Знаменский собор в Новгороде // Там же. 1911. Вып. 5. С. 1–4 (отд. паг.); Церковь Успения Пресвятой Богородицы в с. Волотово близ Новгорода. СПб., 1912. (Памятники древнерус. искусства; Вып. 4); О времени разрушения Борисоглебской ц. в Новгородском Детинце // Новгор. церк. старина: Тр. НЦАО. Новг., 1914. Т. 1. С. 185–188; Временная выст. церк. старины: (Открыта 5 нояб. 1922 г.) / ГЭ. Пг., 1922; Выставка церковной старины в Эрмитаже. Л., 1922 (То же: Среди коллекционеров, 1923. № 1–2); Византийские резные кости собр. М. П. Боткина: Памяти В. К. Мясоедова. 26.2.1916 г. // Сборник / ГЭ. Пб., 1923. Вып. 2. С. 43–72; *Maculevič L.* Monuments disparus de Džumati // Byz. 1926. T. 2. P. 77–108; Серебряная чаша из Керчи. Л., 1926; Рельеф с цирковыми сценами в Эрмитаже // SK. 1928. Сб. 2. С. 139–148; Византия и эпоха великого переселения народов: Кр. путев. / ГЭ. Л., 1929; Byzantinische Antike. B.; Lpz., 1929; Византийское серебро в России. 1932; Погребение варварского князя в Вост. Европе: Новые находки в верховье р. Суджи. М.; Л., 1936. (Изв. ГАИМК; Вып. 118); Никорцминда и ее место в культуре Грузии // Сб. Руставели: К 750-летию «Вепхистаосани». Тб., 1938. С. 31–68; Византийский антик и Прикамье. М., 1940. (МИА; № 1); Открытие мозаичного пола в др. Пицунте // ВДИ. 1956. № 4. С. 146–153; Мозаики Бираль-Кута и Пицунды // ВВ. 1961. Т. 19(44). С. 138–143.

Лит.: *Банк А. В.* Л. А. Мацулевич: Некр. // ВВ. 1960. Т. 17(42). С. 373–375; *Залесская В. Н.* Л. А. Мацулевич // Византиноведение в Эрмитаже. Л., 1991. С. 74–78; *Соленикова Е. В.* Л. А. Мацулевич и исслед. новгородских древностей: Экспедиция 1909–1910 гг. // Новгород и новгор. земля: История и археология Новгорода. 2000. Вып. 13. С. 350–358; *она же.* Л. А. Мацулевич // Искусство Др. Руси и его исследователи. СПб., 2002. С. 269–275. (Вопр. отеч. и зарубеж. искусства; Вып. 6); *Кузнецова Ю. Ю.* Л. А. Мацулевич (1886–1959): Жизнь ученого в документах Архива ГЭ // Византия в контексте мировой культуры: Мат-лы конф., посвящ. памяти А. В. Банк (1906–1984). СПб., 2013. С. 509–529. (Тр. ГЭ; Т. 69); *Тихонов И. Л.* Мацулевич Леонид Антонович // bioslovhist.history.spbu.ru/component/fabrik/details/1/1212.html [Электр. ресурс].

Библиогр.: *Мацулевич Ж. А.* Список тр. Л. А. Мацулевича // ВВ. 1960. Т. 17(42). С. 375–378.

Л. А. Беляев

МАЦХВАРИ́ШИ [груз. მაცხვარიში, от сванского მაცხვარ — Спаситель], ц. во имя Спасителя (X–XI вв.) Местийско-Земо-Сванетской епархии Грузинской Православной Церкви. Принадлежит общине Латали, расположена на высоте 1347 м в центре с. Мацхвариши (муниципалитет Местиа, В. Сванети), в ущелье р. Мулхра (Мулхура), правого притока р. Ингури. Является памятником культуры Грузии.

История. Нек-рые сведения о заказчиках и об исполнителях М. дают фресковые надписи церкви. Согласно ктиторской надписи (в треугольном отрезке вост. части вост. арки сев. стены, возле алтаря), роспись была выполнена «рукою Микаела Маглакели» в 15-й год (1140) царствования в Грузии Димитрия I (*Вирсаладзе*. 2007. С. 148). На юж. стене под изображением монаха с воздетыми вверх руками сохранилась 17-строчная надпись асомтаврули, в середине к-рой можно прочитать: «Это Квирике мамасахлиси (груз. «отец дома»; «старейшина» — *Авт.*), который много потрудился, руководя расписыванием этой церкви, аминь!» (Там же. С. 162). Также в сооружении и росписи М., очевидно, участвовал эристав Сванети Варданисдзе: его изображение сохранилось в сцене венчания на царство Димитрия I (зап. часть сев. стены). На сев. стене М. сохранилась надпись, очевидно принадлежавшая Квирике, завещавшему потомкам беречь живопись: «Вы, кто будет мамасахлиси сей церкви, оберегайте роспись от дыма, чтобы она не утратила цвета» (*Силогава*. 1977. С. 80–81; *Вирсаладзе*. 2007. С. 163).

Церковь Мацхвариши

Церковь привлекла внимание ученых на рубеже XIX и XX вв.: в 1895 г. ее посетила археолог графиня П. С. *Уварова*, отметившая значительную закопченность фресок. В 1910 г. роспись и эпиграфику М. изучал груз. историк прав. *Евфимий Такаишвили*. В 1931 г. М. посетила экспедиция Музея Грузии, была произведена фотосъемка наиболее интересных фресок (негативы хранятся в ГМИГ), П. И. *Ингороква* изучил эпиграфику храма (Отчет экспедиции. 1931. С. 344–350; *Каухчишвили*. 1951. С. 37; *Вирсаладзе*. 2007. С. 147). Летом 1946 и в 1947 г. М. была обследована экспедицией Ин-та истории грузинского искусства АН Грузинской ССР, роспись была зафиксирована (фотосъемку произвел В. Цинцадзе, копии росписи — Т. С. *Шевякова*, зарисовки — Т. Б. Вирсаладзе), обмеры храма выполнил Л. Д. Рчеулишвили. Вирсаладзе изучала роспись М. также осенью 1948 и летом 1952 г. Церковь была вновь освящена 18 янв. 2004 г.

Архитектура. М. представляет собой характерное для архитектуры Сванети X–XI вв. церковное строение: это типичное зальное сооружение с пристройкой с 3 сторон (сохр. частично: по всей длине юж. фасада и в углу западного). Выстроено правильными рядами квадров туфа ширими. Продольные стены интерьера разделены на 2 отрезка парой 2-ступенчатых пилястр, переходящих в подпружную арку, на к-рую опирается коробовый свод. Свод и конха слегка стрельчатого вида. Свет поступает через 4 небольших окна: в алтаре, в люнете зап. стены, на юж. стене под вост. аркой и на юж. отрезке той же стены. Церковь имеет 3 входа — с зап., юж. и сев. сторон. Проемы дверей снаружи прямоугольной формы, изнутри образуют пространство арочного тимпана. Юж. вход с обеих сторон арочный. Над зап. входом высечен орнамент с растительными мотивами. С обеих сторон окна алтарной апсиды расположены большие арочные ниши. Первоначальная алтарная преграда не сохранилась; алтарь отделен от пространства церкви преградой из белого камня (нач. XXI в.), выстроенной вместо деревянного иконостаса XIX в.

В юж. пристройке церкви первоначальными являются только часть апсиды и аркатура вдоль стены церкви, капители которой оформлены различным орнаментом (остальная часть достроена во время реставрации памятника в 1986). Вход (2-арочный проем, опирающийся на круглую колонну) устроен в середине юж. фасада. Фасад церкви гладкий. Изначально он был оштукатурен (сохр. частично), имеются остатки внешней настенной росписи (над крышей юж. пристройки) и рельефные изображения, в т. ч. рельефы кистей рук (на юж. фасаде, в юж. углу зап. фасада).

Роспись. Интерьер М. был полностью расписан в технике секко. Роспись алтаря является наглядным примером иконографического решения того времени. В конхе представлен Деисус: по центру размещен «Спас в силах» (в раскрытом Евангелии текст «Аз есмь свет миру...», изображения ангельских чинов подписаны: «херувим», «огненные колеса», «серафим»), Христу предстоят Пресв. Богородица и св. Иоанн Предтеча (*Каухчишвили*. 1951. С. 37; *Вирсаладзе*. 2007. С. 192). Под Деисусом помещены фигуры 12 апостолов в полный рост, центр композиции акцентирован изображением креста над оконным проемом. Композиции обрамлены широкими декоративными полосами.

Апостолы. Фрагмент росписи апсиды ц. Мацхвариши. XII в.

Роспись стен основного пространства включает 3 регистра. В верхней части расположены композиции вертикального построения, в нижнем регистре — ориентированные горизонтально, что подчеркнуто обрамлением сцен, к-рое касается нимбов святых. Такое решение вносит ощущение разнообразия и динамичности, что отличает его от симметричной структуры настенной живописи предшествующего периода. В 2 верхних регистрах (своды) помещены композиции «Преображение Господне» (вся высота сев. склона свода),

«Сретение Господне» (напротив), «Благовещение Пресв. Богородицы», «Воскрешение Лазаря» (сев. отрезок свода), «Рождество Христово», ниже «Крещение Господне» и «Распятие Господне». В люнете зап. стены — «Вознесение Господне» и «Вход Господень во Иерусалим» (нижний фриз, по обе стороны окна). В нижнем регистре, занимающем стены, изображены святые и ктиторы. На зап. стене находятся изображенные в виде всадников вмч. Георгий, пронзающий копьем Диоклетиана, и вмч. Феодор, пронзающий дракона. Между ними — святой в позе моления. На юж. стене также в виде всадника изображен вмч. Димитрий Солунский, конь к-рого попирает одетого в царские одеяния человека. Регистры отделены друг от друга красными полосами, однако нимбы нек-рых фигур в ряде случаев соприкасаются с ними, а порой пересекают элементы выше находящихся композиций, что позволяет стереть грань между сценами и воспринимать живопись зап. стены как единое динамичное целое (*Вирсаладзе*. 2007. С. 176).

Зап. участок сев. стены отведен под групповой портрет ктиторов. В зап. нише сев. стены помещено уникальное изображение венчания на царство Димитрия I, не имеющее аналогов в груз. живописи. Прав. Евфимий Такаишвили описал фреску и зафиксировал не сохранившиеся ныне надписи (*Такаишвили*. 1937. С. 350). В центре композиции находится монументальная фигура царя Димитрия I (с нимбом) в позе моления перед благословляющим Христом в правом верхнем углу. Царский венец усеян камнями, красноватого цвета одеяние по всей длине и у подола украшено орнаментом, имитирующим золотое шитье. На поясе меч с прямым клинком. Слева от царя помещено меньшего размера ростовое изображение арх. Гавриила, указывающего на царя. Внизу, по обе стороны от Димитрия I, находятся небольшие фигуры 2 мужей, склонившихся к царю и держащих концы его пояса. В нижней части композиции слева просматривается часть здания с 2-гранным перекрытием, справа надпись в 3 строки: «Эриставы опоясывают [Димитрия] мечом Давидовым». На фреске изображен древний обычай (после царствования св. Тамары уже не применявшийся), когда феодалы опоясывали царя мечом во время церемонии его вступления на престол (*Беридзе*. 1967. С. 173; *Вирсаладзе*. 2007. С. 149–150). Рядом с этой композицией представлена вмц. Екатерина с надписью: «Ангел возлагает венец на голову Екатерины». Справа от вмц. Екатерины изображена вмц. Варвара, слева — ангел, рукой касающийся ее венца (*Вирсаладзе*. 2007. С. 151). В вост. части юж. стены расположены фронтальные фигуры великомучениц Ирины (в рост) и Марины (поясное изображение) с крестами в руках и по др. сторону от окна — ктитора Квирике в монашеском облачении в позе моления в $^{3}/_{4}$-ном повороте в сторону алтаря (Там же. С. 162).

Коронование царя Димитрия I. Роспись ц. Мацхвариши. XII в.

В живописи М. большое значение придается орнаментальным полосам, выполненным в серо-коричневых цветах на черном фоне с добавлением охры. В качестве фона композиций использованы как архитектурные строения (решены условно, представлены строениями с 2-скатным перекрытием), так и пейзажные фоны (*Вирсаладзе*. 2007. С. 180). Лики святых М. написаны в линейной манере с использованием света и теней, что подчеркивает объем, но вместе с тем носит декоративно-орнаментальный характер. В качестве отличительных физиогномических особенностей ликов М. можно назвать низкий лоб, четко выраженные волосы, широкие, удлиненные в сторону висков глаза, прямой нос и маленький рот. Колорит росписи М. сдержанный, построен на сочетании серо-голубых и красно-коричневых тонов, в манере линейной живописи и локального цвета. Наиболее характерным является почти полное отсутствие широких и ярких высветлений и теней, наложенных на основной тон (Там же. С. 183). Живопись характеризуют монументальность и отточенность фигур, подчеркнутая декоративность, динамичность композиций, объемность изображения. Это пример монументального стиля, в к-ром проявляются признаки нового, декоративного направления.

Роспись М. занимает особое место в груз. настенной живописи кон. XI — нач. XIII в. В отличие от царского худож. *Тевдоре* Микаел Маглакели, с одной стороны, отдалился от утвержденных предшественниками принципов, с другой — остался последователем художественных традиций, на что указывают общая трактовка фигур и особенности манеры письма (*Kenia*. 2010. P. 6–7).

Святыни. Примечательна резная дверь юж. входа церкви (сосна, X–XI вв.), покрытая орнаментом и фигуративным декором. На ней сохранилась надпись, выполненная груз. письмом нусхури, в к-рой упомянут резчик, местный мастер-самоучка Агидулиани Квирике. Дверь состоит из 8 филенок, резьба неглубокая, в нек-рых местах сохранился след краски красно-кирпичного цвета. Интересной является сцена, где изображена женщина с ребенком на коленях (предположительно Пресв. Богородица с Младенцем) и с книгой в руке с надписью: «Христос, помилуй...» Декор выполнен в народной технике резьбы по дереву с использованием инструментов для создания орнамента — линейки, циркуля и угольника (*Чубинашвили*. 1958. С. 88, 92; *Шмерлинг*. 1962. С. 281).

Крест из ц. Мацхвариши

В М. также хранятся несколько живописных икон: «Христос на престоле» (154×104 см, XIII в.), «Божия

Матерь «Одигитрия» с Младенцем» (XII в.), «Распятие» (XII–XIII), «Св. Иоанн Предтеча» с надписью асомтаврули (52×41 см, кон. XII — нач. XIII в.), «Арх. Гавриил» (101×69 см, кон. XIII в.), а также визант. выносной крест, выполненный в технике чернения и украшенный перегородчатой эмалью (*Сакварелидзе, Алибегашвили.* 1994. С. 155–156).

Лит.: Отчет экспедиции В. Сванети // Моамбе (Бюллетень) / ГМИГ. Тифлис, 1931/1932. Вып. 7. С. 344–350 (на груз. яз.); *Такаишвили Е.* Археол. экспедиция в Лечхум-Сванети в 1910 г. П., 1937. С. 349–351 (на груз. яз.); *Каухчишвили Т.* Греческие надписи Грузии. Тб., 1951. С. 32–37 (на груз. яз.); *Вирсаладзе Т. Б.* Фресковая роспись художника Микаела Маглакели в Мацхвариши // Ars Georgica. Тб., 1955. Вып. 4. С. 169–231 (на рус. и груз. яз.); *она же.* Фресковая роспись художника Микаела Маглакели в Мацхвариши // *Она же.* Избранные труды: Грузинская средневек. монументальная живопись. Тб., 2007. С. 145–224; *Чубинашвили Н. Г.* Грузинская средневек. худож. резьба по дереву (перелома X–XI вв.). Тб., 1958. С. 87–93; *Шмерлинг Р. О.* Малые формы в архитектуре средневек. Грузии. Тб., 1962. С. 222, 228, 247, 248, 254, 258, 281; *Беридзе В. В.* Мастера древнегруз. искусства. Тб., 1967. С. 170–173 (на груз. яз.); *он же.* История груз. архитектуры. Тб., 2014. Т. 1. С. 303–304 (на груз. яз.); *Силогава В. И.* Фресковые надписи ктиторов в Верхней Сванети // Сванети: Материалы для изучения материальной и духовной культуры. Тб., 1977. Т. 1. С. 43–63, 80–81 (на груз. и рус. яз.); *Сакварелидзе Т., Алибегашвили Г.* Грузинские иконы. Тб., 1994. С. 155–156 (на груз., англ., рус. и нем. яз.); Духовное сокровище Грузии. Тб., 2005. Т. 1. С. 152–155 (на груз. и англ. яз.); *Kenia M.* Upper Svaneti: Medieval Mural Painting. Tbilisi, 2010. P. 6–8 (на груз. и англ. яз.).

И. Долидзе

МАЧАБЕ́ЛИ, 9 братьев-мучеников (пам. 3 авг.) — см. в ст. *Марабдинские мученики.*

МАШТО́Ц [арм. Մաշտոց], богослужебная книга, *требник Армянской Апостольской Церкви,* к-рый содержит чинопоследования таинств, а также молитвы и чины освящений и благословений на разные случаи (см. также ст. *Армянский обряд*). Происхождение названия традиционно связывается с именем св. *Месропа Маштоца* (V в.) или, согласно историку XIII в. *Киракосу Гандзакеци,* с именем арм. католикоса Маштоца I Егивардеци. В арменоведении более достоверным считается свидетельство Киракоса Гандзакеци. М. формировался с IV–V вв., сохраняя следы даже ряда древнейших обрядов, распространенных в дохрист. Армении. В процессе формирования М. участвовали святые *Григорий Просветитель,* католикосы *Саак I Партев, Григор II Вкаясер, Нерсес IV Шнорали, Григор Татеваци* и др. В М. вошли переводы цикла канонов и отдельных проповедей и молитв святителей *Василия Великого, Григория Богослова, Ефрема Сирина, Кирилла* Иерусалимского, а также самостоятельные сочинения ритуального содержания армянских авторов. Существует несколько типов М.: 1) малый, или «ручной», М. (փոթր, աոձեոն Մաշտոց) содержит обряды, совершаемые священником; 2) большой, или епископский, М. (Մայր Մաշտոց) составлен из текстов обрядов рукоположения, вручения жезла, освящения храма, помазания, погребения священника, а также содержит большие благословения; 3) М. католикоса (Հայր Մաշտոց), включающий обряды, совершаемые католикосом (помазание на царство, рукоположение во епископа, освящение мира и др.).

В рукописных М. тексты канонов перемежаются с невмированными псалмами, шараканами, гандзами и тагами. В позднем средневековье появились сборники смешанного типа — М.-Гандзаран, М.-Тагаран, в которых появляются светские и народные таги и вохбы (плачи). Наличие канонических и неканонических песнопений в последованиях М., тенденция к т. н. открытым формам данных последований составляют основное отличие М. от др. арм. музыкально-богослужебных книг. Арм. писцы создали ряд образцовых М. К их числу относятся рукописи Матен. 1001 (IX–X вв.), N 457 б-ки Конгрегации ордена мхитаристов о-ва Сан-Ладзаро-дельи-Армени в Венеции (IX–X вв.), N 2027 б-ки Армянского Иерусалимского патриархата (1266).

Первый печатный М. был издан в 1667 г. в Амстердаме усилиями печатника Воскана Ереванци.

Лит.: *Conybeare F.* Rituale Armenorum. Oxf., 1905; *Arevšatyan A.* Le Maštoc' ou rituel: origines et évolition littéraire et musicale // REArm. 1987. T. 20. P. 153–166; *eadem. (Arevchatian A.).* Les structures des cycles musicaux du Rituel «Machtotz» // Musica Antiqua, VIII. Vol. 1: Acta musicologica. Bydgoszcz, 1988. P. 19–33; *она же (Аревшатян А.).* Сборник «Маштоц» как памятник арм. средневек. муз. культуры. Ер., 1991 (на арм. яз.); *она же.* О некоторых особенностях муз. циклов арм. Требника «Маштоц» // Муз. культура Средневековья. М., 1992. Вып. 2. С. 75–77; *Орманян М.* Словарь обрядов. Ер., 1992 (на арм. яз.); Маштоц (ркп. Матен. 1001) / Предисл., изд. и коммент.: Г. Тер-Варданян. Эчмиадзин, 2011 (на арм. яз.).

А. С. Аревшатян

МАШТО́Ц I ЕГИВАРДЕЦИ (арм. Մաշտոց Ա. Եղիվարդեցի; Егивардци, Севанци), католикос *Армянской Апостольской Церкви* (лето 897 — янв. 898), вардапет. Престол католикоса занимал краткий период; основной вклад М. в арм. христ. традицию связан с его интеллектуальной деятельностью. Источником сведений о жизни М. является гл. обр. «Житие блаженного владыки Маштоца», написанное в 893 г. его учеником Степаносом Кронавором. М. род. в 833 г. в с. Сотк (обл. Сотк), мирское имя Степанос. Происходил из рода священников мон-ря св. Теодороса в *Егварде.* Его отец был еще ребенком, когда семья, спасаясь от притеснений арабов, оставила Егвард и переселилась в относительно спокойную область Сотк. Первым учителем М. был его отец, а после его смерти Степанос, более всех детей в семье стремившийся к знаниям, продолжил обучение у инока Теодороса. Свящ. Писание он изучал в мон-ре Макеняц в Гехаркунике у вардапета Степаноса. Еп. Давид Сюникский рукоположил его во священники и дал ему имя Маштоц. Затем М. вел отшельническую жизнь в мон-ре Артаваздик, с 860 г. подвизался в мон-рях Севана.

Усилиями М. на средства Мариам Багратуни, жены Сюникского кн. Васака Габура, в 874 г. на оз. Севан был образован мон-рь *Севанаванк,* построены церкви Сурб-Аракелоц (св. Апостолов) и Сурб-Аствацацин (Пресв. Богородицы). М. основал братство мон-ря Сурб-Аракелоц, в к-ром объединились деятели духовной культуры из разных местностей Армении, следовавшие в своем монашеском делании правилам свт. Василия Великого. М. также учредил уч-ще (вардапетан) в Севанаванке, в к-ром были продолжены традиции школы Макеняц и Сюникского уч-ща. В Севанаванке наряду с духовными предметами преподавались грамматика, риторика, философия, логика, астрономия. Севанский вардапетаран не только обучал священников, но и имел курс для вардапетов, а также обладал правом возводить выпускников в сан вардапета.

М. был суров к себе, занимался аскезой, удерживал себя не только от вкушения яств, но и от питья; однако никто не видел его истощенным и слабым. Дни и ночи он проводил за чтением Свящ. Писания и того же требовал от других.

Арм. князь, впосл. царь Ашот I Великий (855–891), покровительствовал М. В знак уважения он подарил М. полученную им в дар от визант. имп. *Василия I Македонянина* частицу Животворящего Древа Креста Господня, а также передал мон-рю в его владение 7 сел и сады в Гарни и Ереване.

Среди учеников М. выделялись Ованнес Драсханакертци (католикос *Ованнес V Драсханакертци* в 898–928), Степанос Ртуни (католикос Степанос II в 929–930).

Из сочинений М. сохранились «Душеполезные наставления», «Послание о Сюникском Кресте», написанное по заказу католикоса Геворга II, и еще 2 послания. Первое адресовано спарапету Абасу, 2-е — пострадавшим от землетрясения 893 г. М. упорядочил и отредактировал каноны, включенные предыдущими католикосами со времен св. Григория Просветителя в систему церковных обрядов, объединив их в сборнике, который по его имени получил название *Маштоц*.

М. скончался в янв. 898 г. в с. Гарни, где и был погребен. В XII в. над его могилой была построена церковь Маштоц-Айрапет.

Ист.: *Орбелян С.* История дома Сисакан. Ер., 1986 (на арм. яз.); *Драсханакертци О.* История Армении. Ер., 1986 (на арм. яз.).

Лит.: Памятные записи арм. рукописей V–XII вв. / Сост. А. С. Матевосян. Ер., 1988 (на арм. яз.).

А. Газаросян

МАЭСТА́ [итал. maestà; лат. majestas — величие, слава], термин, использующийся в западноевропейском средневековом и итальянском искусстве эпохи Возрождения для обозначения теофанических образов, связанных с темой Апокалипсиса (см. в ст. *Иоанна Богослова Откровение*),— Иисуса Христа на престоле или на радуге, в *мандорле* или без нее, с 4 евангелистами или их символами (Majestas Domini), Прославление Агнца (Majestas Angi), Прославление Креста (Majestas Crucі); а также изображений Богоматери «Величие» (Majesta), т. е. Пресв. Богородицы, восседающей на троне в окружении святых и ангелов, напр., в работах М. Дуччо ди Буонинсенья (1311, Музей Опера-дель-Дуомо, Сиена), М. Симоне Мартини (ок. 1315, Палаццо Публико, Сиена). В вост. христ. искусстве иконографическими аналогами М. являются изображения «Христос во славе» или «Христос в мандорле», «Похвала Пресв. Богородицы».

МАЯ́СОВА Наталия Андреевна (1.05.1919, дер. Плотихино Переславского у. Владимирской губ.— 9.07.2005, Москва), искусствовед, один из первых специалистов в области истории, технологии и стиля

Н. А. Маясова. Фотография. 70-е гг. XX в.

древнерус. лицевого шитья, автор многочисленных научных трудов. Заслуженный деятель искусства РФ (1995), почетный член Международного совета музеев, была награждена медалями «За доблестный труд» и «Ветеран труда». М. происходила из семьи юристов, связанных с земской деятельностью, выросла в г. Сергиев (с 1930 — Загорск, ныне Сергиев Посад), куда ее семья переехала в 1925 г. Отец, Андрей Николаевич, юрист, служил офицером, участвовал в первой мировой войне, был призван в Красную Армию. Был репрессирован в 1926–1927 гг., в 1937 г. умер в лагере. Мать, Клавдия Ивановна, школьная учительница, одна воспитывала детей. Круг общения составляли семьи Флоренских и Фаворских, с детьми к-рых М. училась и дружила. М. поступила на археологический фак-т Ин-та философии, литературы и истории им. Н. Г. Чернышевского (ИФЛИ), после вхождения ин-та в структуру МГУ (1943) окончила исторический фак-т ун-та.

С марта 1945 г. М. начала работать в Загорском историко-художественном музее-заповеднике, находившемся в то время на территории Троице-Сергиевой лавры. Ее приход совпал с трудным периодом в учреждении: входящие в музейные коллекции сокровища богатейшей ризницы предполагалось передать в Оружейную палату Московского Кремля. Наряду с др. молодыми сотрудницами М. ездила в Москву отстаивать целостность собрания и сохранение его исторического местопребывания. После возвращения из эвакуации музейных коллекций (1946) с ее участием были организованы первые послевоенные выставки музея, прежде всего икон из иконостаса Троицкого собора, отреставрированных в 20–30-х гг. XX в. Выставка привлекла внимание видных ученых, специалистов по истории, искусству и археологии Др. Руси, таких как В. Н. *Лазарев,* М. В. Алпатов, Б. А. Рыбаков, М. А. *Ильин,* Н. Н. Воронин. Общение с Н. А. Дёминой, которая недолго проработала в музее, как и с др. более опытными коллегами, повлияло на формирование собственного метода М. С 1948 г. М. училась в аспирантуре ГИМ на кафедре истории материальной культуры, взяв в качестве темы для исследования историю древнерус. лицевого шитья. Первая научная работа была опубликована в 1953 г. С 1952 г. находилась на должности зам. директора по научной работе Загорского музея, занималась организацией различных видов музейной деятельности (исследования, экспедиции и выставки). Благодаря ее энтузиазму и профессионализму музей превратился из рядового областного учреждения в научный центр по исследованию искусства Др. Руси, быстро выдвинулся в ряды знаменитых музеев страны и мира. При активном участии М. возобновилась издательская деятельность, вышли 3 сборника научных работ об экспонатах музея. В 50-х гг. XX в. М. была избрана депутатом городского совета. М. ездила в командировки и экспедиции, разыскивая произведения древнерус. искусства, к-рым грозило уничтожение в ходе широкой кампании 60-х гг. по закрытию церквей. Она привлекала на работу молодых сотрудников, опекала и обучала их. Вышла замуж за архит. И. В. Трофимова, под руководством и при непосредственном участии к-рого была проведена реставрация комплекса зданий Троице-Сергиевой лавры. В 1951–1953 гг. М. помогала в составлении и редактировании книги Трофимова о реставрации Троице-Сергиевой лавры; позже редактировала каталог персональной выставки худож. В. П. Трофимова, принимавшего участие в реконструкции архитектурных памятников мон-ря (Каталог выставки произведений В. П. Трофимова. Загорск,

1955). В это время она публикует исследования малоизученных, ценных своей исторической значимостью памятников Сергиево-Посадского музея, в их числе двойной покров с фигурами преподобных Сергия и Никона Радонежских, древняя копия иконы Св. Троицы прп. Андрея Рублёва. В это время на основе изучения памятников шитья из ризницы Троице-Сергиевой лавры формулируются новые темы исследований, такие как мастерские художественного шитья на примере князей Старицких. Работы этого периода, а также уточнения датировок и атрибуций, предложенные М., не утратили своего значения и поныне. Итогом изучения сергиево-посадской коллекции шитья стал раздел в монографическом издании «Троице-Сергиева лавра: Художественные памятники» (М., 1967), в к-ром были продемонстрированы все научные приемы автора: многоплановость анализа с учетом исторических обстоятельств и персоналий, точность и обстоятельность характеристик.

С 1962 г. М. начала работать в Музеях Московского Кремля как хранитель Благовещенского собора. Благодаря ей были систематизированы иконы, предметы утвари и убранства этого храма. Она создала новые экспозиции, напр. выставку икон из придельных церквей Благовещенского собора, организовала профилактику и реставрацию икон из деисусного и праздничного чина иконостаса (кон. XIV – нач. XV в.). М. возглавила комиссию по научной каталогизации музея, она разработала форму инвентарных описаний, составила программу каталогизации музейных собраний. В 1971 г. состоялась защита ее канд. дис. «Древнерусское лицевое шитье XVI в.» в Ин-те археологии АН. На должности зам. директора по научной работе (1972–1979) М. продолжала заниматься изучением лицевого шитья, активно участвуя в выставочной и научной деятельности музея, в различных музейных и научных конференциях. Темами ее исследования становились ведущие мастерские шитья Др. Руси – царские и боярские светлицы; изучение и атрибуция шедевров, происходивших из крупнейших соборов (московского Успенского, новгородского Софийского), монастырей (Кириллова Белозерского, Соловецкого).

Для метода работы М. был характерен энциклопедический подход, удачно совпавший со счастливой возможностью изучать лучшие из древнерусских коллекций лицевого шитья: в ризнице Троице-Сергиевой лавры и соборах Московского Кремля. М. досконально знала архитектуру храмов Кремля, состав и историю произведений из др. собраний. Исследуя технологию и стиль шитья, она рассматривала произведения как исторические памятники, созданные в определенных обстоятельствах и связанные с крупными историческими деятелями Др. Руси. Ее работы открывали новые научные возможности для различных исторических дисциплин, для обогащения складывавшейся картины развития отечественного искусства. В фундаментальном труде, посвященном облику и убранству Благовещенского собора и опубликованном к 500-летию этого памятника, М. написала большой раздел о лицевом шитье, о предметах церковного убранства, выполненных в разных техниках (о вратах с золотой наводкой, ризничных драгоценностях и мощевиках), о рукописных книгах. Будучи сама уникальным специалистом, она ценила мнение коллег, учитывала их атрибуции (воспоминания об этом см.: *Гусева Э. К.* О Л. Д. Лихачёвой в окружении коллег, друзей, родных // Страницы истории отеч. искусства: К 75-летию со дня рожд. Л. Д. Лихачёвой. СПб., 2012. С. 186–194).

В Музеях Московского Кремля М. вела большую организационную работу, занималась издательской деятельностью, архитектурной реставрацией, участвовала в написании плана новой экспозиции Оружейной палаты. Некогда закрытое музейное хранилище с ее участием приобрело статус крупного научного центра. С развитием этого направления начали проводиться выставки в России и за рубежом, а также многочисленные симпозиумы, сессии, конференции. Вклад М. есть и в том, что Московский Кремль был включен в систему особо ценных памятников мировой культуры ЮНЕСКО. Работая в научно-издательском отделе музея (с 1979), М. продолжала собственный активный научный труд, была бессменным редактором сб. «Материалы и исследования», участвовала в составлении др. сборников, посвященных древнерус. искусству. Итогом ее многолетних исследований стал каталог произведений лицевого шитья XIII – нач. XVIII в., хранящихся в Музеях Московского Кремля (М., 2004). В заслугу ей можно поставить воспитание нового поколения исследователей, продолживших начатое ею исследование мастерских лицевого шитья, напр. строгановских (А. В. Силкин), и изучение различных по функции и иконографии литургических предметов лицевого шитья, таких как плащаницы или завесы (Ю. Г. Гриднева (Матвеева)). Не без ее участия, поддержки и внимания происходило возрождение искусства церковного шитья в новейшее время. Среди ее учеников – выпускник МДА Иоанн (Павлихин; ныне архиепископ Магаданский и Синегорский), реставраторы и мастера церковного лицевого шитья нового поколения, работающие в Троице-Сергиевой лавре, С.-Петербурге (Е. Ю. Касатонова). Ее труды и методология помогают в новых исследованиях памятников лицевого шитья древнерус. и синодального периодов.

Соч.: «Двойной покров» XVI в. // Сообщ, Загорского гос. ист.-худож. музея-заповедника. Загорск, 1958. Вып. 2. С. 25–30; Мастерская худож. шитья князей Старицких // Там же. 1960. Вып. 3. С. 41–64; О датировке древней копии «Троицы» Андрея Рублева из иконостаса Троицкого собора // Там же. С. 170–174; К истории иконостаса Благовещенского собора Моск. Кремля // Культура Др. Руси. М., 1966. С. 152–157; Худож. шитье // Троице-Сергиева лавра: Худож. памятники. М., 1968. С. 112–139; Древнерус. шитье. М., 1971; Методика исслед. памятников древнерус. лицевого шитья // ГММК: Мат-лы и исслед. М., 1973. Вып. 1. С. 111–131; Памятник шитья моск. великокняжеской светлицы XV в. // Там же. 1980. Вып. 3: Искусство Москвы периода формирования рус. централизованного гос-ва. С. 56–75; «Светлицы» в доме боярина Д. И. Годунова // Там же. М., 1984. Вып. 4: Произведения рус. и заруб. искусства XVI – нач. XVIII в. С. 32–56; Памятники средневек. лицевого шитья из собр. Успенского собора // Успенский собор Моск. Кремля: Мат-лы и исслед. М., 1985. С. 189–214; Древнерус. лицевое шитье из собр. Кирилло-Белозерского мон-ря // ДРИ. М., 1989. [Вып.:] Худож. памятники рус. Севера. С. 203–224; Декоративно-прикладное искусство // *Качалова И. Я., Маясова Н. А., Щенникова Л. А.* Благовещенский собор Моск. Кремля: К 500-летию уникального памятника рус. культуры. М., 1990. С. 81–87; К вопросу о южнослав. связях в рус. лицевом шитье XV–XVI вв. // ГММК: Мат-лы и исслед. 1990. Вып. 7: Проблемы рус. средневек. худож. культуры. С. 87–100; Средневек. лицевое шитье: Византия. Балканы. Русь: Кат. выст. к XVIII Междунар. конгрессу византинистов. Москва, 8–15 авг. 1991 г. [М., 1991]; Древнейший покров митр. Ионы // ГММК: Мат-лы и исслед. 1995. Вып. 10: Древнерус. худож. шитье. С. 26–38;

Произведения средневек. молдо-влахийского лицевого шитья в собр. ГММК // ДРИ. СПб., 1995. [Вып.:] Балканы. Русь. С. 257–276; Образ прп. Сергия Радонежского в древнерус. шитье: (К вопросу об иконографии) // Там же. 1998. [Вып.:] Сергий Радонежский и худож. культура Москвы XIV–XV вв. С. 40–53; Лицевое шитье круга Дионисия // Дионисий, «живописец пресловущий»: К 500-летию росписи Дионисия в соборе Рождества Богородицы Ферапонтова мон-ря. М., 2002. С. 208–214; Древнерус. лицевое шитье: Кат. / ГММК. М., 2004.

Лит.: *Вздорнов Г. И.* Многолетнее служение науке // Искусство средневек. Руси. М., 1999. (ГММК. Мат-лы и исслед.; 12). С. 6–9; *он же.* Н. А. Маясова — легенда российской музейной жизни // Царский храм: Благовещенский собор Московского Кремля в истории рус. культуры. М., 2008. С. 469–474; *Трубачёва М. С.* Памяти Н. А. Маясовой // Убрус: Церк. шитье: История и современность. СПб., 2006. Вып. 5. С. 2–3; *Стерлигова И. А., Щенникова Л. А.* Вспоминаем с любовью // Царский храм. 2008. С. 475–480.

МБО́РЬЯ [албан. Mborje], ц. Христа Жизнедателя (Kisha e Ristozit; в честь Воскресения Христова) в бывшем мон-ре близ г. Корча, Албания. О сооружении и росписи церкви сообщают 2 греч. надписи над зап. входом и юж. окном; в них сказано, что ктитором был еп. Нифонт (1389/90), во время правления севастократора Иоанна и его брата деспота Феодора, не упоминающихся в других источниках. Еп. Нифонт, вероятно, возглавлял Девольскую епископию в составе Охридской архиепископии. Согласно тур. дефтеру 1431 г., с. Мборья считалось собственностью епископа Корчи. Изначально церковь представляла собой небольшой кирпичный храм типа компактного вписанного креста с главой на 8-гранном барабане; позднее (возможно, в XVIII в.) с юга и запада была сооружена обширная каменная пристройка. Роспись сохранилась фрагментарно, т. к. в позднее время большей частью была переписана. Судя по уцелевшим фрагментам первоначальных фресок, а также по фотографиям чеш. ученого А. Странского, сделанным в 1930 г. (ныне в Национальном музее Сербии), можно восстановить первоначальную программу росписи. В куполе, вероятно, находился образ Христа Пантократора с поклоняющимися ангелами, на подпружных арках изображались святые в медальонах. В апсиде помещены поясное изображение Божией Матери «Оранта» с Младенцем Христом в медальоне (с греч. надписью: «ἡ πάντων χαρά»), сцена «Служба св. отцов», а в апсидах жертвенника и диаконника — изображения первомч. Стефана и свт. Кирилла Александрийского. Циклы праздников и страстей не разделены. В верхнем ярусе «Рождество», «Преображение» и «Вознесение»; в среднем — «Вход в Иерусалим», «Поцелуй Иуды», «Сретение», «Крещение», «Распятие», «Жены-мироносицы у гроба Господня», «Сошествие во ад» и «Отречение Петра». В зап. части храма — «Рождество Пресв. Богородицы», «Введение во храм Пресв. Богородицы» и «Успение Пресв. Богородицы». В нижнем ярусе на юж. стене изображены Деисус, арх. Михаил и еп. Нифонт; на сев. стене ростовые образы святых Николая, Димитрия, Георгия, Феодора Тирона и Феодора Стратилата молитвенно обращены к поясному изображению Христа; на западной стене изображены равноапостольные Константин и Елена, святые Параскева и Матрона. В. Джурич установил, что мастера, работавшие в М., те же, кто расписали пещерную ц. Рождества Пресв. Богородицы на о-ве Малиград на оз. Преспа (1368/69) и ц. св. Афанасия в Кастории (1383/84). Возможно, росписи относятся к периоду палеологовского ренессанса раннего XIV в., но имеют элементы, характерные для столичных течений в живописи. Отсюда иконографическое сходство их композиций с произведениями Георгия Каллиерга (нач. XIV в.), с росписью ц. Богородицы Перивлепты в Мистре (3-я четв. XIV в.) и с фресками в ц. вмч. Георгия в Полошко (ок. 1370). Мастера принадлежат к течению т. н. балканского интернационализма позднего XIV в., для их живописи характерны раздробленные формы, резкие светотеневые контрасты, неожиданные ракурсы персонажей. Работа в М., последняя из известных росписей этих живописцев, отличается манерностью и провинциализмом.

Лит.: *Милюков П. Н.* Христианские древности Зап. Македонии // ИРАИК. 1899. № 4. Вып. 2. С. 74–76; *Stransky A.* Remarques sur la peinture du Moyen Âge en Bulgarie, en Gréce et en Albanie // Изв. на Български археол. ин-т. София, 1936. Т. 10. С. 43; *Thomo P.* Arkitektura e kishës së Ristozit në Mborje të Korçës // Studime historike. 1967. N 2. F. 151–159; *Ђурић В. Ј.* Византијске фреске у Југославији. Београд, 1974. С. 89; *он же.* Мали Град — Св. Атанасије у Костуру — Борје. Зограф. 1975. № 6. С. 31–49; *Суботић Г.* Костурска сликарска школа // Глас САНУ. 1998. N 384. С. 118–119.

Б. Тодич

МГА́РСКИЙ В ЧЕСТЬ ПРЕОБРАЖЕ́НИЯ ГОСПО́ДНЯ МУЖСКО́Й МОНАСТЫ́РЬ (Полтавской и Миргородской епархии), находится в с. Мгарь Лубенского р-на Полтавской обл. (Украина). В 1612 г. кн. Михаил Корибут Вишневецкий выдал насельнику Киево-Печерского мон-ря иером. *Исаии (Копинскому)* грамоту с разрешением строить монастыри в его заднепровских владениях. Когда 8 окт. 1616 г. скончался игумен *Густынского во имя Святой Троицы монастыря* Иоасаф, по прошению братии иером. Исаия поставил густынским настоятелем иеросхим. Варлаама, а сам по рекомендации печерского архим. *Елисея (Плетенецкого)* направился на Мгарскую гору. Грамотой от 13 янв. 1619 г. кнг. Раина Могилянка-Вишневецкая, вдова кн. Михаила, избравшая иером. Исаию своим духовником, позволила ему основать на Мгарской горе Преображенский муж. мон-рь. При этом иером. Исаия продолжал титуловаться как «игумен монастырей заднепровских». Княгиня пожертвовала для новообразованного мон-ря земли между реками Сула, Мгарь и Ольшанка, а также мгарский лес и «полмили на горе, где перед тем бывала пасека, и знать слыше, бывал перед тем колысь и монастыр» (*Аст-ряб.* 1915. С. 48). Летом того же года на Мгарскую гору из Густынской обители прибыла 1-я группа монахов. Осенью 1621 г. иером. Исаия направил в строящийся скит еще 8 густынских насельников, в т. ч. иеромонахов Феодосия и Харалампия. 18 янв. 1619 г. по прошению иером. Исаии кнг. Раина преобразовала Ладинский Подгорский Покровский скит в женский; игуменией стала мон. Александра (Копинская; † 1631), сестра иером. Исаии. В М. м. и Ладинском мон-ре иером. Исаия собственноручно выкопал землянки под кельи. Через нек-рое время он, назначив наместниками М. м. и Густынской обители иеросхимонахов Василия и Филарета, удалился в *Межигорский в честь Преображения Господня монастырь*.

В 1620 г. Иерусалимским патриархом *Феофаном IV* и др. священнослужителями игум. Исаия был тайно хиротонисан во епископа Перемышльского и Самборского, но кафедру не занял из-за гонений униатов. В акте от 1 окт. 1622 г., выданном на основание братства при Троицкой ц. г. Лубны, он титуловался как «епи-

скоп Заднепрский, экзарх Константинопольский» (Там же. С. 55).

После кончины кнг. Раины ее наследник, двоюродный брат Константин Вишневецкий, 15 сент. 1622 г. выдал М. м. подтвердительную фундушевую грамоту. Также Вишневецкий в 1621 г. позволил устроить Слепородский мон-рь, ставший приписным к М. м.

4 дек. 1622 г., во время гонений на православных в Речи Посполитой, еп. Исаия направил к царю *Михаилу Феодоровичу* и к Московскому патриарху *Филарету (Романову)* посольство во главе с насельником М. м. иером. Гедеоном (Слобиной), которое передало государю просьбу братии об оказании материальной помощи. Царь и патриарх откликнулись на эту просьбу ответным письмом от 14 сент. 1623 г., пожертвовав для обители «3 сорока соболей», а также предоставив мгарскому игум. Василию богатое жалованье для обители, с к-рым тот вернулся в Мгарь в дек. 1623 г. В 1622–1623 гг. игуменом был Пафнутий (Ольшанский). 7 янв. 1623 г. в Лубенском магистрате в актовую книгу на свои земельные участки внесли дарственную запись лубенские жители: «Стефан Жук атаман войска запорожского, Федор Пырский и Ян Генрик до монастыря Мгарского Лубенского на хвалу Божию». С дек. 1623 г. настоятелем М. м. стал бывш. игумен Густынского мон-ря старец Исаия, «честный муж», в 1625 г. его сменил игум. Василий.

Мгарский Преображенский мон-рь. Хромолитография. Кон. XIX в.

В 1624 г. по приказу кн. Вишневецкого Лубенский староста Андрей Калиновский выдал акт о передаче возникшего около обители Мгарского хутора в ведение братии: «Хутор Мгарский с подданными, на том грунте сидящими, пускаем в посессию (владение.— *В. П.*) его милости о. Исаии, епископу архимандриту» (*Лазаревский А. М.* Лубенщина и князья Вишневецкие: (1590–1648). К., 1896. С. 28). Этот хутор, вероятно, находился на месте совр. с. Мгарь.

С 1625 г. монахи и подданные монастырей Левобережной Украины самовольно уезжали в Москву. В частности, в апр. 1625 г. из М. м. ушли 12 монахов. Игум. Василий и еп. Исаия обвинили беглецов в воровстве и потребовали от путивльского воеводы вернуть их, написав жалобы Московскому патриарху Филарету. 21 мая 1626 г. еп. Исаия обратился к путивльскому воеводе с требованием способствовать возвращению на родину 10 монахов-беглецов, самовольно покинувших Густынский мон-рь и М. м. и перешедших на территорию России. Возможно, именно поэтому старцы М. м. Лукиан (из Лубен) и Лукиан (из Лохвицы) летом 1627 г., не дождавшись пропуска в Москву, тайно бежали в неизвестном направлении. 11 июля 1628 г. еп. Исаия, пребывавший в Ладинском мон-ре, выпустил указ, запрещавший насельникам и подданным заднепровских мон-рей, в т. ч. М. м., любые несанкционированные переходы или отлучки. В конце того же года новый настоятель М. м. игум. Иов был направлен в Москву для сбора милостыни, в февр. 1629 г. вел переговоры с путивльским воеводой о допуске в Москву, куда добрался только весной. Царь Михаил Феодорович пожаловал ему «по 10 аршин камки адамашки зеленой травной, и по сороку соболей».

Ок. 1622–1625 гг. в обители был возведен 1-й деревянный храм во имя архистратигов Михаила, Гавриила и прочих Сил бесплотных. 8 июня 1628 г. Исаия, титуловавшийся «архиепископом Черниговским и Смоленским», заложил в М. м. деревянный храм в честь Преображения Господня. В 1629 г. настоятелем М. м. был назначен бывш. игумен Густынского мон-ря Феодосий (Златарь; † 1634), при котором за пределами обители была построена приходская ц. во имя арх. Михаила. Позже на ее месте был возведен Крестовоздвиженский приходский храм с. Мгарь. В 1632–1633 гг. в М. м. был сооружен трапезный храм в честь Благовещения Пресв. Богородицы. В 1634–1636 гг. при настоятеле иеросхим. Иоанне (Вишниевиче) в М. м. были устроены игуменский корпус, кладовые и др. хозяйственные помещения.

6 июля 1634 г. инок Сампсон (Кутовой) завещал обители Пирятинскую мельницу, купленную у мельника Ильяша Васильковского, «да в Галице завещает два мельничные колеса», а также «лесок невеличкий» на острове между реками Девица и Галица.

В 1636 г. кн. Иеремия, сын кн. Михаила Вишневецкого, изгнал митр. Исаию (Копинского) из М. м. Вероятно, тогда же был изгнан и его ставленник игум. Иоанн. При этом кн. Иеремия не притеснял ту (бóльшую) часть иноков, к-рые не оказали поддержки митр. Исаии, и даже грамотой от 8 февр. 1636 г. подтвердил владения мон-ря в с. Мгарь, дав гарантии неприкосновенности его имений. В том же году митр. Киевский свт. *Петр (Могила)*, получивший от кн. Иеремии Вишневецкого полномочия по управлению заднепровскими мон-рями, назначил настоятелем М. м. своего ставленника игум. Каллистрата. В 1637 г. кн. Иеремия женился на полячке и принял лат. обряд, что могло повлиять на дальнейший накал борьбы в его владениях.

В кон. 1637 — нач. 1638 г. митр. Исаия рассылал адресованные братии заднепровских мон-рей письма, в к-рых обвинял митр. Петра в тайной приверженности католичеству, в признании власти папы Римского и в попытках латинизировать правосл. богослужение. Он призывал монахов покидать территорию Речи Посполитой и переезжать в Россию. Обеспокоенный такими действиями митр. Исаии, униат. митр. Иосиф *Рутский* посетил кн. И. Вишневецкого, в заднепровских владениях которого проживал митр. Исаия, с просьбой изгнать «проклятого», но тот отвечал, что сделать этого не может из-за сопротивления со стороны казаков (Analecta OSBM. Ser. 2. Sect. 3. Vol. 1. P. 206. № 103). Кроме того, в апр.—мае 1638 г. в районе Лубен и Миргорода произошло массовое крестьянско-казачье восстание под предводительством Я. Остряницы и Д. Гуни, объявивших себя защитниками Православия. Согласно «Летописи Самоила Величко»,

в период восстания по распоряжению генерального полковника польского коронного войска Станислава Потоцкого были арестованы игум. Каллистрат и еще 10 монахов М. м., к-рых судили в польск. военном суде по обвинениям в поддержке казачьего бунта, но вскоре оправдали и освободили. Из-за польск. репрессий тысячи местных жителей стали переселяться в Россию. В частности, в июне 1638 г. в Путивль переехала большая группа иноков Мгарского, Ладинского и Густынского мон-рей. 8 июня 1638 г. на группу иноков М. м., направлявшуюся из Лубен в Путивль, в районе г. Гадяч напали шайки татар, были убиты старец иером. Самуил и послушник. Указом царя Михаила Феодоровича для переселившихся монахов М. м. в июне 1638 г. был определен *белёвский в честь Преображения Господня монастырь*, а затем, в авг. 1638 г.,— *Дудин Амвросиев во имя святителя Николая Чудотворца монастырь*. Там поселилось 14 мгарских иноков, к-рые образовали отдельную общину под рук. игум. Василия, бывш. настоятеля М. м. в 1625–1628 гг.

Летом 1638 г. игум. Каллистрат посетил Киевского митр. Петра и убедился в его приверженности Православию. Под влиянием последнего, а также, вероятно, после гарантий неприкосновенности со стороны владельца заднепровских имений кн. И. Вишневецкого игумен отказался от перехода в пределы России и обратился к инокам, бежавшим в Путивль, с призывом вернуться. Но бежавшие в Россию мгарские иноки во главе с игум. Василием выступили с совместным заявлением, в к-ром решительно осудили деятельность игум. Каллистрата за то, что он «отрекся общаго отца и пастыря Исаии Копинского, благословение и клятву его поплевал, и его самого мало на смерть не предал». Оставшаяся в Мгаре братия также была недовольна игум. Каллистратом из-за его двуличной позиции: сначала он договорился с насельниками Мгарского и Густынского мон-рей о поэтапном постепенном выезде небольшими группами в Россию, затем сам пытался тайно уехать в Молдавию, но, достигнув соглашения с митр. Петром, стал активно поддерживать польск. власти. Возможно, именно недовольство оставшейся братии стало причиной увольнения в 1638 г. игум. Каллистрата.

Согласно летописи Мгарского монастыря, в 1638–1639 гг. М. м. возглавлял игум. Иоанн, при котором обитель стала постепенно восстанавливаться после причиненных ей убытков и разорений. Начали строиться монастырские здания вместо поврежденных или разрушенных. 10 янв. 1644 г. кн. И. Вишневецкий передал монастырю нижнюю мельницу на р. Ольшанке в «вечное пользование», а 17 февр. 1648 г. освободил от налоговых платежей монастырских подданных с. Мгарь.

В 1648 г., очевидно в связи с началом казачьей освободительной войны Б. М. *Хмельницкого*, на должность настоятеля М. м. был возвращен игум. Каллистрат, казак по происхождению. 23 мая 1649 г. он написал царю *Алексею Михайловичу* Романову письмо с просьбой содействовать переселению иноков в Москву, ввиду преследований со стороны католиков. Однако царь, знавший биографию игумена, ответил, что готов поселить его и братию только в одном из опустевших монастырей на севере Новгородской епархии. Очевидно, такой ответ стал неожиданностью для мгарской братии. В итоге запланированное игум. Каллистратом переселение иноков в Россию не состоялось.

В 1650 г. игум. Каллистратом был основан *полтавский в честь Воздвижения Креста Господня монастырь*. В условиях войны туда перешла часть братии М. м. В Лубнах повстанцы Хмельницкого под рук. Максима Кривоноса сожгли замок Вишневецких, а также мон-рь бернардинов с костелом. Братия М. м. оказывала помощь всем пострадавшим вслед. казацкой войны, в т. ч. полякам. Это отмечали шляхтичи Г. Дамарацкий и С. Ф. Нагорецкий при оформлении для обители дарственной на свои имения от 8 сент. 1650 г. Они писали: «Игумен монастыря Мгарского со всеми живущими в этом монастыре монахами оказывал великую милость свою и чувство сострадания всем слугам князя его милости, оставшимся здесь все то время нынешней войны казачьей за Днепром».

Следующий настоятель (1650–1658), игум. Петроний (Левкович), в 1652 г. обращался к царю с просьбой оказать денежную помощь братии. Гетман Хмельницкий универсалом от 22 дек. 1653 г. передал обители села Лука, Хитцы, Романковские рыбные ловли и мельницу в с. Тишки, а также с. Терны, к-рым при кн. И. Вишневецком завладел открытый им в Лубнах мон-рь бернардинов.

23 февр. 1654 г. по пути из Москвы в К-поль в обители остановился и после тяжелой болезни 5 апр. того же года скончался К-польский патриарх свт. *Афанасий III Пателларий*. По вост. обычаю, он был похоронен под амвоном деревянного Преображенского собора сидящим в кресле (1 февр. 1662 в присутствии посетившего обитель Паисия Лигарида состоялось обретение мощей патриарха Афанасия).

В 1657–1658 гг. настоятелем обители был игум. Савватий (Вербицкий). После смерти своего отца, лубенского полковника Игнатия Вербицкого, он передал мон-рю $^1/_4$ имения, по наследству полученную от отца в с. Березоточа и на Березоточской гребле на р. Суле. В этот период, в 1657–1658 гг. обитель была разорена во время восстания Я. Ф. Барабаша. 4 июня 1660 г. мещанин Георгий Русенович (Русинович), приближенный слуга в семье кн. И. Вишневецкого, подарил монастырю мельничное место на Лысогорской гребле на р. Суле.

Настоятель (1658–1663) игум. Виктор (Загоровский) активно сотрудничал с рус. правительством. Уже 4 авг. 1658 г. он докладывал патриарху и боярам о своей беседе с гетманом И. Е. Выговским. В 1659 г. бывш. гетман Выговский с призванными татарами и поляками разорял Полтавщину, и рус. полководец кн. Г. Г. Ромодановский с войском двинулся к Лубнам, из к-рых бежал полковник Степан Шамрицкий. В ходе наступления, как писал С. В. Величко, Ромодановский «удался по чиемусь извету до монастыря Мгарского Лубенского, где на винограде многих заможных (состоятельных) людей скарбец замурованный, войско, знайшедши, между собою розраховало (т. е. поделило.— *В. П.*)». Игум. Виктор считался духовным наставником Я. С. Сомко, наказного гетмана Левобережной Украины, к-рый покровительствовал обители. 17 апр. 1662 г. Сомко подписал универсал о предоставлении мон-рю городищских мельниц. В 1663 г., после смещения и казни Сомко вслед. доносов и интриг, игум. Виктор также был смещен с должности настоятеля, обвинен в попытках склонить Сомко к измене государю, выслан

сначала в Москву, а затем в *Соловецкий в честь Преображения Господня монастырь*.

В 1663–1668 гг. М. м. возглавлял игум. Каллист (Балицкий), сторонник гетмана И. М. Брюховецкого. При нем в обители в 1663 г. проживал Ю. Б. Хмельницкий, сын Богдана Хмельницкого. 12 июня 1668 г. М. м. получил от гетмана П. Д. Дорошенко универсал о неприкосновенности владений обители.

Уже ок. 1670–1671 гг. настоятелем М. м. снова являлся игум. Виктор (Загоровский), что фактически стало его реабилитацией после ссылки на Соловки. 12 янв. 1671 г. мещанин Георгий Русинович завещал мон-рю 2 тыс. злотых. В М. м. приняли постриг 2 его сына — иеромонахи Полиевкт и Макарий, который в кон. 1671 г. стал новым настоятелем обители. В период игуменства Макария (1671–1687) укреплялось материальное положение мон-ря. 11 окт. 1677 г. лубенский полковник Максим Ильяшенко отдал насельникам для пользования «в ключу Лубенском» с. Пески за р. Сулой.

В 1678 г., перед нападением турок на Чигирин, игум. Макарий перенес в М. м. останки митр. Киевского и Галицкого *Иосифа (Нелюбовича-Тукальского)*. Они были погребены, как указывается в описании обители, «на левой стороне в стене, в фрамуге такой, в якой с противной стороны святителя Афанасия Пателлария мощи находились, и к обоим им приходящие поклонники прикладывались» (в 1737, при замене гробницы митр. Иосифа, упоминалось, что истлела только крышка гроба, а сами останки оставались нетленными).

В 1677 г. горела и в 1684 г. была разобрана деревянная Преображенская ц. 20 окт. 1684 г. гетман И. С. Самойлович писал игум. Макарию, чтобы непригодный материал разобранной церкви продать, если его купит полковник миргородский. 23 апр. 1684 г. в М. м. состоялась закладка Преображенского собора, на к-рой присутствовал сын гетмана полковник стародубский С. И. Самойлович. Строительство под патронатом сначала гетмана Самойловича, а затем гетмана И. С. *Мазепы* вели «немец из Вильно» Иоганн (Ян) Баптист Зауэр и подмастерье Мартин Томашевский. По смерти Зауэра местные мастера Афанасий Пирятинский и Дамиан Ворона в 1692 г. завершили строительство. Первый иконостас

Преображенский собор. 1684–1692 гг. Архит. И. Б. Зауэр. Фотография. 2011 г.

для собора в 1685–1689 гг. вырезал мастер Стефан Мутяница, роспись и позолоту выполнил «маляр» Иосиф Иванович из Лубен. В 1692 г. при настоятеле (1687–1700) игум. Ипатии (Горбачевском) каменный Преображенский храм был освящен; тогда же освящена построенная в 1688–1691 гг. надвратная ц. во имя арх. Михаила. Во время строительства Преображенского собора, в 1684–1692 гг., богослужения совершались в малом Георгиевском храме, устроенном под монастырской колокольней, туда же были перенесены мощи свт. Афанасия. В 1692 г. гетман Мазепа пожертвовал 8 тыс. золотых на постройку каменной трапезной Благовещенской ц. (1695–1700), обрушившейся в 1701 г. и вновь отстроенной к 1733 г.

В мае 1693 г. М. м. купил у киевского Кирилловского мон-ря большую усадьбу умершего свящ. Макария Гринченко на Подоле, рядом с подворьями Межигорского и Густынского мон-рей, где был обустроен домовый храм и открыто Киевское подворье М. м., просуществовавшее до 1776 г.

В 1709–1716 гг. обитель возглавлял игум. Филарет (Кощаковский), бывш. настоятель Межигорского Преображенского мон-ря и преподаватель Киево-Могилянской академии, автор курса риторики на лат. языке. По его инициативе Мария Гамалеева, вдова лубенского полковника и наказного гетмана Г. М. Гамалеи, в завещании от 11 дек. 1710 г. пожертвовала обители часть владений мужа. Размер жертвуемых имений был расширен в последнем завещании Марии от 17 авг. 1716 г. Гетман И. И. Скоропадский в универсале от 15 окт. 1713 г. пожертвовал мон-рю часть своих имений.

В июне 1722 г. настоятелем обители стал насельник с.-петербургского Александро-Невского мон-ря игум. *Иларион* (*Рогалевский;* впосл. епископ Казанский и Свияжский).

При настоятеле (1728–1729) игум. Георгии (Кувечинском) в 1728 г. из-за сильных дождей обвалился центральный купол Преображенского собора, после чего было решено полностью разобрать своды здания и частично некоторые стены. 22 апр. 1729 г. игум. Иларион (Левицкий) освятил начало восстановления Преображенского собора. В мае 1736 г. при настоятеле (1733–1737) игум. Феофане (Трофимовиче) в М. м. произошел пожар, разрушилась каменная надвратная Михайловская ц. (бывш. трапезный храм, выполнявший с кон. 20-х гг. XVIII в. функцию монастырского собора), сгорели деревянные колокольня с малым Георгиевским храмом, келейный корпус и хозяйственные постройки; обгорели каменный трапезный Благовещенский храм (1733) и строившийся Преображенский собор. Уцелели только каменная башня, в которой действовала Преображенская часовня, и 2-я, «каменно-деревянная» колокольня (нач. XVIII в.) обители.

24 июня 1737 г. иером. *Иоасаф (Горленко)* в Киеве был возведен в сан игумена и назначен настоятелем М. м. и прибыл в обитель 7 июля 1737 г. (что иногда ошибочно указывается как дата его назначения). В янв. 1740 г. игум. Иоасаф встречался с принцем Людвигом Вильгельмом Гессен-Хомбургским и убедил его продолжить оказание помощи в восстановлении обители. В 1742–1744 гг. настоятель объездил ряд мон-рей центральной части России, включая Москву, собирая пожертвования на «погорелый монастырь и упалую церковь каменную». 12 сент. 1743 г. указом митр. Киевского *Рафаила (Заборовского)* клирик обители иером. Иаков (Блоницкий), выпускник Киево-Могилянской академии, был делегирован в Москву для преподавания в Славяно-латинской академии. 19 янв. 1744 г. братия М. м. направила митр. Рафаилу прошение об учреждении в обители архимандритии и назначении архимандритом св. Иоасафа. В авг. 1744 г. митрополит одобрил ходатайство насельников. В сент. того же года игум. Иоасаф в киевском Софийском соборе митр. Рафаилом был возведен в сан архимандрита.

При нем в М. м. строились каменные келейные корпуса, возведена временная домовая церковь. В 1744 г. для размещения части братии игум. Иоасаф основал приписную к М. м. Онуфриевскую пуст. близ с. Тишки. В кон. 1744 г. архим. Иоасаф был вызван в Москву и в янв. 1745 г. назначен наместником *Троице-Сергиевой лавры,* оставаясь одновременно настоятелем М. м. до кон. февр. 1745 г. 24 февр. митр. Рафаил подписал указ о назначении настоятелем М. м. архим. Германа (Конашевича), бывш. игумена *Кирилловского Свято-Троицкого монастыря* в Киеве. 2 нояб. 1747 г. по просьбе архим. Германа М. м. была выдана грамота имп. *Елизаветы Петровны,* в к-рой подробно перечислены имения, пожалованные и купленные мон-рем.

При архим. Леонтии (Злотницком) были собраны значительные средства на восстановление полуразрушенного Преображенского собора, в т. ч. и с монастырских имений, что подорвало материальное положение обители; отмечалась «великая нужда и скудость в монашествующих», число к-рых уменьшилось, и даже встал вопрос о лишении М. м. статуса архимандритии. Следующий настоятель (1753–1755) иером. Иосиф (Бурынский (Буржинский)), бывш. униат из Львова, присоединился к Православию, а его преемник в 1755–1757 гг. Досифей (Голяховский) возглавлял обитель в сане игумена. Обоим настоятелям, делегированным в Мгарь из братии Киево-Софийского кафедрального мон-ря, помимо решения задач по увеличению численности насельников и сохранению статуса архимандритии пришлось вести борьбу (вплоть до столкновений) против произвола со стороны подполковника Алексея Семёнова, пытавшегося насильственно присвоить часть монастырских владений, что вызвало затяжные судебные процессы. С 1757 г. обителью снова управляли настоятели в сане архимандрита начиная с Луки (Григоровича), а число братии возросло благодаря переселению в Мгарь группы монахов из закрытого мон-ря Пояна в Молдавии. Кроме того, в 1759–1764 гг. в обители проживал перешедший в Православие бывш. униатский еп. Крижевецкий и архимандрит Марчанского мон-ря Феофил (Пашич). Он был переведен в Мгарь из братии *Кириллова Белозерского в честь Успения Пресвятой Богородицы монастыря* (похоронен на территории М. м.).

Несмотря на ряд трудностей, в 1752–1754 гг. был завершен ремонт Преображенского собора (храм из 7-купольного стал 5-купольным), к-рый 28 авг. 1754 г. освятил митр. Киевский и Галицкий *Тимофей (Щербацкий).* На восстановление храма и строительство новых зданий передавал средства генерал-фельдцейхмейстер принц Гессен-Хомбургский Людвиг Вильгельм, квартировавший в Лубнах. В этот же период был достроен новый каменный келейный корпус. В 1762–1765 гг. известный резчик С. И. Шалматов сделал новый иконостас для Преображенского собора, который в 1765 г. расписал иконописец И. П. Косачинский. В 1775 г. пожар уничтожил часть келейного корпуса, где хранился архив, часовню во имя свт. Афанасия Пателлария (построена между 1736 и 1775) и «каменно-деревянную» колокольню. За халатность и несвоевременные действия при тушении пожара настоятель архим. Паисий

Мгарский Преображенский мон-рь. Фотография. 2011 г.

(Яновский) был уволен. По приглашению архим. Иосифа (Чернявского), настоятеля М. м. в 1778–1781 гг., в обители поселился К-польский патриарх *Серафим II* (впоследствие был похоронен в Преображенском соборе). При архим. Дамаскине в 1784–1785 гг. была возведена каменная ограда, в 1785 г. началось строительство каменной колокольни. В том же году недалеко от М. м. был основан Благовещенский скит. При настоятеле (1800–1804) архим. Иосифе (Ильницком) в 1804 г. к келейному корпусу была пристроена теплая Благовещенская ц.

Свт. Афанасий III Пателларий, патриарх К-польский. Мозаика Мгарского Преображенского мон-ря. Фотография. 2015 г.

В 1834–1835 гг. в М. м. проживал на покое бывш. архиеп. Псковский Мефодий (Пишнячевский), к-рому было предоставлено право «главного управления» обителью († 1846; похоронен в М. м.). На его средства в 1837–1844 гг. была достроена каменная монастырская колокольня, в 1846 г.— одноэтажный архиерейский дом. В 1897 г. при наместнике архим. Антонии (Петрове) рядом с М. м. был построен каменный однокупольный Афанасиевский храм вместо бывш. часовни.

Архиеп. Мефодий в 1818 г. инициировал в Синоде процесс канонизации свт. Афанасия Патиллария. В июле 1825 г. в обители скончался бывш. архиеп. Тобольский и Сибирский *Амвросий (Келембет),* проживавший в ней с правом управления в 1823–1825 гг. С 1843 г., когда архимандрития была упразднена, монастырем управляли наместники Полтавского архиерея. 13 нояб. 1875 г. в обители была открыта псаломщическая школа для детей-сирот из семей лиц духовного звания. В 1901 г. М. м. получал оклад из казны в размере 1249 р. Назначенный в 1910 г. наместником обители архим. *Александр (Петровский;* впосл. епископ) добился преобразования обители в самостоятельную и с 1911 г. титуловался уже настоятелем. Архим. Александр упорядочил архив, назначил архивариусом иером. Иосифа (Зеленского).

С переездом архиеп. Александра в 1917/18 г. в Полтаву настоятелем

стал архим. Амвросий. В ночь на 19 авг. 1919 г., накануне престольного праздника Преображения Господня, по обвинению в оказании помощи частям Белой армии архим. Амвросий был расстрелян красноармейцами. Вместе с ним были убиты 16 насельников обители: иеромонахи Аркадий, Иоанникий, Иона, Иосиф, Никанор, Афанасий, Феофан, Серапион, Никострат, иеродиакон Иулиан, монахи Иоанникий, Герман, Назарий, Парфений, Патапий, Доримедонт. Синод УПЦ 8 мая 2008 г. принял решение о их прославлении в Соборе преподобномучеников Мгарских (день памяти 6 авг.). В 1923 г. обитель была захвачена раскольниками, все насельники, не поддержавшие их, изгнаны. В сер. 20-х гг. XX в. в кельях размещалась загородная резиденция главы местных раскольников Ф. И. Булдовского. В нач. 30-х гг. на территории М. м. был создан интернат, где содержались дети «врагов народа», с 1937 г.— дисциплинарный батальон, с 1946 г.— войсковые склады, с 1985 г.— пионерский лагерь.

В 1993 г. здания М. м. возвращены Церкви. Первым настоятелем стал архим. Филипп (Осадченко), хиротонисанный 30 дек. 2001 г. во епископа Полтавского и Кременчугского (ныне митрополит), оставаясь священноархимандритом мон-ря.

Святыни, архив и библиотека. С общецерковной канонизацией в 1863 г. свт. Афанасия Пателлария М. м. стал центром паломничества. Кроме того, с сер. XIX в. известна местночтимая чудотворная Лубенская икона Божией Матери, к-рую пожертвовала в обитель Елена Павловна Кочубей (Белосельская-Белозерская), поместившая образ в серебряную с драгоценными камнями ризу. Икона, вывезенная большевиками в 1922 г., была возвращена в обитель в янв. 2014 г.

К нач. XX в. достаточно богатыми были монастырский архив и б-ка, в которых хранились рукописные и старопечатные книги. Особую ценность представлял сборник заметок по истории мон-ря за разные годы (с рядом пробелов в освещении событий, а также с нек-рыми ошибками), известный под названием «Мгарская летопись» и составленный по образцу летописи Густынского мон-ря. Известны 2 редакции Мгарской летописи. Первую обнаружил в 80-х гг. XIX в. этнограф В. П. Горленко; ее фрагменты были опубликованы археологом А. М. Лазаревским в 1889 г. в «Киевской старине» и изданы отдельной книгой. Вторую редакцию обнаружил в 1901 г. свящ. Василий Романов в приходском храме с. Мгарь. К 2016 г. одна из редакций хранится в отделе рукописей Национальной б-ки Украины им. Вернадского (Киев), др. список 2-й редакции хранился в РНБ (ОР. ОСРК. F.XVII.141) (см. подробнее: Предисловие к изданию ПСРЛ. Т. 40. С. 3–6). В Национальной б-ке Украины хранится объемная рукописная книга — составленный игум. Георгием (Кувечинским) в дек. 1729 г. список всех монастырских актов и писем.

Известно рукописное Мгарское Евангелие, описанное в 1901 г. местным краеведом, настоятелем с. Юсковцы (ныне Исковцы) Лубенского у. свящ. Василием Романовым. Евангелие было переписано при игум. Ипатии (Горбачевском) ок. 1687–1700 гг. Возможно, эта книга могла быть передана в с. Юсковцы после пожара в М. м. в 1736 г. Местонахождение памятника после 1917 г. неизвестно. Утраченным считается и архив писем настоятелей и запорожских гетманов 40–70-х гг. XVIII в., хранившийся вместе с копиями более старинных актов до 1917 г. в обители. При этом сохранился фонд архивных материалов обители, в основном копии древних подлинников (ЦГИАК. Ф. 137).

Скиты и подворья. Кроме подворья в Киеве, существовавшего в 1693–1776 гг., с 1692 г. известно подворье М. м. в г. Лубны, занимавшее 2 двора с «хоромным строением». Также к М. м. были приписаны обители: Юсковецкая Слепородская Преображенская муж. пуст. на р. Слепород, близ с. Юсковцы (известна с 1621, упразднена в 1786); Чернухская Троицкая Красногоровская муж. пуст. на хуторе Красногоровка (основана в 1710, упразднена в 1786); Мгарский Красногорский Михаило-Архангельский муж. скит близ с. Мгарь (известен с XVII в., упразднен в 1786); Онуфриевская Тишковская муж. пуст. близ с. Тишки (основана в 1744, упразднена в 1786); Успенский Иоанновский муж. скит близ Лубен (упом. с 1743). У М. м. был т. н. ближний скит в честь Благовещения Пресв. Богородицы, в котором в 1889–1891 гг. на месте старой часовни сооружена каменная ц. свт. Афанасия (ныне Благовещенская). В 1999 г. рядом с с. Дмитровка был основан монастырский скит, впосл. преобразованный в Потоцкий Антоние-Феодосиевский муж. мон-рь. К 2016 г. к обители приписаны муж. скит в честь Благовещения Пресв. Богородицы в с. Мгарь, а также жен. скит.

Ист.: Отрывки из летописи Мгарского мон-ря, 1682–1775 гг. // Киевская старина. К., 1889. Т. 25. № 4. С. 37–52; № 5/6. С. 53–76; Описание Мгарского мон-ря 1769 г. // Полтавские ЕВ. 1888. № 4. С. 159–162; Летописец о первом зачатии и создании Густынского мон-ря в лето бытия мира 7108 / Предисл.: О. Бодянский. М., 1848; Акты и док-ты Лубенского Мгарского Спасо-Преображенского монастыря / Сост.: Н. Д. Жевахов. К., 1913; Літопис Мгарського мон-ря, 1682–1775 / Публ.: В. Шевчук // Пам'ять століть. К., 1997. № 1. С. 11–32; ПСРЛ. 2003. Т. 40: Густынская летопись.
Лит.: *Терещенко А. В.* О пожертвованном Евангелии [изд.: М., 1681] в Лубенско-Мгарский мон-рь боярынею М. Хитровою в 1684 г. // Библиогр. зап. М., 1861. Т. 3. № 8. С. 226–227; *Яновский И. П.* Общежительный Лубенский Спасо-Преображенский мон-рь, его святыни и достопримечательности // Полтавские ЕВ. 1886. № 17. С. 627–630; № 18. С. 659–662; № 19. С. 683–685; *Русов А. А.* Мат-лы, касающиеся Густынского и Мгарского мон-рей // Сб. Харьковского ист.-филол. об-ва. 1892. Кн. 4. С. 90–112; *Муравьёв А. Н.* Житие свт. Афанасия, патриарха Цареградского, Лубенского чудотворца. СПб., 1898[13]; *Грановский А.* Полтавская епархия в ее прошлом и настоящем. Полтава, 1901. Вып. 1; *Юзефович И., свящ.* Возникновение и первоначальная история мон-рей Полтавской епархии: Густынского Троицкого, Ладанского Покровского и Лубенского Мгарского Спасо-Преображенского // Полтавские ЕВ. 1901. № 19. С. 886–893; № 21. С. 956–964; № 23/24. С. 1051–1060; № 30. С. 1899–1906; № 31. С. 1949–1958; 1902. № 20/21. С. 910–919; № 22. С. 985–993; № 25. С. 1114–1122; *Каманин И. М.* Договоры о сооружении церквей в Малороссии в XVIII в. // Археол. летопись Южной России. К., 1903. № 6. С. 367–368; Ист.-стат. очерк Лубенского Мгарского Преображенского мон-ря. Од., 1904; *Модзалевский В. Л.* К характеристике отношений между монахами Мгарского мон-ря и лубенскими казаками в 1649–1661 гг. // Киевская старина. 1906. № 3/4. С. 61–68; *он же.* Будування церквів у Лубенському Мгарському монастирі в рр. 1682–1701 // Наше минуле. К., 1918. Кн. 3. С. 49–80; *Пархоменко В. А.* Патриарх К-польский Серафим II, умерший и погребенный в Лубенском Спасо-Преображенском мон-ре // Тр. Полтавского церк. ист.-археол. комитета. 1908. Т. 2. С. 25–32; *Астряб М. Г.* Лубенский Мгарский Спасо-Преображенский мон-рь // Тр. Полтавской УАК. 1915. Вып. 13. С. 33–82; *Волкова Е.* Дело полковника Андрея Семёнова с Лубенским Мгарским мон-рем 1756 г. // Там же. С. 175–194; *Бутич І.* Універсали Івана Виговського Лубенському Мгарському Преображенському монастиреві // ЗНТШ. 1993. Т. 225. С. 348–354; *Толочко О. П.* Невідомий список літопису Мгарського мон-ря // Академія пам'яті проф. В. Антоновича: Мат-ли. К., 1994. С. 235–239; *Іовденко М. М.* Дві споруди зодчого Й. Баптиста // З історії української реставрації. К., 1996. С. 244–251; *Косенко Н., Шепітько Н.*

Іконостас Спасо-Преображенського собору Мгарського мон-ря // Там же. С. 97–100; *Ульяновський В.* Трагедія в Лубенському Мгарському мон-рі 1919 р. // Київська старовина. К., 2000. № 6(336). С. 102–128; *Вечерський В.* Втрачені об'єкти архітектурної спадщини України. К., 2002; *Филипп (Осадченко), архиеп.* Мгарский Спасо-Преображенский мон-рь: Обзор истории и миссионерства, жизнеописание выдающихся деятелей, связанных с обителью. Полтава, 2008.

В. Г. Пидгайко

МГВИМЕ́ВИ [груз. მღვიმევი], жен. мон-рь в честь Рождества Пресв. Богородицы (в XIX — нач. XX в.— во имя Спасителя) Сачхерско-Чиатурской епархии Грузинской Православной Церкви (ГПЦ), памятник культурного наследия Грузии. Расположен в естественной пещере близ одноименного села, на правом скалистом берегу р. Квирила (в 2 км к востоку от г. Чиатура, Зап. Грузия). Комплекс датируется 2-й пол. XIII в. на основе архитектурного анализа, эпиграфики и росписи кафоликона. В скалах, среди которых расположен М., множество пещер разных размеров. В 1934 г. в результате экспедиции, проведенной

Монастырь Мгвимеви

под рук. С. Н. Замятина в Мгвимских пещерах, были выявлены высеченные на поверхности скалы геометрические гравировки, датированные периодом верхнего палеолита (*Замятин.* 1937. С. 57–76).

Среди ктиторских портретов кафоликона М. представлены члены дома рачинских эриставов Кахаберидзе, сохранились портреты строителя церкви — рачинского эристава Рати (сына Кахабера Кахаберидзе), его супруги Русудан и брата Ниании. В 80-х гг. XIII в. царь Грузии Давид VI Нарин наказал главу семьи за предательство (ослепил его и отрубил руки и ноги), сыновей же сослал в К-поль. Кахабер вскоре умер, и, по словам летописца, «был уничтожен весь род его, идущий от ветви Багваши, потомков Кахабера, и была стерта даже память о роде этом, никто не смел упоминать их» (*Brosset.* 1851. P. 88–91; *Какабадзе.* 1929. Кн. 4. С. 105; КЦ. 1955. Т. 1. С. 258, 277, 292, 306; 1959. Т. 2. С. 27, 33, 275; *Амиранашвили.* 1956. С. 34; *Он же.* 1971. С. 307–308; *Вахушти Багратиони.* 1973. С. 759–760; *Гомелаури.* 1982. С. 66, 68). На основании этих сведений дата постройки и росписи кафоликона М. ограничивается 80-ми гг. XIII в. (*Беридзе.* 2014. С. 89–90). Имена представителей рода Кахаберидзе сохранились также на чеканных серебряных иконах XI в., хранившихся в М. (очевидно, с XIII в.): на иконах св. Иоанна Предтечи и Спасителя упомянут эристав Рати, на иконе Пресв. Богородицы — Русудан, на иконе Спасителя и на Распятии — Русудан и Рати (*Чубинашвили Г. Н.* 1959. С. 592–602).

Нек-рые сведения об истории М. последующего периода содержатся в надписях на надгробных плитах и в документах (грамоты (сигели) пожертвований, документы о помиловании, о разрешении различных споров и др.), связанных с М. и относящихся к XVIII–XIX вв. На основании их можно выделить 2 этапа реставрационных работ, осуществленных в мон-ре. В XVI в. были обновлены и расписаны интерьер кафоликона и сев. фасад малой церкви во имя вмц. Екатерины (*Гордеев.* 1927. С. 199–204; *Толмачевская.* 1931. С. 35; *Гомелаури.* 1982. С. 64; *Хускивадзе.* 2003. С. 199–224). В это же время мон-рю была пожертвована серебряная чеканная икона вмц. Марины (*Чубинашвили Г. Н.* 1959. С. 634; *Гомелаури.* 1982. С. 70–71). Эти сведения указывают на активную монастырскую жизнь в данный период.

В XVI — нач. XIX в. с. Мгвимеви и мон-рь упоминаются как владение (очевидно, временное) князей Церетели (НЦРГ. Hd 9666); также они часто встречаются в списках селений, захваченных местными князьями Абашидзе (*Соселия.* 1981. Т. 2. С. 84–85). В сер. XVIII в. настоятелем М. был архимандрит (имя неизв.) (*Вахушти Багратиони.* 1973. С. 759–760). В 1777 г. М. принадлежали 70 крестьянских семей и 10 бесхозных имений (Кут. 131; *Соселия.* 1981. Т. 2. С. 89). К западу от кафоликона были погребены царь Имерети Георгий VII и его супруга Мзехатун. Надгробная надпись на могиле царя (1778) была утрачена, сведения о ней оставили исследователи XIX в. (НЦРГ. Ф. прав. Евфимия Такаишвили. Д. 493; *Brosset.* 1851. P. 89; *Церетели Г. Е.* 1898. С. 94–95; *Бочоридзе.* 1995. С. 209–210). Полустертую надпись на надгробной плите Мзехатун (1790), дочери кн. Георгия Липаритиан-Чиковани, прочитал Г. Е. Церетели (*Brosset.* 1851. P. 89; *Церетели Г. Е.* 1898. С. 94–95; *Бочоридзе.* 1995. С. 210).

В одной из поздних приписок к принадлежащей М. рукописи XVIII в. (НЦРГ. Q 658) упоминается архимандрит мон-ря Симеон (Авалиани). В др. рукописях указано, что в 1814 г. архимандритом мон-ря был Иоанн (НЦРГ. Q 639, Q 654). К нач. XIX в. относится новый этап обновления М. Сведения о том, что в 1803 г. была отреставрирована малая церковь М. во имя вмц. Екатерины, сохранились в надписи, выполненной мхедрули на юж. фасаде храма (*Гомелаури.* 1982. С. 56, 71). В сер. XIX в. М. изучал франц. картвелолог М. И. Броссе, первым обративший внимание на памятник. По его мнению, упомянутые в надписях Кахаберидзе — потомки рода, известного еще во времена царицы св. Тамары, а не члены гораздо позже восстановленной фамилии (Там же. С. 59).

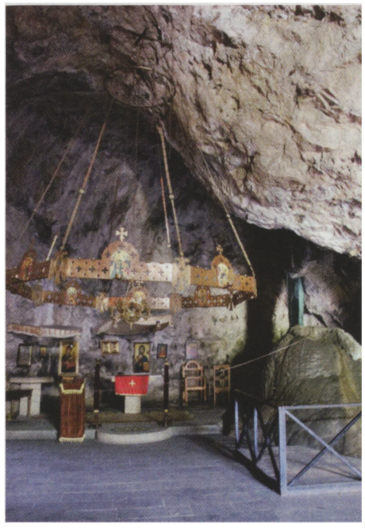
По сведениям 80-х гг. XIX в., М. оставался единственным действующим жен. мон-рем в *Имеретинской епархии* Грузинского Экзархата РПЦ (*Церетели И., свящ.* 1886. С. 4–5; *Беридзе.* 2014. С. 90). К западу от старой часовни была построена 2-этажная часовня. По сведениям «управлявшего делами женского монастыря Мгвимеви благочинного священника» Авессалома Чачанидзе, в обители в тот период подвизались 30 монахинь и послушниц, в монастырском дворе были возведены неск. деревянных домов для монахинь (*Чачанидзе.* 1894. С. 3). Эти постройки сфотографировал груз. историк прав. Евфимий Такаишвили в 1919 г. (НЦРГ. Ф. прав. Евфимия Такаишвили. Д. 495). Благочиние, в к-рое входил М., окормлял прот. Иоанн Абашидзе (Иверия. 1889. № 170. С. 2–3). В тот же период в обители настоятельницей мон-ря (до 1895 или 1898)

игум. Еленой было основано 3-летнее учебное заведение, просуществовавшее 4 года (*Вашадзе*. 1898. С. 12–14). Кроме духовных и общеобразовательных предметов здесь преподавали также вышивание, шитье и т. п. В кон. XIX в. в регионе были обнаружены залежи руды, что благотворно сказалось на развитии мон-ря (Внешняя хроника. 1885. С. 2; *Церетели С. Н.* 1894. С. 3–4; Иверия. 1897. № 196. С. 2). Последней настоятельницей мон-ря до его закрытия была мон. Христина (*Гуния*. Груз. мон-ри. 2005. С. 152). М. опустел предположительно в 1921 г., когда в Грузии была установлена власть большевиков, и вскоре упразднен (*Гордеев*. 1927. С. 197). В 1923/24 г. все святыни обители, имевшие ценность как предметы искусства, были перенесены в ГМИГ.

Монастырская жизнь в М. была восстановлена в 1992 г. по благословению митр. Маргветского Константина (Меликидзе). Настоятельницей монастыря назначили мон. Прасковию (Пачуашвили). М. был заново обустроен: очищен двор, отремонтированы и выстроены новые бытовые здания. Позже проложили новую дорогу к М., серым камнем были облицованы двор, пещера и тоннель. В пещере была возведена солея, камень, по к-рому течет родник, был окружен стеклянной перегородкой. В пещере совершаются богослужения. В 2009–2010 гг. и в последующие годы восстановительные работы проводили сотрудники фак-та реставрации, истории и теории искусства Тбилисской академии художеств (руководитель проекта Н. Купрашвили, реставраторы О. Хачидзе, Н. Китовани, Г. Чеишвили). Были перекрыты кафоликон и малая церковь, очищены и укреплены фрески в интерьере кафоликона и на фасаде малой церкви, проведена консервация икон иконостаса. В 2013–2016 гг. во дворе М. были построены 2-этажная церковь, трапезная и жилой корпус для монахинь. Ремонтные работы продолжаются.

З. Пурджидзе, И. Долидзе

Архитектурный ансамбль составляют кафоликон (80-е гг. XIII в.), современная ему малая церковь, 2 колокольни (XIII и XIX вв.), врата, а также возведенные в разное время монастырские строения. До комплекса можно дойти по длинной узкой лестнице, к-рая соединена с искусственным тоннелем в скале. В центре



Интерьер пещерной часовни

пещеры находится большой камень, по к-рому течет родник, пробивающийся из скалы, основные строения М. находятся в неск. метрах от него. Жилые постройки XIX в. расположены к востоку от кафоликона: это два 2-этажных, объединенных общим перекрытием дома.

Искусственный тоннель со сводчатым перекрытием проложен под кафоликоном в массиве субстракции и частично в скале; очевидно, в свое время он выполнял роль тайного прохода из юж. части церкви за пределы мон-ря. Небольшого размера вход сверху герметично закрывается тяжелой каменной плитой. Свод тоннеля укреплен 7 полосами несущих арок. Длина тоннеля превышает размеры здания, выход расположен в пещере приблизительно в 6–7 м к северо-западу от кафоликона (*Гомелаури*. 1982. С. 9–10).

Выше М., над скалой, находится кладбище, где сохранились развалины строения, упоминаемого исследователями как крепость (Там же. С. 8). Здание было выстроено из тесаного камня, сохранились стены. Внутри в полу находится щель — предположительно потайное убежище. К северо-востоку от М. на склоне скалы расположены несколько небольших пещер, одна из к-рых, возможно, выполняла функцию часовни. Бóльшая часть ее юж. стены — естественный наклон скалы, имеющий 3 окна и частично застроенный. В часовню можно попасть по скалистой тропинке через небольшую дверь. В вост. части сравнительно узкого бокового нефа также расположены трапезная и небольшая ниша. Часовня имеет сев. помещение, с к-рым 2 арочными проемами, расположенными над колонной, связан главный неф (*Церетели Г. Е.* 1898. С. 100).

Кафоликон М. в честь Рождества Пресв. Богородицы — наиболее раннее строение комплекса. Это 2-нефная церковь (ширина 8,5 м, длина юж. нефа 11,5 м, сев. нефа — 11 м), выстроенная возле большой естественной пещеры в отвесной скале, к к-рой примыкает верхняя часть алтаря сев. нефа кафоликона. Церковь частично стоит на искусственной каменной субструкции. Памятник сохранился в первозданном виде. Двухнефные церкви строились в Грузии с VI в., и кафоликон М.— один из последних примеров такого строительства (Monuments. 2010. P. 285). Церковь выложена тесаным известняком желтого цвета. С вост. стороны она имеет 2 апсиды: 5-гранную алтарную и 6-гранную малую, асимметричной в плане формы. С запада церковь оканчивается асимметричным фронтоном. Стены и апсиды венчает карниз простого профиля, который прерывается только в части строения, пересекающейся со скалой. С запада и юга расположены прямоугольные дверные проемы с арочным обрамлением. Церковь освещается 9 окнами (7 арочных, имеющих в интерьере широкое обрамление, 2 круглых): по 2 окна в алтаре и в малой апсиде, окно в вост. части юж. стены, 2 круглых окна в сев. стене. Нефы отделены друг от друга 2 полукруглыми арками, которые опираются на массивный импост, перекрыты цилиндрическими сводами различной ширины и оканчиваются апсидами. Алтарь связан с малой апсидой низким арочным проходом, в ней размещен большого размера груботесаный каменный престол. Благодаря сильно выдвинутым вперед пилястрам опорный импост арок имеет крестовидную в плане форму и обработан в виде вала. Импост опирается на многоступенчатый базис, верхняя часть к-рого круглая и резная.

Фасады (кроме северного) щедро украшены резьбой и декоративными арочными и прямоугольными обрамлениями, окаймленными широкими орнаментальными полосами. Также в арки и прямоугольные обрамления помещены почти все элементы декора (украшения окон и дверей, декоративные кресты с поставленными на ребро квадратами).

Из 5 граней вост. фасада 3 обрамлены прямоугольными декоративными рамками. Украшения церкви, выполненные на высоком уровне, не имеют аналогов среди груз. памятников того же периода, однако богатство и многообразие пластики, использование разновременных способов орнаментирования свидетельствуют о том, что строение занимает переходное место среди памятников 1-й пол. XIII в. и рубежа XIII и XIV вв. Бóльшая часть резьбы выполнена с использованием мотивов, широко распространенных в 1-й пол. XIII в.,— в основном это варианты кругов, кругов с поставленными на ребро квадратами, четырехлистников, корзиночных плетений, множественные варианты смешанных видов лиственных изображений (*Гомелаури.* 1982. С. 27–28, 41).

Роспись кафоликона сохранилась в виде 2 слоев — времени строительства и XVI в. Первичный слой представлен галереей ктиторских портретов на сев. и зап. стенах сев. нефа, а также циклом сцен Жития Пресв. Богородицы. В наст. время просматриваются лишь фигуры ктиторов (выше пояса) на вост. половине сев. стены, над входной дверью в малую апсиду. Строители М. представлены в традиц. позе моления, с воздетыми руками. Фигуры мужчин даны в $^3/_4$ развороте, женщина представлена анфас. Фресковые надписи, расположенные справа от каждой фигуры, выполнены асомтаврули, их дублируют надписи, выполненные в XV–XVI вв. мхедрули,— очевидно, при реставрации утраченных росписей большого нефа и апсиды (Там же. С. 64). Фрески в большом нефе и в апсиде алтаря — результат реставрации части старой погибшей росписи.

Малая церковь во имя вмц. Екатерины (3,25×4,3 м, высота 3,2 м) расположена в неск. метрах к западу от кафоликона и более чем наполовину врезана в массив скалы: из 3 фасадов целиком выделен только восточный. В исследовательской лит-ре ее называют также молельней или часовней. Это однонефное одноэтажное строение, не имеющее апсиды; расположение совпадает с ориентацией кафоликона (развернуто в сев. сторону). Строение имеет 2-скатную крышу, опирающуюся на скалу, склоны образуют фронтон на вост. фасаде, декоративный узор фасадов повторяет художественные мотивы и формы обрамлений. Вход с юж. стороны низкий, имеет прямоугольное оформление. Окна расположены только на вост. стене: 2 центральных — арочные, 2 крайних — круглые. Фасады выложены тесаным известняком желтого цвета, церковь стоит на цоколе, профиль венчающего карниза аналогичен профилю кафоликона. Интерьер скромный, без украшений. Два каменных престола разной формы опираются на вост. стену.

Южный и вост. фасады обильно декорированы, бóльшая часть украшений расположена на вост. фасаде. Фронтон вост. фасада заканчивается скульптурным изображением овечьей головы. Два центральных арочных окна фасада объединены резной облицовкой, средняя полоса спускается до линии цоколя, как и в декоре кафоликона (*Гомелаури.* 1982. С. 54–55). В областях боковых арок расположены круглые окна и кресты, ниже — декоративные квадраты, поставленные на ребро. Украшением юж. фасада являются резная полоса карниза и орнаментальный портал, верхняя часть проема двери сохраняет следы поздней реставрации. Видна включенная в орнамент надпись, выполненная асомтаврули: «Царица Фатман» (не идентифицирована). В вост. части стены юж. фасада, под карнизом, находится надпись, исполненная мхедрули: «Сия часовня была возобновлена во имя святой мученицы девы Екатерины в 1803 г. от Рождества Христова» (опубл. Броссе: *Brosset.* 1851. P. 88–93). Сев. фасад украшает только короткий отрезок орнаментального карниза. На гладкой поверхности стены сохранились фрагменты росписи, имеющей сходство с росписью кафоликона. Очевидно, здесь были изображены светские лица (ктиторы).

Овечья голова.
Рельеф фронтона вост. фасада малой ц. вмц. Екатерины.
80-е гг. XIII в.

Уровень строительного мастерства малой церкви так же высок, как и кафоликона (кладка стен, облицованных тесаным камнем, точно выведенный цоколь, карниз). Однородность строительного материала, общий характер системы декора и композиционное решение (функциональность, гармоничное расположение относительно друг друга и в природном ландшафте) свидетельствуют о том, что обе церкви были задуманы как ансамбль и были возведены в одно время (*Гомелаури.* 1982. С. 56).

Колокольни. Древняя колокольня представляет собой квадратное 2-этажное здание, расположенное к юго-востоку от кафоликона. На нижнем этаже находятся 3 арочных выхода на восток, север и запад; с юж. стороны строение практически примыкает к отвесной скале. Узкое арочное окно прорезано в юж. стене. Колокольня выстроена аналогично кафоликону, что позволяет датировать ее временем постройки главной церкви: использован тот же материал (золотисто-желтый известняк), аналогичны кладка стен и способ обработки камня. После постройки в XIX в. в зап. части комплекса новой 2-этажной каменной колокольни старая колокольня была переделана в 2-этажное жилое помещение; с вост. стороны к ней примыкает жилое помещение.

Святыни. Наиболее древние святыни кафоликона М. относятся к XI в.: это 3 серебряные чеканные иконы из Деисуса: св. Иоанна Предтечи, Христа Спасителя и Пресв. Богородицы (дар рачинского эристава и его супруги Русудан), а также Распятие (все в ГМИГ) и деревянные врата иконостаса, украшенные чеканными пластинами (в 1923/24 г. перенесены в ГМИГ, сохр. фрагментарно) (*Сакварелидзе, Алибегашвили.* 1994. С. 28). Двери врат 3-частные, внутри каждой части помещено живописное изображение святого, чеканкой выполнены окаймление фигур и нимбы арх. Гавриила и Пресв. Богородицы (*Кения.* 1969. С. 22–27).

Деревянная входная 2-створчатая дверь кафоликона (ГМИГ) является образцом высокохудожественной резьбы по дереву, датируется на ос-

нове палеографического анализа надписей. Н. Г. Чубинашвили считает, что дверь относится к XI в. (т. к. фрагмент 4-строчной надписи асомтаврули на задней стороне правой створки относится к этому времени), другие ученые датируют ее XV в. на основе наличия на деревянных вертикальных и поперечных перекладинах надписей асомтаврули. Очевидно, дверь была привезена из Рачи во время 2-й росписи церкви (XV–XVI вв.) и на ней были сделаны надписи позднего периода. Надпись XI в. не читается (сохр. неск. букв), в надписях XV в. упоминаются установивший дверь «пришедший из Иерусалима» свящ. Авессалом (Абесалам) Ломинасдзе и его жена Тамара (горизонтальные планки), а также еще 2 чел. (24-строчная надпись на вертикальной планке) и 9 чел. (30-строчная надпись), в т. ч. «писец этого Керобин» (*Чубинашвили Н. Г.* 1958. С. 61–68; *Гомелаури.* 1982. С. 70–71).

И. Долидзе

Ист.: *Dubois de Montpéreux F.* Voyage autour du Caucase, chez les Tcherkesses et les Abkhases, en Colchide, en Géorgie, en Arménie et en Crimée. P., 1839. Vol. 3. P. 164–166; 1843. Vol.: Atlas. Pt. 2; *Brosset M.* Rapports sur un voyage archéologique dans la Géorgie et dans l'Arménie, exécuté en 1847–1848. St.-Pb., 1850. Vol.: Atlas. Pl. XXXIX, XL, XLI; 1851. Vol. 3; *Бакрадзе Д.* Кавказ в древних памятниках христианства // ЗОЛКА. 1875. Т. 1. С. 99–178; Внешняя хроника // Дроеба (Времена). Тифлис, 1885. № 43 (на груз. яз.); *Церетели И., свящ.* Женский мон-рь в Мгвимеви // Мцкемси (Пастырь). Тифлис, 1886. № 6 (на груз. яз.); *Кондаков Н.* Опись памятников древности в некоторых храмах и мон-рях Грузии / Груз. надписи прочтены и истолкованы: Д. Бакрадзе. Тифлис, 1890. С. 145–148; *Чачанидзе А., свящ.* Из письма С. Н. Церетели // Иверия. Тифлис, 1894. № 206 (на груз. яз.); *Церетели С. Н.* Монастырь Мгвимеви // Там же. № 191. С. 3–4 (на груз. яз.); *Вашадзе В.* Мгвимский жен. мон-рь в Земо-Имерети / Мцкемси (Пастырь). 1898. № 2 (на груз. яз.); *Церетели Г. Е.* Археологическая прогулка // МАК. 1898. Т. 7. С. 92–100; *Вахушти Багратиони.* История царства Грузинского. Тб., 1973. (КЦ; 4).

Лит.: *Амиранашвили Ш.* Описание фрагментов фресковой росписи в храме мон-ря Мгвиме Шорапанского у. // Изв. Кавк. отд. Моск. АО. Тифлис, 1921. Вып. 6. С. 59; *он же.* Бека Опизари. Тб., 1956; *он же.* История груз. искусства. Тб., 1971; *Какабадзе С.* К вопросу о ктиторах Мгвиме в Имеретии: Мелкие известия и заметки // Изв. КавИАИ. 1926. Вып. 4. С. 126–137; *Юрдеев Д.* Мгвимская резная дверь // Моамбе (Бюллетень) / Музей Грузии. Тифлис, 1927. Вып. 3. С. 195–238; *Какабадзе С.* Предварительные сведения о некоторых эпиграфических материалах Зап. Грузии // *Он же.* Исторический сб. Тифлис, 1929. Кн. 4. С. 102–111 (на груз. яз.); *Толмачевская Н. И.* Фрески Древней Грузии. Тифлис, 1931; *Замятин С. Н.* Пещерные навесы Мгвимеви близ Чиатуры: Первые следы наскальной палеолитической графики в Закавказье // Сов. Арх. 1937. № 3. С. 57–76; *Чубинашвили Н. Г.* Грузинская средневек. художественная резьба по дереву (перелома X–XI вв.). Тб., 1958; *Чубинашвили Г. Н.* Грузинское чеканное искусство. Тб., 1959; *Кения Р.* Чеканка алтарных врат церкви мон-ря Мгвимеви // Дзеглис мегобари (Друзья памятников культуры). Тб., 1969. Вып. 18. С. 22–27 (на груз. яз.); *Соселия О. Н.* Очерки из соц.-полит. истории Зап. Грузии феод. периода (сеньории). Тб., 1981. Т. 2 (на груз. яз.); *Гомелаури И.* Мгвимеви: Памятник груз. архитектуры XIII в. Тб., 1982 (на груз., рус. яз.); *Сакварелидзе Т., Алибегашвили Г.* Грузинские иконы. Тб., 1994 (на груз. яз.); *Бочоридзе Г.* Имерети. Тб., 1995 (на груз. яз); *Хускивадзе И.* «Народные» росписи груз. церквей позднего средневековья. Тб., 2003 (на груз. яз.); Monuments of Georgia's Cultural Heritage. Tbilisi, 2010 (на груз., англ. яз.); *Беридзе В.* История груз. архитектуры. Тб., 2014. Т. 1. 341–343; Т. 2. С. 89–90 (на груз. яз.).

МЕГА́РСКАЯ И САЛАМИ́НСКАЯ МИТРОПО́ЛИЯ [греч. Ἱερὰ Μητρόπολις Μεγάρων καὶ Σαλαμῖνος], епархия Элладской Православной Церкви. Образована в 1974 г. путем разделения Аттикийской и Мегарской митрополии (см. в ст. *Аттикийская митрополия*). Кафедра находится в г. Мегара, кафедральный собор освящен в честь Успения Пресв. Богородицы.

Христианство стало распространяться в Мегариде с апостольских времен. В Мегаре проповедовал ап. *Андрей Первозванный.* Через этот город проходил путь ап. *Павла* из Афин в Коринф. Согла́сно спискам учеников Псевдо-Епифания и Псевдо-Дорофея, 1-м епископом Мегарским являлся апостол от 70 Ермоген (Vitae Prophetarum. 1907. S. 123, 137). В источниках Мегарский еп. Алипий впервые упоминается в 343 г., имена др. иерархов периодически встречаются до сер. VI в. (последним упом. еп. Дионисий в 553). Мегарская епископия подчинялась Афинской митрополии, в нотициях она находится на последнем месте в числе епископий, относившихся к Афинам (*Darrouzès.* Notitiae. N 3, 13. P. 244, 361), и впосл. была поглощена этим крупным религиозно-адм. центром.

В наст. время в М. и С. м. действуют 32 приходских храма, 285 параеклисионов, 14 кладбищенских храмов, 5 муж. мон-рей (Св. Троицы, сщмч. Власия, св. Параскевы, Пресв. Богородицы «Млекопитательница», прор. Илии), 10 жен. мон-рей (*Иерофея святого монастырь,* Осиос Мелетиос, св. Иоанна Предтечи, прор. Илии, Пресв. Богородицы «Скоропослушница», Пресв. Богородицы «Евангелистрия», Пресв. Богородицы «Фанеромени», св. Герасима, свт. Николая Чудотворца, вмц. Екатерины на о-ве Саламин) (Δίπτυχα. 2016. Σ. 729, 731).

В епархии открыты общая и 32 приходские благотворительные кассы, церковный дом престарелых «Святой Лаврентий» при мон-ре Пресв. Богородицы «Фанеромени» на о-ве Саламин, 4 бесплатные столовые для бедных, магазин «Взаимопомощь Мегары» для раздачи продуктов неимущим, пункт добровольной сдачи крови, 9 приходских центров молодежи, 95 катехизаторских школ, благотворительный фонд стипендий «Потоки любви», учрежденный по завещанию Драмского митр. Филиппа (Цорваса), ведется антиеретическая пропаганда, читаются лекции.

На территории М. и С. м. расположены важные визант. памятники: кафоликоны мон-рей сщмч. Иерофея (основан в XI в., фрески кон. XII в.), Осиос Мелетиос (XII в.) и собор заброшенного мон-ря вмц. Варвары (XIII в.), храм Христа, или Преображения Господня, близ Алепохори (построен в XII в., остатки фресок, созданных между 1260 и 1280), рядом с ним ц. свт. Афанасия Великого (построена в кон. XI в.), храм вмч. Георгия близ Алепохори (здание XII в. полуразрушено, визант. фрески) и др.

Митрополиты Мегарские и Саламинские: Варфоломей (Кацурис; 1974–2014), Константин (Якумакис; с 2014 по наст. время). Викарий М. и С. м.— епископ Элевсинский.

Лит.: *Fedalto.* Hierarchia. P. 508; *Στουφή-Πουλημένου Ι.* Βυζαντινές εκκλησίες στον κάμπο των Μεγάρων. Αθήνα, 2007; Δίπτυχα. 2016. Σ. 728–733.

МЕГА́РСКИЕ МУ́ЧЕНИКИ [греч. Οἱ ἐν Μεγάροις Ἅγιοι Μάρτυρες] (пам. греч. 1 февр., 16 авг.). Время и обстоятельства кончины М. м. неизвестны, но, судя по тому, что их мощи были обретены на месте раннехристианских базилик, где они были с почестями похоронены, эти святые пострадали скорее всего в первые века христианства.

Группа из 4 пострадавших в Мегаре мучеников не упоминается в Синаксарях и в «Синаксаристе» прп. Никодима Святогорца, однако в 1896 г. К. Дукакис издал службу этим святым с синаксарным Житием, находившуюся ранее в рукописях. Согласно этому источнику, между 1600 и 1670 гг. житель Мегары по фамилии Иконому захотел построить

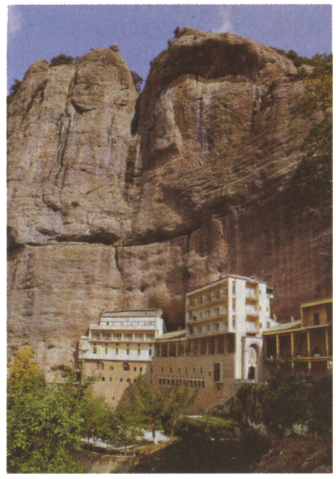
здание. Когда рабочие начали земляные работы, один из них почувствовал под ногами такой сильный жар, что там невозможно было стоять. Он сказал об этом Иконому, который находился рядом, тот начал руками раскапывать землю в этом месте и нашел мраморную плиту с именами мучеников: Адриан, Полиевкт, Платон и Георгий. Плиту подняли и обрели честные мощи святых. Однако некие похитители святынь, услышав об обретении мощей, выкрали их и увезли на Пелопоннес. По причине безразличия османских властей похитителей так и не схватили. После этого Иконому отправился в К-поль, взяв с собой плиту, на к-рой были начертаны имена 4 святых, и отдал ее патриарху. Жители Мегары построили во имя Четырех мучеников церковь, которая существует до настоящего времени. Впосл. археологи обнаружили на месте захоронения мучеников большую раннехристианскую 5-нефную базилику V в.

Этих мучеников не следует путать с дружиной мучеников, мощи к-рых были обретены в Мегаре в 1798 г. Девятилетнему мальчику Паисию во сне явились 3 святых в образе воинов-всадников и велели обрести их мощи. Однако они не назвали свои имена. Когда Паисий рассказал о видении деду, тот не поверил мальчику и наказал его. Но святые повторно явились Паисию, а его деда за неверие постигла Божия кара, и он умер. Спустя год святые открыли Паисию точное местонахождение их мощей. Отец мальчика тотчас же принялся за поиск, но вел раскопки только ночью, опасаясь турок. На следующий день после праздника Успения Пресв. Богородицы в 1799 г. он обрел мощи, от к-рых ощущалось благоухание, и стали происходить исцеления. Поскольку верующие не знали имен мучеников, то они начали держать посты и совершать всенощные бдения, после чего им были открыты имена этих святых: Серафим, Дорофей и Иаков. Спустя год таким же образом Паисию было явлено место захоронения 2 др. святых — Димитрия и Василия, находившееся примерно в 10 м от 1-й гробницы. Над гробницами святых была возведена маленькая часовня, рядом был построен домик, в котором поселился Паисий, с тем чтобы помогать приходящим туда больным. Святые продолжали оказывать покровительство жителям Мегары как через исцеления от болезней, так и в результате явления на стороне повстанцев в 1828 г. Через 20 лет после строительства часовни были обретены мощи св. Сарантия. Эти мощи находились на расстоянии часа пути от Мегары, в ущелье горного потока. Паисию помогал свящ. Иоанн Мустакас. Своими молитвами Паисий и о. Иоанн изгнали 2 огромных змей, к-рые никого не подпускали к мощам. Впосл. Паисий также стал священником и вел благочестивую жизнь. После его кончины жители Мегары решили построить храм во имя святых. В 1889 г. они воздвигли над их гробницей ц. Шести мучеников. На месте этого храма также были обнаружены остатки базилики V в.

Ист.: Ἀκολουθία πληρεστάτη, βίος καὶ θαύματα τῶν ἐν Μεγάροις ἀνευρεθέντων Ἁγίων Μαρτύρων Σεραφεὶμ, Δωροθέου, Ἰακώβου, Βασιλείου, Δημητρίου καὶ Σαράντη. Ἀθῆναι, 1896; *Petit.* Bibliogr. d. acolouthies grecques. P. 184.

Лит.: *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 313; *Ἀγαθάγγελος, ἐπ. Φαναρίου.* Συναξαριστὴς τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας. Ἀθῆναι, 2005. Т. 2. Σ. 20–22; *Μακάρ. Σιμων.* Νέος Συναξ. 2009. Т. 12. Σ. 170–171.

МЕ́ГА-СПИ́ЛЕО [греч. Μέγα Σπήλαιον], мон-рь в честь Успения Пресв. Богородицы, действующий, муж., общежительный; принадлежит *Калавритской и Эйялийской митрополии*



Монастырь Мега-Спилео

Элладской Православной Церкви. Расположен на сев. отроге горного массива Хелмос (Ароания), на высоте 924 м над уровнем моря, в 10 км к северо-востоку от Калавриты и в 22 км к юго-востоку от Эйо. Монастырский комплекс встроен в один из отвесных утесов. Название обители (дословный пер.: «Великая, или Большая, пещера») связано с пещерой, в которой была обретена чудотворная икона Божией Матери «Мегалоспилеотисса». Позже там был устроен монастырский собор (кафоликон).

Основание монастыря. Относительно времени и обстоятельств основания М.-С. существуют различные версии. Первоначальная биография ктиторов мон-ря, преподобных Симеона, Феодора и Евфросинии, не сохранилась. На ее основе в 1509–1510 гг. монахи-мегаспилеоты Исаия и Софроний составили Житие ктиторов (также утраченное), его содержание известно благодаря переложению на разговорный язык, сделанному А. Вернардисом («Синаксис») и изданному им в 1706 г. в Венеции. Вернардис добавил к тексту Исаии и Софрония «Завещание» преподобных Симеона и Феодора и каноны Пресв. Богородице. Основание монастыря, согласно этим источникам, Вернардис отнес к VIII–IX вв., к периоду *иконоборчества.* По данной версии, братья Симеон и Феодор родились в Фессалонике, приняли монашество на Св. Горе и впоследствии были рукоположены во иереев. Во время их паломничества на Св. землю и на Синай им явились апостолы *Павел* и *Андрей Первозванный* и сообщили о начале иконоборческих гонений. Братья-иноки открыли свое видение Иерусалимскому патриарху, взяли от него благословение возвратиться на Афон и получили рекомендательное письмо, адресованное папе Римскому (Западная Церковь не была охвачена иконоборческой ересью). Преподобные Симеон и Феодор вернулись на Св. Гору, а затем отправились с проповедью в разные местности Греции, в т. ч. посетили Фессалонику, обл. Фессалия, Нов. Патры, по указанию ангела переправились через Коринфский зал. и пришли на гору Хелмос, где встретили пастушку Евфросинию, поведавшую им о местонахождении иконы Божией Матери. Об этом событии рассказывает в стихах *Кесарий Дапонте.* От обретенной иконы был глас, призывавший братьев-иноков подвизаться на этом месте и укреплять жителей Пелопоннеса в правой вере. Преподобные Симеон и Феодор, расчищая пещеру и ее окрестности, умертвили дракона, прибегнув к помощи Пресв. Богородицы, и обнаружили древний св. престол, сооруженный ап. *Лукой,* который, находясь в Ахайе, создал Евангелие и напи-

сал икону Божией Матери. На этом месте братья-иноки основали 1-й храм. Преподобные Симеон и Феодор провели жизнь в аскетических подвигах и, согласно заповеди Божией Матери, вели проповедническую деятельность среди местных жителей. Им во всем помогала принявшая монашеский постриг прп. Евфросиния. Они скончались в глубокой старости. В написанном Симеоном и Феодором «Завещании» излагаются правила основанного ими М.-С., составленные по образцу устава афонских мон-рей.

Кроме того, существовало утраченное в наст. время переложение на разговорный язык Жития ктиторов XVI в., выполненное Феодоритом Лакедемонским. Оно известно благодаря вольному пересказу в истории М.-С., напечатанному в 1764 г. в Венеции Парфением Пелопоннесцем. Парфений опровергал распространившееся в то время предание о создании иконы Божией Матери «Мегалоспилеотисса» ап. Лукой и считал, что она появилась в монастыре в эпоху иконоборчества. Однако тексты Феодорита и Парфения были переработаны составителем анонимного «Проскинитария» XVIII в., к-рый сознательно исказил сведения источников, чтобы представить историю М.-С. более древней. Он относил основание М.-С. к гонениям Юлиана Отступника (361–363), а создание иконы приписывал ап. Луке.

Сведения об истории М.-С. были обобщены К. *Икономосом* в кн. «Ктиторикон, или Проскинитарий Священного и царского монастыря Великой пещеры» (Ἀθῆναι, 1840). В основу сочинения автор положил анонимный «Проскинитарий», возводящий происхождение М.-С. к IV в., хотя он был хорошо знаком с произведениями Вернардиса, Феодорита Лакедемонского и Парфения Пелопоннесца. Икономос также считал, что в М.-С. не только была создана икона, но и написано Евангелие от Луки (Κτιτορικὸν. 1840. Σ. 49).

Согласно «Ктиторикону...», уроженцы Фессалоники преподобные Симеон и Феодор происходили из богатой семьи. Получив хорошее образование, они приняли монашеский постриг и преуспевали в добродетели. Братья-иноки отправились на Св. землю и на Синай, а затем вернулись в Иерусалим, где были рукоположены во иереев Иерусалимским еп. Максимом (видимо, Максимом III, занимавшим кафедру в 333–350/1). После этого каждому из них было одно и то же видение. Им явилась Богоматерь с апостолами Павлом, Андреем и Лукой. Она похвалила братьев за усердие и велела возделывать духовный виноградник, насажденный сопровождавшими Ее апостолами. Для этого братья должны идти в Ахайю, обрести икону Божией Матери, написанную ап. Лукой, и основать мон-рь. Преподобные Симеон и Феодор исповедали свое видение еп. Максиму и взяли от него благословение отправиться на поиск святыни, а также получили письмо Римскому еп. Юлию (должно быть, Юлий I (337–352)) в связи с установлением единообразной даты празднования Богоявления. «Ктиторикон...» описывает, как братья начали путешествие в Ахайю со Св. Горы через Фессалонику, пересекли Фессалию и Этолоакарнанию, из Локриды переплыли через Коринфский зал. и высадились в Востице (ныне Эйо). Ночью святые молились, чтобы Господь открыл, как им продолжить путь. Им явились апостолы Андрей и Лука и указали нужное направление, а также предрекли встречу с девочкой Евфросинией, которая пасет коз. На следующий день после нескольких часов пути они встретили пастушку. Та приветствовала их издалека, назвав по именам. Евфросиния рассказала братьям, как нашла пещеру с чудотворной иконой. Один козел ежедневно в полдень отделялся от стада и поднимался на утес. Там он скрывался в расщелине скалы и спустя некоторое время возвращался с мокрой бородой. Евфросиния проследила за животным и обнаружила глубокую пещеру с источником. Когда она наклонилась, чтобы напиться воды, то услышала громкий голос, звавший ее по имени. Она повернулась и увидела справа от себя на увитой плющом стене икону. Девочка лишилась чувств от страха и, когда пришла в себя, могла вспомнить только то, что голос предвозвестил приход Симеона и Феодора. Евфросиния отвела иноков в пещеру, и они увидели икону и исходящий от образа свет. Братья решили поселиться в пещере и начали расчищать ее от густой растительности. Они подожгли собранный хворост, и из глубины пещеры выполз дракон, который свил там гнездо. Но вылетевшая из иконы стрела уничтожила чудовище. Скелет дракона хранился в мон-ре до пожара 1640 г. Очистив пещеру, братья обнаружили в глубине ее конху и св. престол древнейшего храма. Преподобные Симеон и Феодор восстановили церковь и поместили в алтаре икону Божией Матери «Мегалоспилеотисса». Благодаря этой святыне их монастырь быстро получил известность. Во время гонений при Юлиане Отступнике обитель была разрушена, но затем преподобные Симеон и Феодор вернулись и восстановили ее. Прп. Евфросиния построила для себя небольшую келью рядом с мон-рем. Основатели М.-С. подвизались долгие годы и скончались в мон-ре; их честные главы являются реликвиями обители. Икономос также считал, что иконоборчество стало важным рубежом в истории мон-ря: согласно «Ктиторикону...», в 840 г. еретики сожгли М.-С.

О жизни мон-ря в X–XII вв. свидетельств не сохранилось, кроме высокохудожественных византийских рукописей, украшенных миниатюрами. Они указывают на процветание мон-ря, существование местного скриптория и его связь с ведущими религ. центрами Византийской империи.

После захвата К-поля (1204) крестоносцы завоевали Пелопоннес и основали Ахейское княжество. По преданию, франки явились в М.-С. и хотели забрать икону, но, когда их предводитель протянул к ней руки, невидимая сила парализовала половину его тела.

Благотворителем М.-С. стал имп. *Андроник II Палеолог* (1282–1328). По его инициативе мон-рь получил статус патриаршего и ставропигиального. В 1285 г. было построено большое монастырское здание. Хрисовул Иоанна VI Кантакузина (1341–1355), впервые опубликованный Икономосом, подтверждал привилегии, дарованные М.-С. предшествующими византийскими императорами, и его владения.

В 1354 г. патриаршим сигиллием игуменом М.-С. был назначен митр. Ст. Патр Макарий, кафедра к-рого находилась в тяжелом материальном положении. Возможно, православному иерарху пришлось искать новую резиденцию из-за присутствия в Ст. Патрах лат. архиепископа. В 1400 г. (в исследовательской лит-ре также встречаются даты 1440 и 1460)

процветающий мон-рь был разрушен пожаром. Видимо, этим воспользовались латиняне, которые в 1447 г. снова пытались забрать икону. Но в источниках упоминается, что тогда этому воспрепятствовало внезапно случившееся землетрясение.

О действовавшей в М.-С. школе известно благодаря тому, что ее учениками были Иерусалимские патриархи Досифей II Нотара (1669–1707) и Хрисанф (1707–1731).

Сигиллий 1639 г. К-польского патриарха Парфения (1639–1644) обновил привилегии М.-С., из этого документа известно, что тогда в мон-ре подвизалось 150 монахов. В 1640 г. М.-С. пострадал от пожара так серьезно, что «не осталось камня на камне». В следующем году игум. Симеон Крокида начал восстанавливать мон-рь. В связи с утратой хрисовулов и др. документов, фиксировавших выплаты М.-С. тур. властям (примерно 6 тыс. аспр ежегодно), султан Мехмед IV в 1674 г. издал берат, освобождавший М.-С. от др. налогов. В этом документе упоминаются монастырские подворья в Калаврите, Востице, Ст. Патрах и Гастуни.

Во время краткого правления венецианцев на Пелопоннесе (1685–1715) проведитор Дж. С. Джанни 17 авг. 1705 г. увез чудотворную икону из М.-С., но вернул ее на следующий день в обитель, после того как внезапно умерла его жена Антонина. Когда в 1715 г. турки изгнали венецианцев из Коринфа, Богоматерь чудесным образом известила об этом проигум. М.-С. Григория и велела ему отправить к победителям посольство, чтобы избежать репрессий, что те и сделали.

Статус и владения М.-С. подтверждались в 1741, 1786, 1792, 1798 гг. С XVIII в. монастырь владел подворьем в Смирне — Гелекраси. В 1769 и 1784 гг. хрисовулы валашских господарей закрепили за М.-С. подаренный ему монастырь Успения Пресв. Богородицы (Влах-Серай) в К-поле. В 1786 г. М.-С. приобрел в качестве подворья мон-рь вмч. Димитрия Солунского на о-ве Андигони (Принцевы о-ва). Видимо, бóльшая часть братии проживала на подворьях, потому что в 1715 г. тур. военачальник, прибывший в М.-С. с приказом покарать насельников за поддержку кефалинийских пиратов, застал там только иеромонахов Софрония и Парфения. Военачальник велел отсечь им головы, но меч чудесным образом распался на куски, и турки оставили насельников в покое.

Через 50 лет верноподданнические настроения насельников М.-С. сильно изменились. Во время антитур. восстания на Пелопоннесе (1770) монахи во главе с игум. Захарией активно поддержали участников боевых действий. Тогда в обители подвизалось более 100 монахов. В то же время насельники оказали помощь мирным тур. жителям Калавриты, изгнанным из города, хотя сами остались без средств. М.-С. чудом не пострадал в ходе последовавших репрессий, но были разорены мн. его подворья и убиты нек-рые из проживавших там монахов. К 1796 г. число иноков в М.-С. почти удвоилось, о чем можно судить по записи о владениях и сельскохозяйственной продукции мон-ря в Cod. 93 из Геннадиевской б-ки в Афинах.

Среди членов тайного «Дружеского общества» (Филики этерия), готовившего национально-освободительное восстание 1821–1829 гг., были постриженики М.-С. (Герман (Пападопулос или Зафиропулос), митр. Христианупольский, протосинкелл архим. Амвросий (Франдзис), Иона, еп. Дамальский, монахи Неофит и Пафнутий (Рувалисы)) и представители мон-ря (игумены Иона (Канеллопулос) и Парфений (Баланос), скевофилакс Григорий и др.). Подворья Влах-Серай и вмч. Георгия Победоносца «ту Карипи» на Принцевых о-вах служили местами собраний этеристов. Проигум. Герасим (Торолос) из М.-С. с 40 монахами участвовал в сражении при Левиди (14 апр. 1821). Он отличился храбростью и в битве при Акрате (7–19 янв. 1823), одними из главных участников которой были проигум. Дамаскин и 50 монахов-мегаспилеотов.

В М.-С. собралось несколько тысяч женщин и детей. В дек. 1825 г. и весной 1826 г. егип. полководец Ибрагим-паша пытался осадить М.-С., но, обнаружив хорошо организованную оборону, на время отложил свои планы. Наконец, он со значительными военными силами подступил к М.-С. и отправил монахам письмо с предложением сдаться. Братия ответила отказом, посоветовав Ибрагим-паше выбрать др. объект осады, т. к. не велика слава победить черноризцев, но велик позор быть побежденным попами. 24 июня 1827 г. Ибрагим-паше не удалось взять штурмом М.-С., несмотря на значительное численное превосходство его войска (10 (или 20) тыс. турок и египтян против насельников и ок. 600 чел. из посланного Т. Колокотронисом на помощь монахам отряда во главе с Фотакосом (Ф. Хрисанфопулосом); оборону возглавлял Н. Петимезас). Мн. считали чудом Пресв. Богородицы спасение монастыря от грозного военачальника, едва не подавившего греч. восстание на Пелопоннесе.

В 1829 г. на Пасху правитель независимого Греческого гос-ва И. *Каподистрия* и полководец повстанцев Колокотронис посетили М.-С. После убийства в 1831 г. Каподистрии Греция пошла по зап. пути развития. С М.-С. были связаны или там приняли постриг многие деятели, выступавшие за сохранение правосл. традиции при становлении нового греч. гос-ва: мон. Христофор Папулакос (Панайотопулос), Икономос, *Косма Фламиатос,* иером. Игнатий (Ламбропулос), Иерофей (Митропулос; впосл. архиепископ Патрский), иерокирикс Илия Влахопулос, мон. Парфений (Анагностопулос) и др. Икономос собирался открыть правосл. семинарию в М.-С. или на Афоне, к-рая могла бы соперничать в деле духовного образования с богословским фак-том Афинского ун-та. Косма Фламиатос организовал в М.-С. школу, где преподавали иеромонахи. Во время его пребывания в М.-С. среди насельников распространились идеи «Филортодоксального общества».

Колоссальный ущерб монастырю нанес пожар 1934 г. Икона Божией Матери «Мегалоспилеотисса» была спасена в результате героических действий диак. Каллиопия (Асимакопулоса) и Д. Мицопулоса из Като-Захлору. Благодаря исследованиям Н. Вейса, изучавшего рукописи и документы М.-С. до пожара 1934 г., известно их содержание и исторические приписки.

Во время второй мировой войны в этом районе активно действовали партизанские отряды, и фашисты подвергли жестоким репрессиям мирное население (в т. ч. были убиты все мужчины в Калаврите). 8 дек. 1943 г. нем. карательный отряд расстрелял братию М.-С. во главе с игум. Гавриилом (Коссифасом), а также посетителей и работников мон-ря. 14 дек. на обратном пути в Эйо нем. отряд

разграбил и поджег М.-С. Но чудесным образом пожар утих, достигнув кладбищенской ц. Всех святых.

После окончания второй мировой войны монахи-мегаспилеоты не только восстанавливали обитель, но и помогали местным жителям: напр., насельники М.-С. и мон-ря Агия-Лавра открыли в Калаврите церковный приют.

Монастырский комплекс. Успенский монастырский собор (кафоликон) горел в 840, 1400, 1640 и 1934 гг. Семиэтажное здание мон-ря претерпело серьезные разрушения во время пожара 1934 г., М.-С. был отстроен заново на гос. средства (1938).

Кафоликон находится в просторной пещере отвесного утеса и до пожара 1934 г. занимал 3-й этаж здания. Ко входу в собор вел поднимающийся вверх коридор со сводчатой крышей. Существующий в наст. время кафоликон повторяет крестово-купольную планировку предшествующих соборов и имеет 2 нартекса. Росписи наоса выполнены в 1653 г. иереем Мануилом Андроносом из Нафплиона, а фрески в нартексе — скорее всего в 1808 г. (тогда же был расписан и кладбищенский храм). Г. Сотириу видел в кафоликоне иконы, подаренные мон-рю племянником Ирины Асень, жены Иоанна Кантакузина. Деревянный резной иконостас XVIII в. выполнен хиосским мастером. Бронзовая дверь нартекса украшена рельефными изображениями XVIII в.

Проход слева от кафоликона ведет на другой уровень здания. Здесь устроен парекклисион прп. Евфросинии (ранее был посвящен свт. Николаю Чудотворцу; по местному преданию, здесь совершал литургию ап. Лука). Рядом находится парекклисион великомучеников Феодоров, впосл. переименованный в парекклисион преподобных Симеона и Феодора. Недалеко расположены еще 3 храма — вмц. Екатерины, прп. Луки Элладского (Стириота) и св. Таксиархов. А на этаж выше — парекклисион Трех Таксиархов.

В парекклисионе преподобных Симеона и Феодора была устроена ризница, для поклонения выставлены ковчеги с мощами (в т. ч. левая рука вмч. Феодора Тирона и правая рука вмч. Феодора Стратилата, часть главы первомч. Стефана, левая рука сщмч. Харалампия, часть главы мч. Трифона, главы ктиторов, часть ребра одного из Критских мучеников и др.), крест с частицей Честного Древа, иконы, гравюры. В 2013 г. парекклисион был отремонтирован, в М.-С. было открыто новое хранилище для уцелевших сокровищ мон-ря, бóльшая часть которых (кроме мощей) была перенесена из парекклисиона. Среди экспонатов этого хранилища — воздвизальный крест, украшенный золотой проволокой и драгоценными камнями (1600); поручи с вышитой серебром композицией «Примите, ядите, сие есть Тело Мое...» (1614); серебряный оклад Евангелия, украшенный драгоценными камнями и бархатом (ок. 1700), и др. Здесь хранятся визант. рукописи с миниатюрами (в т. ч. Евангелие X–XI вв.) и иконы поствизант. периода. Росписи, в т. ч. в пронаосе, отреставрированы выдающимся новогреч. иконописцем И. Карусосом.

На вершине утеса, на к-ром расположен мон-рь, были возведены 2 башни (сохр. одна), устроены парекклисионы Вознесения Господня и ап. Луки. К западу от монастырского комплекса находятся парекклисионы прп. Антония Великого и Св. Троицы, к северу — кладбищенская ц. Всех святых. В зап. части М.-С., в пещере, бьет св. источник.

В кон. XX в., при игум. Никифоре (Феодоропулосе), по благословению Калавритского и Эйялейского митр. Амвросия мон-рь снова стал общежительным, в нем начались реставрационные и ремонтные работы. Были восстановлены гостиница для паломников, б-ка, трапезная, церковная лавка. В 2003 г. игуменом мон-ря стал Иероним (Кармас).

М.-С. имеет частные владения в Калаврите и Элеонасе близ Диакофто, где братия производит оливковое масло и вино, выращивает цитрусовые. По данным на 2016 г., в мон-ре 5 монахов (Δίπτυχα. 2016. Σ. 625).

Икона Божией Матери «Мегалоспилеотисса», по преданию, создана ап. Лукой. В. Г. Григорович-Барский ссылается на то, что «историографи Греческие повествуют» о 3 иконах, выполненных ап. Лукой при жизни Пресв. Богородицы, одна из них была «в Мореи, в Великой Пещери, и тая стоит на ногах, и, простерши руце мало, молится» (т. е. Оранта (?); *Григорович-Барский В.* Странствование по св. местам Востока с 1723 по 1747 гг. СПб., 1885. Ч. 1. С. 402). «Мегалоспилеотисса» выполнена в воско-мастичной технике с добавлением смолы (по цвету близка к *Влахернской иконе Божией Матери*), покрыта расписанной тканью, к-рая горела в 1640 г., и изображение было повреждено.

Икона Божией Матери «Мегалоспилеотисса». Кон. XI — нач. XII в.

По иконографии «Мегалоспилеотисса» близка к Киккской иконе Божией Матери из мон-ря вмц. Екатерины (диптих с вмч. Прокопием, посл. четв. XIII в.).

Икона была исследована греч. искусствоведом А. Ксингопулосом, который установил, что она является центральной частью триптиха визант. эпохи, и определил время и место ее создания: кон. XI — нач. XII в., вероятно, Ближ. Восток.

«Мегалоспилеотисса» украшена 2 позолоченными окладами византийского и османского периодов. Венцы с драгоценными камнями над головами Богоматери и Младенца относятся к поздней эпохе. В клеймах доски, в к-рую вставлена створка триптиха, имеются изображения «Рождество Пресвятой Богородицы», Пантократора, «Введение во храм Пресвятой Богородицы», апостолов Петра и Павла, святых и некоего пророка со свитком.

Лит.: Κτιτορικὸν ἢ Προσκυνητάριον τῆς Ἱερᾶς καὶ Βασιλικῆς Μονῆς τοῦ Μεγάλου Σπηλαίου. Ἀθῆναι, 1840; Κατάλογος τῶν ἑλληνικῶν χειρογράφων κωδίκων τῆς ἐν Πελοποννήσῳ Μονῆς τοῦ Μεγάλου Σπηλαίου / Βέης Ν. Ἀ. Ἀθῆναι, 1915. Τ. 1; Ξυγγόπουλος Ἀ. Ἡ Εἰκὼν τῆς Θεοτόκου ἐν τῇ Μονῇ τοῦ Μεγάλου Σπηλαίου // Ἀρχαιολογικὴ Ἐφημερίς. Ἀθῆναι, 1933. Τ. 1. Σ. 101–119; *Γριτσόπουλος Τ.* Ἀ. Μεγάλου Σπηλαίου, Μονή // ΘΗΕ. 1966. Τ. 8. Σ. 871–881; *Λάππας Κ.* Τὰ προσκυνητάρια τῆς Μονῆς τοῦ Μεγάλου

Σπηλαίου // Μεσαιωνικὰ καὶ Νέα Ἑλληνικά. Ἀθῆναι, 1984. Τ. 1. Σ. 80–125; *Λέκκος Ε. Π.* Τὰ μοναστήρια τοῦ Ἑλληνισμοῦ. Πειραιάς, 1998. Τ. 2. Σ. 120–124; *Ὑφαντῆς Π. Ἀ.* Μέγα Σπήλαιο, πνευματικὴ καὶ ἐθνικὴ μαρτυρία. Καλάβρυτα, 1999; *Κόκορης Δ. Θ.* Ὀρθόδοξα Ἑλληνικὰ Μοναστήρια. Ἀθήνα, 2002³. Σ. 275–277; *Δικαίος Α.* Μονή Μεγάλου Σπηλαίου. Μονή Ἁγίας Λαύρας. Αθήνα, 2009. Σ. 15–79.

О. В. Л.

МЕГЕ́ФИЙ [греч. Μεγέθιος] (IV–V вв.), прп. (пам. 14 янв.). В *Apophthegmata Patrum* — агиографическом памятнике IV–VI вв., представляющем собой сборник рассказов и назидательных поучений египетских монахов, помещены повествования о 2 аввах, носивших имя Мегефий. Об одном говорится, что он занимался изготовлением корзин, к-рые продавал, чтобы иметь возможность купить себе немного еды. В келье М. не имел имущества, кроме шила — инструмента, нужного ему для работы, и считал, что готов покинуть келью навсегда в любой момент, потому что ничто материальное его там не держит.

О др. М. сообщается, что он жил в пустынном месте на берегу реки на Синае. Отличался строгим воздержанием и глубоким смирением, к-рому научился у егип. отцов-пустынников. Уединенная жизнь преподобного не была лишена духовной борьбы. Так, он вспоминал, что раньше, когда отцы собирались вместе для душеполезной беседы, их мысли устремлялись к Небесам, а теперь он не находит прежней духовной пользы в общении с братьями, они часто злословят, наговаривают друг на друга, не понимая, что это — путь в ад.

Точное время жизни этих подвижников неизвестно. Не сохранилось также сведений об их возрасте, происхождении и к.-л. др. подробностей их жизни. В РПЦ память М. совершается 14 янв., в Соборе преподобных отцов, в Синае и Раифе избиенных. Преподобные, жившие в окрестностях Синайского мон-ря и в Раифской пустыне (на берегу Красного м.), сильно пострадали от набегов бедуинов; обычно историки говорят о 2 избиениях: в 1-й раз разорение келий и убийство монахов произошли ок. 312 г., во 2-й раз — в 1-й пол. V в. (подробнее см. в ст. *Синайские и Раифские преподобномученики*) — вероятно, в то время могли жить и подвижники с именем Мегефий. В «Житиях святых» свт. Димитрия Ростовского есть сказание об избиении преподобных отцов, изложенное на основе сохранившихся источников, однако имя Мегефий там не упомянуто. Неизвестно, был ли кто-то из подвижников Мегефиев преподобномучеником. Память М. содержится также в Соборе Синайских преподобных (среда Светлой седмицы).

Ист.: Apophthegmata Patrum // PG. 65. Col. 300–301 [алф. часть алф.-аноним. собр.; пер.: Достопамятные сказания. 2010. С. 184].

МЕГИДДО́ (Мегиддон) [евр. מגדו, מגדון; араб. مجيدو; Тель-аль-Мутеселлим — «холм правителя»], телль в

Тель-Мегиддо

сев. части Израиля, приблизительно в 30 км к юго-востоку от Хайфы; памятник археологии (Национальный парк Мегиддо), внесенный в кн. «Объекты Всемирного наследия ЮНЕСКО». Название Мегиддон известно также в греческом варианте (Септуагинта: Μεγιδδώ/Μαγεδδών), по-латыни (Mageddo), по-аккадски (*magiddu, magaddu*), упоминается в *Амарнских письмах* (*magidda, makida*) и в древнеегип. источниках (*maketi, makitu, makedo*). Согласно Откровению Иоанна Богослова (Откр 16. 16), последняя битва, Апокалипсис, произойдет на равнине *Армагеддон* (от *har məgiddô* — гора М.), что породило наряду с известным греч. вариантом имя равнины, на к-рой состоится последнее сражение добра и зла. В результате слово «Армагеддон» стало синонимом Страшного Суда и последней битвы Христа с силами ада (см. также в ст. *Гог и Магог*).

В бронзовом веке М.— важный город-государство хананеев, в период раннего железного века — город в составе Израильского царства (см. в ст. *Израиль древний*). Его стратегическая позиция позволяла контролировать верхнюю часть перевала через хребет *Кармил* и господствовать с запада над долиной Изреель. На телле насчитывается до 26 строительных уровней.

Он защищал с запада торговый путь в зоне «Плодородного полумесяца», в к-рой впервые возникло производящее хозяйство. Путь связывал Египет с Месопотамией и М. Азией и позже был известен как Via Maris (Приморская дорога). Как стратегический пункт М. стал местом исторически значимых сражений (напр., XV в. до Р. Х.: битва армии Тутмоса III с войсками обширной коалиции хананеян во главе с царями М. и *Кадеса-Варни;* 609 г. до Р. Х.: войско фараона Нехо II выступило против иудейского царя *Иосии,* последний в битве погиб).

Город обживался с рубежа VIII и VII тыс. до Р. Х. (7000 г.). Первые важные следы цивилизации относятся к энеолиту (4500–3500 гг. до Р. Х.) и даже позднее — к нач. 1-й фазы раннего бронзового века (3500–3100). В то время в городе уже археологически фиксируется храмовый комплекс, одно из крупнейших сооружений Ближ. Востока. Позже была построена и 1-я стена (2-я и 3-я фазы раннего бронзового века). В 4-й фазе раннего бронзового века (2300–2000) наблюдался упадок, но на рубеже III и II тыс. до Р. Х. город вновь ожил и в период средней бронзы достиг максимальной площади – 10–12 га.

В эпоху поздней бронзы М. пережил очередной расцвет, находясь в составе егип. царства Тутмоса III (1490–1436) (М. упом. в древнеегип. текстах как захваченный фараоном ок. 1479), когда здесь воздвигли роскошный дворец.

Ок. 1130 г. до Р. Х. город был разрушен и заново заселен, как полагают, израильтянами, к-рых сменили *филистимляне,* создавшие неукрепленное поселение (вопрос об идентичности новых жителей остается дискуссионным). М., процветающий и важный город, вскоре был уничтожен (возможно, арамеями) и вновь отстроен как адм. центр ассир. царя Тиглатпаласара III, захватившего Самарию (?).

М., столица ассир. провинции, восстановленная и укрепленная ассирийцами, в кон. VII в. до Р. Х. была разрушена, а на ее месте воздвигнута крепость того же типа, что в *Асоре* и Тель-*Киннерете,* с открытым

двором в месопотамском стиле. Находок здесь очень мало, но в отдельных местах обнаружены небольшие жилые постройки с керамикой персид. периода. По-видимому, это слой восстановления города в начале персид. периода, когда М. вновь был заселен. К тому же времени Э. Штерн относит остатки мощной и крупной (68×48 м) цитадели также в месопотамском стиле на вост. участке.

В вавилонский период М., видимо, не восстанавливали. Это подтверждает и стратиграфия 2 ближайших к М. поселков, Тель-Кири и Йокнеам, почти полностью уничтоженных в кон. VII в. до Р. Х. Следующая фаза относится уже к персид. периоду, а свидетельств вавилонского времени нет ни в одном из поселений. Несмотря на большие разрушения, к-рые ассирийцы произвели в пров. Мегиддо, и на частичную депортацию населения, были восстановлены самые значительные объекты (М., Асор, Аелет-ха-Шахар, Тель-Кири и Йокнеам), уничтоженные в кон. VII в. до Р. Х. вавилонянами (*Stern.* 2001. P. 315).

В персид. период в М. (возможно, столице провинции) строительные остатки составляли мощный верхний слой I (600–300 гг. до Р. Х.). Здесь открыты стены и ворота, окружавшие крепость, к-рые не раз перестраивали. Из жилых районов города особенно густо застроен южный. В неукрепленной части города постройки разнообразны, но преобладает традиц. план (открытый двор с 3-сторонней обстройкой помещениями).

Археология. Исследования М. проводили 3 основные экспедиции, в настоящее время они возобновлены. Первая, которой руководил Г. *Шумахер*, работала в М. с 1903 по 1905 г. под эгидой Немецкого об-ва исследования Палестины. По современным стандартам эта группа использовала в работе технически устаревшие методы; полевые дневники и подготовленные к публикации отчеты Шумахера были утрачены во время первой мировой войны. После войны К. *Ватцингер* опубликовал сохранившиеся материалы этих раскопок. В 1925 г. работы возобновились, раскопки вел Восточный ин-т Чикагского ун-та при финансировании Дж. Д. Рокфеллера. Они продолжались вплоть до начала второй мировой войны (руководители К. С. Фишер, Ф. Л. О. Гай, Р. Ламон и Г. Лауд). Специалисты Восточного ин-та ставили своей целью сплошные стратиграфические раскопки всего тел-ля, но финансирование закончилось до завершения работ. Современные исследователи ограничиваются отдельными площадями или траншеями, оставляя участки для буд. археологов, к-рые смогут работать с использованием более совершенных технологий и методов. Мн. артефакты хранятся в Музее Рокфеллера в Иерусалиме и в Восточном ин-те Чикагского ун-та.

В 1960, 1966, 1967 и 1971 гг. по заказу Еврейского ун-та раскопки проводил И. Ядин (результаты см.: *Zarzecki-Peleg.* 2016).

С 1994 г. М. исследуется группой Тель-Авивского ун-та «Экспедиция Мегиддо» под рук. И. Финкельштейна и Д. Усишкина, а также Э. Клайна из Ун-та Дж. Вашингтона (США) с участием специалистов ряда ун-тов из разных стран. Важной особенностью этих работ является тесное сотрудничество археологов и др. ученых, осуществляющих самый точный анализ артефактов с использованием инфракрасного спектрометра.

Мозаичный пол церкви в Мегиддо. Кон. III — нач. IV в.

В 2010 г. в рамках регионального проекта по исследованию долины Изреель под рук. М. Дж. Адамса (Бакнеллский ун-т) совместно с «Экспедицией Мегиддо» были осуществлены раскопки вост. склона Тель-Мегиддо, на к-рый М. распространил свою территорию в раннебронзовое время.

Основная дорога на холм ведет вверх через Соломоновы ворота, откуда открывается вид на раскопки Восточного ин-та. Большая круглая каменная структура интерпретируется исследователями как алтарь или *«высота»* (бима) ханаанского периода. Недалеко расположены: зерновая яма, использовавшаяся в израильский период для хранения запасов продуктов на случай осады; конюшни, изначально датированные временем правления *Соломона,* сегодня — на полтора столетия позже, годами правления царя *Ахава;* система водоснабжения, основанная на квадратной шахте 35 м глубиной, на дне к-рой начинается 100-метровый туннель к источнику воды, пробитый в каменной породе.

«Великий храм» М., датированный 1-й фазой раннего бронзового века (3500–3100 гг. до Р. Х.), интерпретируется исследователями как наиболее монументальный в Леванте этого периода из открытых на сегодняшний день и относится к самым большим структурам своего времени на Ближ. Востоке. Комплекс включает огромное (47,5×22 м) святилище; в целом храм более чем в 10 раз превосходит по размерам типичные для региона храмы той эпохи. Первая стена возведена во 2-й или в 3-й фазе раннего бронзового века. Установлено, что храм был местом жертвоприношений животных. Коридоры использовались в качестве подземных хранилищ культовых принадлежностей, сюда складывали кости после жертвоприношений. Более 80% жертвенных животных составляли молодые овцы и козы, остальные — крупный рогатый скот.

В 2010 г. в керамическом сосуде был найден клад ювелирных изделий (сердоликовые бусины, кольцо и серьги), датируемых приблизительно 1100 г. до Р. Х. Судя по всему, украшения могли принадлежать богатой хананейской семье, относящейся к правящей элите.

В М. в слое позднего бронзового века найдены изделия из слоновой кости (раскопки Лауда). Они экспонируются в Восточном ин-те Чикагского ун-та и в Музее Рокфеллера в Иерусалиме. Изделия обнаруживают стилистическое влияние Египта. На телле был также найден пенал из слоновой кости с картушем фараона Рамсеса III.

В М. раскрыты 2 комплекса конюшен (страта IVA): один — на севере М., другой — на юге. Юж. комплекс включает 5 структур, построенных вокруг оштукатуренного двора.

Строения были разделены на 3 секции. Два больших каменных придела (ок. 21×11 м) были пристроены к главному коридору, покрытому штукатуркой, и отделялись от главного коридора рядом каменных колонн. Во многих из них были просверлены отверстия, в к-рые монтировались приспособления для привязывания коней. Здесь же были найдены остатки каменных яслей, расположенных между колоннами, непосредственно перед стоявшими там конями. Это позволяет исследователям предположить, что на каждой стороне стояло по 15 лошадей, а во всем здании — до 30. Строения на сев. стороне города были похожи по конструкции, но без центрального двора. Общая вместимость сев. конюшен составляла примерно 300 лошадей, а обоих комплексов — 450–480.

Эти постройки были раскопаны в 1927–1934 гг., тогда их обозначили как конюшни. В наст. время это утверждение подвергнуто сомнению (Дж. Б. Притчард, З. Херцог и др.), в качестве возможных вариантов предложены хранилища, рыночные площади или казармы (Archaeology of the Land of the Bible. N. Y., 1992. Vol. 1. P. 476–478).

Несколько в стороне от Тель-Мегиддо, недалеко от перекрестка путей, в 2005 г. археологами была раскрыта т. н. тюремная церковь (руководитель Й. Теппер, Тель-Авивский ун-т). Построена она была уже на территории древнего г. Легио. Здесь обнаружена обширная мозаика на христ. сюжеты. На основе стилистических и эпиграфических особенностей она отнесена к III в. по Р. Х.: мозаика включала надпись по-гречески («Боголюбивый Акептус воздвиг престол в память Господа Иисуса Христа»), в силу чего может считаться древнейшей христ. мозаикой, а сама церковь — первой известной «домус экклесия» со столь статусной декорацией (среди надписей донаторов есть, напр., текст рим. офицера Гаиана). Но в опубликованных материалах нет сведений о том, что здание было церковным уже в момент его постройки. Делать выводы о существовании столь ранних памятников христ. живописи только на основе стиля рискованно, следует дождаться итоговой публикации материалов с градуировкой строительных периодов, при к-рой, возможно, обнаружится постройка рим. времени, использовавшаяся после 314 г. как церковная.

Лит.: *Kempinski A.* Megiddo: A City-State and Royal Centre in North Israel. Münch., 1989; *Ussishkin D.* Jezreel, Samaria and Megiddo: Royal Centres of Omri and Ahab // Congress Volume: Cambridge, 1995. Leiden, 1997. P. 351–364; *idem.* The Destruction of Megiddo at the End of the Late Bronze Age and its Historical Significance // Mediterranean Peoples in Transition: 13th to Early 10th Cent. BCE / Ed. S. Gitin, A. Mazar, E. Stern. Jerus., 1998. P. 197–219; *idem.* The Sacred Area of Early Bronze Megiddo: History and Interpretation // BASOR. 2015. Vol. 373. P. 69–104; *Мерперт Н. Я.* Очерки археологии библейских стран. М., 2000; *Halpern B.* The Gate of Megiddo and the Debate on the 10th Cent. // Congress Volume: Oslo, 1998 / Ed. A. Lemaire, M. Sæbø. Oslo, 2000. P. 79–121; Megiddo III: The 1992–1996 Seasons / Ed. I. Finkelstein, D. Ussishkin et. al. Tel Aviv, 2000. 2 vol.; *Stern E.* The Assyrian, Babylonian and Persian Periods // Archaeology of the Land of the Bible. N. Y., 2001. Vol. 2; *Tepper Y., Di Segni L.* A Christian Prayer Hall of the Third Century CE at Kefar 'Othnay (Legio): Excavations at the Megiddo Prison 2005. Jerus., 2006; *Беляев Л. А., Мерперт Н. Я.* От библейских древностей к христианским. М., 2007; *Tzaferis V.* Inscribed «To God Jesus Christ»: Early Christian Prayer Hall found in Megiddo Prison // BAR. 2007. Vol. 33. N 2. P. 38–49; *Adams E.* The Ancient Church at Megiddo: The Discovery and an Assessment of its Signficance // Expository Times. Edinb., 2008. Vol. 120. N 2. P. 62–69; *Huber M.* Gab es ein davidisch-salomonisches Großreich?: Forschungsgeschichte und neuere Argumentationen aus der Sicht der Archäologie. Stuttg., 2010; *Adams M. J. et al.* The Rise of a Complex Society: New Evidence from Tel Megiddo East in the Late Fourth Millennium // NEA. 2014. Vol. 77. N 1. P. 32–43; *Zarzecki-Peleg A.* Yadin's Expeditions at Megiddo: Final Rep. of the Archaeol. Excavations (1960, 1966, 1967 and 1971/2 Seasons). Jerus., 2016.

Л. А. Беляев

МЕГРЕ́ЛИЯ, историческая провинция Грузии — см. *Самегрело.*

МЕДВЕ́ДЕВ Дмитрий Анатольевич (род. 14.09.1965, Ленинград), российский гос. деятель, Президент Российской Федерации в 2008–2012 гг. Род. в семье ученых, преподавателей ленинградских высших учебных заведений. По окончании средней школы поступил в 1982 г. на юридический факультет Ленинградского гос. ун-та, который окончил в 1987 г. В 23 года крестился в одном из правосл. храмов Ленинграда, тогда же он осознал, что «вся история нашей страны — России, история Руси — это история Православия». С 1987 г. преподавал в ЛГУ (с 1991 С.-Петербургский гос. ун-т) гражданское и рим. право первоначально как ассистент, а после защиты в 1990 г. диссертации на ученое звание кандидата юридических наук — как доцент кафедры гражданского права. Одновременно в 1990–1995 гг. работал в Ленинградском горсовете (до

Д. А. Медведев. Фотография. 2012 г.

1991) и мэрии С.-Петербурга; также занимался научной деятельностью и юридической практикой. С кон. 1999 г. на гос. службе в высших органах власти РФ. Зам. руководителя аппарата Правительства РФ (с 9 нояб. 1999), зам. руководителя Администрации Президента РФ (с 31 дек. 1999), 1-й зам. руководителя Администрации Президента РФ (с 3 июня 2000). 30 окт. 2003 г. назначен руководителем Администрации Президента РФ. 14 нояб. 2005 г. перешел на должность 1-го зам. председателя Правительства РФ. Одновременно с 21 окт. 2005 г. 1-й зам. председателя, с 13 июля 2006 г. председатель президиума Совета при Президенте РФ по реализации приоритетных национальных проектов и демографической политики; курировал выполнение национальных проектов «Здоровье», «Образование», «Доступное жилье», «Сельское хозяйство».

2 марта 2008 г. на всеобщих выборах избран на 4-летний срок Президентом РФ как кандидат от партии «Единая Россия», поддержанный партией «Справедливая Россия», Аграрной партией России и партией «Гражданская сила». Начало президентского срока М. совпало с мировым финансовым кризисом. В этих условиях М. обозначил в качестве приоритетных задач российской экономики ее структурную модернизацию на базе инновационных технологий, преодоление чрезмерной зависимости от экспорта сырья, ограничение государственного вмешательства в предпринимательскую деятельность. В социальной сфере большое внимание уделялось развитию системы социальных гарантий граждан, гос. поддержке молодых и многодетных семей, а также развитию системы образования, в част-

ности созданию сети федеральных ун-тов, повышению нормативов финансирования школ и вузов, укреплению их материально-технической базы. В стране были проведены реформы вооруженных сил и системы правоохранительных органов, разработаны новые методы борьбы с коррупцией, решались вопросы модернизации системы судопроизводства. В области международных отношений наиболее значительными событиями были проведение 8–12 авг. 2008 г. военной операции по принуждению к миру Грузии, совершившей агрессию по отношению к Юж. Осетии и готовящейся к нападению на Абхазию; заключение на встрече в Минске 28 нояб. 2009 г. М., Президентом Казахстана Н. А. Назарбаевым и Президентом Белоруссии А. Г. Лукашенко соглашения о создании единого таможенного пространства на территории 3 стран («Таможенный союз», полностью вступило в силу с 1 июля 2011); подписание во время переговоров с Президентом США Б. Обамой в Праге (Чехия, 8 апр. 2010) Договора о мерах по дальнейшему сокращению и ограничению стратегических наступательных вооружений (СНВ-3, вступил в силу 5 февр. 2011).

Одним из важных направлений гос. деятельности М. было развитие взаимоотношений с религ. орг-циями. Вопросами конфессиональной политики он начал активно заниматься еще во время работы в Администрации Президента РФ. С 7 февр. 2004 по 11 февр. 2006 г. М. занимал должности председателя консультационного Совета по взаимодействию с религ. объединениями при Президенте РФ, а с 12 апр. 2006 г. был председателем межведомственной Комиссии по вопросам религиозных объединений при Правительстве РФ, координирующей действия исполнительных органов власти в религ. сфере. В марте 2007 г. в связи с изменениями законодательства о некоммерческих орг-циях и в связи с обращениями представителей конфессий, подпадающих под действие готовящихся законов, М. дал поручение мин-вам юстиции, финансов и экономического развития подготовить введение упрощенной формы отчетности для религ. орг-ций (соответствующее постановление Правительства РФ вышло 10 апр. 2007). В июне того же года правительственная комиссия под председательством М. утвердила разработанную в Мин-ве экономического развития предварительную концепцию передачи в собственность религ. орг-циям имущества, находящегося в федеральной собственности, в дек. М. поддержал разработанную Мин-вом образования концепцию включения в гос. стандарты общего среднего об-

Избранный Президент Российской Федерации Д. А. Медведев на презентации XVI тома «Православной энциклопедии». Фотография. 19 марта 2008 г.

разования учебного предмета «Православная культура» в составе новой образовательной области учебного плана «Духовно-нравственная культура». Реализация этих концепций происходила в период президентства М.

Осенью—зимой 2007 г. М. провел ряд встреч с преподавателями конфессиональных учебных заведений, на к-рых обсуждались вопросы гос. поддержки системы религ. образования. 19 окт. 2007 г. М. посетил Троице-Сергиеву лавру и МДА, в ходе беседы с преподавателями академии

Президент РФ Д. А. Медведев передает патриарху Московскому и всея Руси Алексию II христ. святыни. Фотография. 29 июня 2008 г.

он объявил о гос. признании образовательного стандарта «теология». 12 нояб. того же года на встрече в Казани с преподавателями Российского исламского ун-та М. поддержал аккредитации духовных учебных заведений по гос. стандартам. 5 дек. на встрече с руководством евр. высших учебных заведений в Московском еврейском общинном центре в Марьиной Роще М. вновь говорил о гос. аккредитации образовательных программ для религ. учебных заведений, призвал все конфессии принять участие в выработке гос. образовательных стандартов. Также М. поддержал присутствие в подразделениях вооруженных сил России религ. деятелей в интересах организации воспитательной работы среди военнослужащих. М. активно содействовал развитию в стране духовной культуры и религ. просвещения в интересах укрепления общественного мира и безопасности. С янв. 2003 г. и до своего избрания президентом М. входил в состав Наблюдательного совета по изданию «Православной энциклопедии». 11 дек. 2007 г. патриарх Московский и всея Руси Алексий II, комментируя в интервью СМИ выдвижение М. кандидатом в президенты РФ, положительно оценил его деятельность в правительстве, особо отметив важность постановки им вопроса о государственном признании программ религиозных учебных заведений и о введении духовного компонента в школьные программы. 7 мая 2008 г. патриарх Алексий II присутствовал на президентской инаугурации М., по завершении которой совершил молебен по случаю вступления его в должность президента в Благовещенском соборе Московского Кремля. Вскоре после вступления М. в должность президента России патриарх Алексий II обратился к нему с просьбой о передаче Церкви ее реликвий, хранившихся в музеях Московского Кремля, чтобы сделать их доступными для поклонения верующих. М. не только принял положительное решение по этому вопросу, но и лично передал святыни патриарху после Божественной литургии по завершении Архиерейского Собора 24–29 июня 2008 г.

23 июля того же года М. и патриарх Алексий посетили *Новоиерусалимский в честь Воскресения Христова мужской монастырь*, где было принято решение о создании Попечительского совета для оказания помощи в восстановлении обители. Первое заседание Попечительского совета благотворительного фонда по восстановлению монастыря, который возглавили М. и патриарх Алексий II, состоялось 20 окт. 2008 г. В дальнейшем фонд, действуя под совместным руководством М. и главы РПЦ, осуществлял масштабные реставрационные работы на территории мон-ря. Главное внимание в программе работ было уделено воссозданию исторического облика Воскресенского собора. Также в рамках реставрационных работ были восстановлены колокольня с сохранением 3-ярусного изразцового иконостаса XVII в., шатер ротонды, Голгофский крест, Красные ворота и 12-метровый соборный иконостас. 8 мая 2016 г. М. принял участие в торжественной церемонии великого освящения новоиерусалимского Воскресенского собора. В работе Попечительского совета в качестве его сопредседателя М. участвует по наст. время.

Кончину патриарха Алексия II († 5 дек. 2008) М. назвал огромным горем для страны, а также тяжелой личной утратой. Узнав о смерти патриарха во время зарубежной поездки, М. отменил офиц. мероприятия и срочно вернулся в Москву. Президент выступил с обращением к гражданам страны, в котором отозвался о покойном патриархе не только как о выдающемся религ. деятеле и подлинном духовном лидере, но и как о великом гражданине России. Был издан президентский указ «Об организационных мероприятиях в связи с кончиной Патриарха Московского и всея Руси Алексия II», учреждениям культуры и телерадиокомпаниям в день похорон было предложено отменить развлекательные мероприятия и передачи.

27 янв. 2009 г. М. поздравил с избранием Поместным Собором РПЦ Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. 1 февр. он присутствовал на интронизации избранного Патриарха и в своем приветственном слове к Патриарху выразил надежду на полноценный солидарный диалог Русской Церкви и Российского гос-ва. 2 февр. в Большом Кремлевском дворце М. был дан торжественный прием для участников Поместного Собора.

Председатель Правительства РФ Д. А. Медведев и Патриарх Московский и всея Руси Кирилл на освящении Воскресенского собора Новоиерусалимского мон-ря. Фотография. 8 мая 2016 г.

Важные решения в сфере государственно-религ. отношений принимались М. после консультаций с представителями различных конфессий и религ. объединений. 11 марта 2009 г. в Туле под председательством М. состоялось совместное заседание президиума Госсовета и Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте РФ с участием глав основных религ. объединений России (участие в заседании приняли Патриарх Кирилл и ряд архиереев РПЦ, глава Русской Православной старообрядческой церкви митр. Корнилий (Титов), глава Ново-Нахичеванской и Российской епархии Армянской Апостольской Церкви еп. Езрас (Нерсисян), Председатель Совета муфтиев России (СМР) Р. И. Гайнутдин, Председатель Центрального духовного управления мусульман (ЦДУМ) Т. С. Таджуддин, Председатель Координационного центра мусульман Сев. Кавказа И. А. Бердиев, Главный раввин России Б. Лазар, Глава Буддистской традиционной сангхи России Д. Б. Аюшеев, Председатель Российского объединенного союза христиан веры евангельской С. В. Ряховский, Начальствующий епископ Союза церквей евангельских христиан А. Т. Семченко, Президент Западнороссийского союза Церкви христиан-адвентистов седьмого дня В. Д. Столяр). М. обратился к участникам совещания со словами признания исторических заслуг всех конфессий в духовно-нравственном развитии страны: «Истоки общественной морали — в религиозных традициях народов России. В их гуманистической направленности. Идеалы гражданского мира, взаимного уважения людей разных культур, любви и сострадания, патриотизма, крепкой семьи и честного труда веками утверждались на нашей земле подвижниками всех конфессий». Президент отметил важную роль религ. орг-ций в охране духовного здоровья и нравственности молодежи и призвал религ. лидеров совместно искать и реализовывать наиболее эффективные методы взаимодействия гос-ва и религ. объединений при выработке молодежной политики.

Большое значение для дальнейшего развития государственно-религ. отношений имело состоявшееся 21 июля 2009 г. в президентской резиденции «Барвиха» под Москвой совещание по вопросам религ. образования и введения института армейского духовенства. В совещании приняли участие М., руководство Администрации Президента РФ, министры обороны и образования РФ и главы основных традиц. конфессий: Патриарх Кирилл, муфтии Р. И. Гайнутдин, Т. С. Таджуддин, И. А. Бердиев, Главный раввин России Б. Лазар, Глава буддистов России Д. Б. Аюшеев. Во время совещания М. сообщил о своем решении поддержать поступившие в его адрес от представителей религ. объединений предложения о начале преподавания в средних школах основ духовно-нравственного просвещения и о введении в вооруженных силах института военных священников. С участниками совещания было согласовано введение в школьную программу 4-го и 5-го классов предмета «Основы духовно-нравственной культуры народов России» (впосл. «Основы религиозных культур и светской этики»). Предмет включает 6 модулей, из к-рых учащиеся и их родители выбирают для изучения один: «Основы православной культуры», «Основы исламской культуры», «Основы буддийской культуры», «Основы иудейской культуры», «Основы мировых религиозных культур», «Основы светской этики». До этого основы религ. культур преподавались в средней школе только факультативно, в качестве регионального компонента в нек-рых регионах (напр., «Основы православной культуры» — в 15 субъектах РФ), однако с 1 дек. 2007 г. региональный компонент школьного образования был отме-

нен. 2 авг. 2009 г. М. дал поручение Правительству РФ о подготовке введения преподавания в общеобразовательных учреждениях в качестве федерального образовательного компонента основ религ. культур и светской этики (соответствующее правительственное распоряжение было выпущено 11 авг. того же года). С 1 апр. 2010 г. началось преподавание «Основ духовно-нравственной культуры народов России» в качестве эксперимента в 19 регионах страны. С 1 сент. 2012 г. «Основы религиозных культур и светской этики» преподаются во всех российских регионах.

После совещания 21 июля 2009 г. началось воссоздание института военного духовенства. 1 дек. того же года приказом начальника Генштаба Вооруженных сил РФ в штат воинских частей была введена должность помощника командира по работе с верующими военнослужащими, на которую должны были назначаться священнослужители. 24 янв. 2010 г. министр обороны России утвердил «Положение по организации работы с верующими военнослужащими Вооруженных сил РФ» и «Основы концепции работы с верующими военнослужащими Вооруженных сил РФ». Согласно этим документам, помимо исполнения в военных частях религ. обрядов и удовлетворения религ. потребностей личного состава на военных священников возлагались также организация и проведение духовно-просветительской работы, участие в мероприятиях по патриотическому и духовно-нравственному воспитанию, в работе по укреплению правопорядка и воинской дисциплины, профилактике правонарушений и суицидальных происшествий. В военное время на священников возлагалось оказание моральной, психологической и духовной поддержки военнослужащим, в т. ч. раненым в госпиталях. Всего в вооруженных силах было учреждено 242 должности военных священников, однако первоначально из-за недостатка кадров священнослужителей окормление личного состава в военных частях проводилось в основном на внештатной основе духовенством ближайших к ним приходов.

Одной из важнейших проблем государственно-церковных отношений был вопрос о возвращении конфессиональной собственности, конфискованной в годы советской власти. Прежде всего это затрагивало православную Церковь, лишившуюся многочисленных храмов и мон-рей с принадлежавшими им земельными участками и различными объектами недвижимости, а также изъятых церковных святынь, часть которых была передана в гос. музеи. Начиная с 1991 г. процесс возвращения Российским гос-вом собственности религ. назначения происходил в порядке принятия высшими органами власти решений по конкретным объектам. Подобным образом, напр., решался вопрос о передаче в безвозмездное пользование РПЦ комплекса московского *Новодевичьего московского в честь Смоленской иконы Божией Матери женского монастыря* (передача состоялась 22 марта 2010). Одновременно в Правительстве РФ шла подготовка законопроекта, к-рый должен был подвести полноценную юридическую основу под действующую практику передачи религ. орг-циям имущества религ. назначения. С февр. 2010 г. началось публичное обсуждение положений буд. федерального закона (в СМИ законопроект получил некорректное название «Закон о церковной реституции»), вызвав оживленную общественную дискуссию между сторонниками и противниками его принятия. Разногласия прежде всего вызывал вопрос о передаче религ. орг-циям музейных памятников истории и культуры, что, по мнению критиков законопроекта, угрожало их сохранности и выводило из контекста культурной жизни общества в целом. 19 февр. 2010 г. было распространено открытое письмо сотрудников российских музеев М. с призывом воздержаться от передачи Церкви древних храмов, икон и богослужебной утвари, находящихся в музейном пользовании. 3 марта того же года было опубликовано обращение к М. ряда деятелей культуры с поддержкой законопроекта о возвращении Церкви утраченных храмов и святынь. Руководство Московской Патриархии выступило за активный диалог с представителями музейной общественности, были организованы встречи представителей РПЦ с руководством музеев и деятелями культуры, на к-рых рассматривались наиболее проблемные вопросы. Сложный характер приобрело обсуждение законопроекта в Общественной палате РФ, где значительная часть ее членов не поддержала заключение экспертной комиссии с критикой положений буд. закона. Среди сторонников законопроекта были многие деятели культуры, представители РПЦ, главы религ. организаций мусульман, буддистов, иудеев, пятидесятников. В сент. 2010 г. началось рассмотрение законопроекта в Государственной думе Федерального собрания РФ. Принципиально против нового закона выступила только парламентская фракция КПРФ. В ходе обсуждения в законопроект было внесено 18 поправок. Из-под действия закона были выведены объекты, включенные в национальные музейный, архивный и библиотечный фонды РФ; более подробно были обозначены обязанности религ. орг-ций по содержанию передаваемых им памятников истории и культуры, по их ремонту и реставрации, по обеспечению к ним общественного доступа. 19 нояб. законопроект был принят Государственной думой в 3-м чтении, 24 нояб. утвержден Советом Федерации Федерального собрания РФ. 30 нояб. 2010 г. Федеральный закон «О передаче религиозным организациям имущества религиозного назначения, находящегося в государственной или муниципальной собственности» был подписан М. и вступил в законную силу. Об этом в тот же день М. сообщил Патриарху Кириллу в ц. Рождества Богородицы в Большом Кремлевском дворце, которая, согласно закону, должна быть передана РПЦ. Со своей стороны Патриарх Кирилл назвал принятие закона свидетельством того, что страна преодолевает тяжелые последствия и восстанавливает справедливость. Позднее Патриарх Кирилл сделал заявление о том, что после принятия закона о передаче имущества религ. назначения «в области церковно-государственных отношений в России на сегодня не осталось ни одного принципиального вопроса, который бы содержал в себе некий конфликт между Церковью и государством». К июню 2012 г. в Федеральное агентство по управлению государственным имуществом (Росимущество) поступило ок. 200 заявлений от религ. организаций о передаче им имущества религ. назначения в собственность или безвозмездное пользование. В большинстве случаев религ. организации обращались в Росимущество

с предложениями о передаче имущества в безвозмездное пользование. Ок. 80% заявлений было подано от религ. орг-ций, представлявших Московскую Патриархию. По этим обращениям соответствующие распоряжения были приняты по 60 заявлениям, в т. ч. по 46 заявлениям, поступившим от РПЦ, 5 — от Римско-католической Церкви, 4 — от иудейских орг-ций, 3 — от мусульм. орг-ций, 2 — от Русской Православной старообрядческой церкви (*Белокриницкая иерархия*).

16 марта 2010 г. М. принял указ «О праздновании Дня славянской письменности и культуры», согласно к-рому праздник 24 мая в честь общеслав. святых Кирилла и Мефодия приобрел общегос. значение. С этого времени центром ежегодных празднований стала на постоянной основе Москва, что укрепило значение столицы России как одного из основных центров правосл. культуры. В период президентства М. начала решаться острая в Москве проблема недостатка правосл. храмов; столичный, крупнейший по населению город России стоял на одном из последних мест в стране по доступности молитвенных зданий для жителей. В 2010 г. была принята программа строительства в основном в отдаленных от центра густонаселенных районах города 200 храмов (в дальнейшем запланированное число храмов было увеличено до 380). Для реализации программы 26 янв. 2010 г. был учрежден Фонд «Поддержки строительства храмов города Москвы», финансирование программы осуществляется за счет добровольных пожертвований, участие правительства г. Москвы выражается в бесплатном выделении под строительство земельных участков. В целом по России в период президентства М. произошел заметный рост числа зарегистрированных религ. орг-ций РПЦ — с 12,6 тыс. в нач. 2008 г. до 14,3 тыс. в сер. 2012 г.

М. поддерживал постоянные контакты с главами всех основных религ. объединений. Регулярно проводились встречи с духовными лидерами мусульман, второй по численности конфессии страны: 15 июля 2009 г. М. посетил Соборную мечеть в Москве, осмотрел строительство нового храмового комплекса и встретился с Председателем СМР Р. И. Гайнутдином, Председателем ЦДУМ России Т. С. Таджуддином, Председателем Координационного центра мусульман Сев. Кавказа И. А. Бердиевым, Председателем Духовного управления мусульман (ДУМ) Республики Татарстан Г. Г. Исхаковым, имамами др. российских регионов. В ходе встречи обсуждались вопросы развития ислам. религ. образования и духовной культуры, участие мусульм. орг-ций в развитии взаимоотношений России с исламскими странами, проблемы легализации вакуфного имущества. М. заверил духовных лидеров, что Российское гос-во будет и в дальнейшем оказывать помощь мусульманским организациям в образовательной и просветительской деятельности, особо отметил работу Фонда поддержки исламской культуры, науки и образования. 28 авг. того же года в Сочи М. встречался с главами субъектов РФ и муфтиями регионов Сев. Кавказа, обсудил с ними вопросы участия исламских организаций в духовно-нравственном развитии молодежи, в борьбе с религиозным экстремизмом. Очередная встреча М. с мусульманскими лидерами состоялась в Нальчике 5 июля 2011 г. В ней участвовали руководители Координационного центра мусульман Сев. Кавказа, СМР, ЦДУМ и ДУМ Республики Татарстан. Главной темой встречи было совместное противодействие экстремизму. М. отметил большой вклад мусульманских организаций в борьбу с экстремизмом, особенно на Сев. Кавказе, героизм, проявленный в этой борьбе духовными лидерами. За предшествовавший год от рук террористов погибло ок. 20 исламских религ. деятелей. М. сообщил о награждении им посмертно орденом Мужества убитого 7 июня 2011 г. в Махачкале ректора Ин-та теологии и международных отношений М. И. Садикова. Также во время встречи обсуждалось введение экспертизы религ. лит-ры и контроля за получением гражданами РФ ислам. образования за рубежом, вопросы подготовки мусульманских священнослужителей для вооруженных сил. Духовные лидеры также подняли вопрос об увеличении квот для паломников к ислам. святыням Мекки и Медины. М. сообщил, что этот вопрос находится в компетенции властей Саудовской Аравии, и пообещал обсудить его с саудовскими властями. Соответствующее межгос. соглашение было заключено к следующей встрече М. с руководителями мусульм. орг-ций в Уфе в резиденции ЦДУМ 19 нояб. 2011 г. В ходе этой встречи президент отметил, что за 4 года его президентства на территории России было построено 320 мечетей, крупные ислам. центры строились в Кабардино-Балкарии и Ингушетии. Особое внимание в ходе встречи было уделено вопросам развития исламского образования. М. отметил, что в федеральном бюджете на эти цели предусмотрено выделение ок. 1 млрд р. В целом в период президентского срока М. в стране происходил рост числа зарегистрированных мусульманских религ. орг-ций — с 3,8 тыс. в 2008 г. до 4,5 тыс. в 2012 г.

26 нояб. 2009 г. состоялась встреча М. с делегацией евр. общины России во главе с Главным раввином России Б. Лазаром и Президентом Федерации еврейских общин России (ФЕОР) А. М. Бородой. М. поддержал создание Российского еврейского музея и центра толерантности (открыт в Москве в 2012). 2 июля 2010 г. М. встречался с Б. Лазаром и А. М. Бородой в г. Биробиджане во время поездки в Еврейскую автономную обл., в ходе к-рой он посетил городскую синагогу и общинный евр. центр. 7 июля 2011 г. в подмосковной резиденции «Горки» состоялась еще одна встреча с евр. религ. лидерами, на к-рой обсуждались проблемы проявления национализма и экстремизма, а также гос. поддержки строительства синагог.

24 авг. 2009 г. М. посетил главный буддистский религ. центр Республики Бурятии Иволгинский дацан близ Улан-Удэ, где встретился с Главой Буддистской традиционной сангхи России Д. Б. Аюшеевым. В ходе этого визита президент обсудил с представителями буддистского духовенства Бурятии вопросы организации обучения священнослужителей на территории России (ранее российские буддисты получали духовное образование в основном на территории Монголии). 1 марта 2011 г. во время пребывания в Республике Калмыкии М. посетил буддистский религ. центр в Элисте, в ходе встречи с буддистским духовенством обсуждалось развитие в России буддистской культуры и религ. образования, в частности проект создания в Калмыкии буддистского ун-та. М. заявил о гос. поддержке буддизма как одной из традиционных религий России.

В 2008–2009 гг. количество зарегистрированных буддистских организаций в России увеличилось с 200 до 227. Общее количество зарегистрированных религ. орг-ций всех конфессий увеличилось с 22,7 тыс. в 2008 г. до 25,32 тыс. в 2012 г.

М. придавал большое значение связям с зарубежными религ. лидерами как важной части внешнеполитических отношений России. Обычной практикой был прием президентом глав Церквей, прибывших с визитом в Московскую Патриархию, нередко в формате 3-сторонних или многосторонних переговоров с участием Патриарха Московского. 9 дек. 2008 г. по завершении в Московской Патриархии траурных мероприятий по погребению патриарха Алексия II М. провел закрытую встречу с прибывшим в Москву на похороны Патриархом-Католикосом всея Грузии *Илией II*, положительно отразившуюся на перспективах урегулирования российско-груз. отношений после недавнего вооруженного конфликта в Юж. Осетии. 25 мая 2010 г., во время визита в Московскую Патриархию Патриарха К-польского *Варфоломея I*, М. принял предстоятеля К-польской Церкви в Московском Кремле вместе с Патриархом Кириллом. Подобным же образом проходили переговоры М. с верховным Патриархом и Католикосом всех армян *Гарегином II* (21 янв. 2010) и Архиепископом Нов. Юстинианы и всего Кипра *Хризостомом II* (21 янв. 2011). 20 нояб. 2011 г. в Московской Патриархии состоялась встреча М. с предстоятелями и представителями Поместных Церквей, прибывшими на торжества по случаю 65-летия Патриарха Кирилла: Католикосом-Патриархом всея Грузии Илией II, Митрополитом Варшавским и всей Польши *Саввой*, Митрополитом Чешских земель и Словакии Христофором, Главой делегации Румынской Православной Церкви митр. Тырговиштским Нифонтом, Главой делегации Болгарской Православной Церкви митр. Видинским Дометианом и др.

Встречи с руководством Поместных Церквей входили в программу зарубежных поездок М. 24 июня 2009 г., во время официального визита в Египет, он встретился в Каире с главой Александрийской Православной Церкви Патриархом Александрийским и всея Африки *Феодором II*, а 11 мая 2010 г., во время визита в Сирию, М. провел в Дамаске переговоры с главой Антиохийской Православной Церкви Патриархом Антиохийским и всего Востока *Игнатием IV*. Во время визита в Азербайджан 4 июля 2009 г. М. встретился с Председателем Управления мусульман Кавказа Аллахшукюром Гуммет-оглы Паше-заде, обсудил с ним проблемы межконфессионального диалога. В дальнейшем М. поддерживал постоянные связи с Главой мусульман Азербайджана и одновременно сопредседателем Межрелигиозного совета Содружества Независимых Государств (СНГ) и Главой Консультативного совета мусульман СНГ, обсуждал с ним проблемы сохранения стабильности и межконфессионального мира, в т. ч. на российском Сев. Кавказе.

Во время президентства М. произошло установление полноформатных дипломатических отношений с Папским престолом. Соглашение об этом было достигнуто во время краткого рабочего визита М. в Ватикан 3 дек. 2009 г., когда состоялась его встреча с папой Римским Бенедиктом XVI, после чего статус российского представительства при Ватикане был повышен до посольства, а представительства Ватикана в РФ — до Апостольской нунциатуры. 17 февр. 2011 г. М. совершил официальный визит в Ватикан. В ходе встречи с папой Бенедиктом XVI обсуждались международные вопросы, прежде всего политическая ситуация на Ближ. Востоке. На совместной пресс-конференции М. и папа Бенедикт XVI высказались за взаимодействие в культурной и социальной сферах. В папскую б-ку в качестве подарка были переданы более 2 десятков вышедших томов Православной энциклопедии.

После окончания 7 мая 2012 г. срока полномочий Президента РФ 8 мая того же года М. назначен Председателем Правительства РФ. 26 мая 2012 г. избран Председателем партии «Единая Россия». Как Глава российского правительства М. продолжает принимать активное участие в реализации программ развития духовного просвещения, культуры и образования.

М.— лауреат премии Международного фонда единства православных народов «За выдающуюся деятельность по укреплению единства православных народов. За утверждение и продвижение христианских ценностей в жизни общества» им. патриарха Алексия II за 2009 г. Награжден орденом РФ «За заслуги перед Отечеством» 1-й степени (2015); орденом РПЦ св. кн. Даниила Московского 1-й степени (2016); наградами Поместных Церквей: звездой ордена св. ап. Марка Александрийской Православной Церкви (2009) и орденом св. Саввы 1-й степени Сербской Православной Церкви (2009).

Большое личное внимание к проблемам духовного развития, прежде всего молодежи, характерно не только для самого М., но и для его супруги. В апр. 2007 г. С. В. Медведева возглавила Попечительский совет целевой комплексной программы «Духовно-нравственная культура подрастающего поколения России».

Лит.: *Таратута Ю.* Дмитрий Медведев встанет во главе церковных дел // Коммерсантъ: Газ. 2009. 11 марта. С. 3; Президент России Д. Медведев встретился с лидерами религ. организаций // ЖМП. 2009. № 9. С. 66–69; *Круг П.* От светскости к патернализму: Религ. политика Д. Медведева // НГ-религии: Газ. 2009. 2 сент. С. 1; *Лукичев Б. М.* К истории гос.-церк. отношений в кон. XX — нач. XXI в., или О чем писал патр. Алексий II президентам России // Вестн. Челябинского гос. ун-та. 2009. № 38 (176). Сер.: История. Вып. 37. С. 118–124; Медведев Д. А. // БРЭ. Т. 19. С. 464–466; *Шахов М. О.* Правовые основы деятельности религиозных объединений в Российской Федерации. М., 2013. С. 52, 67–69.

«MEDIATOR DEI» [лат.— Посредник Божий], энциклика папы Римского *Пия XII* от 20 нояб. 1947 г., посвященная осмыслению богословской сущности, содержания и целей литургической практики Римско-католической Церкви. Положения «M. D.» нашли отражение в нек-рых документах *Ватиканского II Собора:* энциклика стала важным этапом на пути к принятию Собором конституции о литургии «Sacrosanctum Concilium» и к проведению богослужебной реформы (см.: *Evenou.* 1997; *Wendel.* 2004. S. 95–101; *Glendinning.* 2014. P. 12–16).

Обнародованная спустя 2 года после окончания второй мировой войны, «M. D.» стала неожиданностью для общественности, предполагавшей появление в послевоенное время документа скорее социальной направленности. Энциклика представляет собой реакцию на глубокий кризис в *литургическом движении* (особенно в Германии и Австрии — см.: *Maas-Ewerd Th.* Die Krise der Liturgischen Bewegung in Deutschland

und Österreich: Zu den Auseinandersetzungen um die «liturgische Frage» in den Jahren 1939 bis 1944. Regensburg, 1981), мн. инициативы к-рого получили в документе одобрение (наряду с предостережениями от самовольных крайностей и злоупотреблений, таящих в себе опасность затемнения чистоты веры и искажений в аскетическом учении — AAS. 1947. P. 524). Особо отмечены заслуги на этой стезе бенедиктинских мон-рей (Ibid. P. 523) — редкий случай эксплицитного выражения одобрения в чей-то адрес в офиц. послании ко всей католич. Церкви. Появление энциклики в разгар литургических споров, в период создания новых теорий и методов, попыток предпринять на местах практические нововведения имело, кроме того, целью в очередной раз дать понять, что только высшая церковная власть, в первую очередь Римский папа, обладает правом устанавливать критерии истинности, утверждать дисциплинарные правила и определять направления развития в этой области (*Wendel.* 2004. S. 29, 171). В связи с этим папа Пий XII утверждает, что, хотя формула «lex orandi, lex credendi» (лат.— закон молитвы служит законом веры), восходящая к Просперу Аквитанскому († ок. 455), правильно отражает присущую католич. традиции опору на молитвенную практику как на источник познания и догматических определений — напр., о непорочном зачатии Пресв. Девы Марии,— нельзя усваивать литургии абсолютную и самостоятельную роль в деле установления норм вероучения. Поскольку литургия есть одновременно исповедание и выражение (professio) богооткровенных истин, она подчинена (subicitur) авторитету высшего учительства Церкви, а наиболее точный смысл отношения между богослужением и верой заключается в том, что «закон молитвы определяется законом веры» (lex credendi legem statuat supplicandi — AAS. 1947. P. 540–541).

Текст «M. D.» состоит из 3 основных тематических разделов, посвященных месту и смыслу литургического культа в жизни Римско-католической Церкви и в личном благочестии верующих (Ibid. P. 524–547), сущности евхаристического жертвоприношения (Ibid. P. 547–572) и назначению всего богослужебного круга (Ibid. P. 572–583). В заключительной части следуют наставления церковным пастырям о необходимости активного привлечения народа Божия к участию в церковных таинствах и обрядах, о способствовании его духовному возрастанию, в т. ч. средствами как традиционных, так и новых форм искусства и архитектуры, поскольку богослужение, являясь органичным выражением жизни церковного Тела, не может пребывать в статическом, «антикварном» состоянии, но подвержено историческому развитию благодаря присущему ему человеческому элементу (AAS. 1947. P. 541–544). Многообразие священнодействий и таинств (mysteria), образующих в совокупности литургический год, служит способом и свидетельством подлинного пребывания Христа в Своей Церкви, Его животворного влияния на сердца людей, призванных к активному участию (actuosa participatio) в литургии (Ibid. P. 551).

Согласно тексту «M. D.», литургия — это публичный культ мистического Тела Христа, Церкви в единстве с Ее Главой, состоящий в совместном поклонении Небесному Отцу. Божественное присутствие обосновывается христологически: будучи Искупителем и Основателем Церкви, Христос присутствует в каждом ее литургическом действии и в молитвах, освящая и исполняя благочестие ее членов действенной силой (vis effectrix), происходящей от божественного могущества (Ibid. P. 533). Наряду с этим в энциклике приводится схоластическое разделение первичных источников освящающей действенности. Действенность (efficacitas) таинств проистекает в первую очередь из актов их совершения (ex opere operato), поскольку они непосредственно относятся к искупительным деяниям Христа и сакраментально воспроизводят их; Он Сам их совершает, а от воспринимающих требуется лишь «правильное расположение духа» (Ibidem). Напротив, обряды и моления, сопровождающие таинства, а также др. установленные церковной иерархией ритуалы получают действенность гл. обр. вслед. литургической инициативы самой Церкви (ex opere operantis Ecclesiae), в силу того что она свята и теснейшим образом связана со Христом (Ibid. P. 532).

В соответствии с духовно-телесной природой человека богослужение необходимо имеет внешнюю, видимую сторону, благодаря к-рой также обеспечивается общественное (socialis) измерение и выражается объективный, общинный характер культа. Однако его внутренняя составляющая — возвышение ума и сердца (mentes animique) к совершенной жизни во Христе и полная отдача Ему — должна иметь приоритет, поскольку только через Сына и вместе с Ним возможно подлинно славить Бога Отца (AAS. 1947. P. 531–532). Тем самым папа Пий XII берет под защиту субъективную сторону богослужения, личное молитвенное участие в нем верующих, значение которого нередко заметно умалялось в пользу коллективного начала некоторыми поборниками литургического возрождения. Пренебрежение одной из сторон искажает смысл литургии, сводя ее либо к выхолощенным формулам и церемониям, либо к ложному индивидуалистическому мистицизму и пагубному квиетизму, в то время как между ними не может быть никакого противоречия (Ibid. P. 537, 593).

В «M. D.» одобрено развитое литургическим движением представление о Евхаристии как об «источнике и вершине (caput) подлинного христианского благочестия» (Ibid. P. 523). Евхаристия названа «центральной тайной (mysterium) христианской религии», установленной Первосвященником Христом, заповедавшим непрестанно возобновлять ее в Церкви посредством Его служителей. Бескровная Жертва (sacrificium) на алтаре, хотя и представляет собой по форме «наглядное воспоминание» (memorialis demonstratio), истинно повторяет (iteratur) голгофскую Жертву (hostiam, victimae immolatio) Сына предвечному Отцу, являясь идентичной с ней по сущности и по субъекту, ибо в обоих случаях главным действующим Лицом выступает Сам Христос. Различие состоит в способе (ratio) Жертвоприношения: если на Кресте Жертва была принесена через страдания и кровавую смерть, то на церковном алтаре, поскольку смерть более не властна над прославленной человеческой природой Иисуса Христа и пролитие крови теперь невозможно, она чудесно, таинственным образом (mystico modo) воспроизводится (ostenditur) с помощью «внешних знаков», указывающих на умерщвление. При этом, согласно тексту «M. D.», решающим для реального

присутствия Тела и Крови Господа, т. е. Его Самого, под евхаристическими видами (sub quibus adest), условно называемого им «пресуществлением» (transsubstantiatio; термин взят в оригинале текста в кавычки), и действительного повторения крестного Жертвоприношения становится «обозначение и изображение Иисуса Христа в состоянии Жертвы с помощью определенных указаний (per distinctos indices)», таких как, напр., произносимые священником слова освящения (consecrationis verbis) или евхаристические Дары, возносимые в 2 разделенных видах хлеба и вина, что символизирует (figurant) т. о. насильственное расторжение тела и крови (AAS. 1947. P. 548–549, 555, 563).

В «M. D.» подчеркивается незыблемость вероучительной доктрины о принципиальной разнице между иерархическим служением рукоположенных священников, к-рые получают в таинстве Священства по апостольскому преемству сакраментальную власть (potestas) от Бога и отмечены особым благодатным признаком (character), уподобляющим (confirmatos) их Первосвященнику Христу (Ibid. P. 538–539), и общим священством всех крещеных; некоторые представители литургического движения ставили этот догмат под сомнение. Для непрерывного продолжения Своего священнического служения и принесения чистых жертв Искупитель основал «видимое священство», поэтому только священник, и ни в какой мере народ Божий, представляет собой Лицо Господа (personam gerit Domini), является Его служителем у алтаря и тем самым стоит выше простых верующих. Как раз в силу этих прерогатив он имеет литургическую власть выступать от имени общины и не подлежит строгой необходимости ее евхаристического «сослужения» (concelebratio) (Ibid. P. 522, 553–554, 557). Также причащение мирян во время Евхаристии, хотя является в высшей степени желательным, однако не относится к необходимым условиям полноты (integritatem) совершаемого таинства. Для этого требуется только лишь (solummodo) приобщение Св. Дарам священника.

При этом верующие, став благодаря крещению членами мистического Тела, также участвуют в священстве Христа в соответствующей их статусу мере. Но их жертвоприношение (offere) отлично от жертвоприношения, совершаемого священником, в собственном смысле приносящим Богу Отцу бескровную Жертву (immolatio) во славу Пресв. Троицы и ради блага живых и усопших членов католич. Церкви, что дифференцируется в «M. D.» также на терминологическом уровне (см.: *Wendel.* 2004. S. 250, 257–258). Однако в той степени, в какой верующие внутренне соединяются через обряды и молитвы с сакральными действиями священника, они в нек-ром смысле соучаствуют в евхаристическом жертвоприношении (sacrificium offerunt), и так их духовная жертва (oblatio) включается в сам литургический культ (AAS. 1947. P. 555–556). В документах II Ватиканского Собора, прежде всего в догматической конституции о Церкви *«Lumen gentium»*, такое резкое разделение на всеобщее и иерархическое священство подверглось смягчающей корректировке.

В некоторых, гл. обр. экклезиологических, аспектах «M. D.» содержательно продолжает выпущенную Пием XII энциклику «Mystici Corporis» (1943). В целом для литургического богословия «M. D.» характерен сильный христологический акцент при минимальном внимании к пневматологии и при отсутствии обращения к *эпиклезе*.

Ист.: AAS. 1947. Vol. 39. P. 521–595; *Denzinger.* Enchiridion. N 3840–3855.

Лит.: *Pascher J.* «Mediator Dei» — Die Liturgie-Enzyklika Pius' XII // Wort der Päpste / Hrsg. W. Sansfuchs. Würzburg, 1965. S. 114–122; *Evenou J.* Deux étapes de la riforma liturgica: «Mediator Dei» et «Sacrosanctum Concilium» // Notitiae. R., 1997. Vol. 33. P. 554–575; 50 anni alla luce del movimento liturgico: La «Mediator Dei» / Il Centro di Azione Liturgica. R., 1998; *Wendel B.* Die Liturgie-Enzyklika «Mediator Dei» vom 20. Nov. 1947: Zur liturgisch-zeitgeschichtlichen und theologischen Bedeutung einer lehramtlichen Äußerung Papst Pius' XII (1939–1958) über den Gottesdienst der Kirche. Regensburg, 2004; *Mendonça Dantas J. P., de.* A Encíclica «Mediator Dei» como fundamento teológico da fórmula conciliar «in persona Christi Capitis» // Revista eclesiástica brasileira. Buenos Aires, 2011. Vol. 71. N 282. P. 419–425; *Mazza E.* La partecipazione attiva alla liturgia: Dalla «Mediator Dei» alla «Sacrosanctum Concilium» // Ecclesia orans. 2013. Vol. 30. N 2. P. 313–334; *Glendinning Ch. J.* The Role of the Competent Ecclesiastical Authority in the Promotion of «participatio actuosa» Prior to the Second Vatican Council // Questions liturgiques. P., 2014. Vol. 95. N 1/2. P. 8–27.

Е. А. Пилипенко

МЕДИ́МН, мч. Никомидийский (пам. 5 сент.) — см. в ст. *Урван, Феодор и Медимн,* мученики Никомидийские.

МЕДИОЛА́НСКИЕ СОБО́РЫ (IV–V вв.), церковные поместные Соборы, проходившие в г. Медиолане (ныне Милан).

346 г. После принятия свт. *Афанасия I Великого* в общение с Римской Церковью (на Римском Соборе 340 г.) окончательно оформился раскол зап. омоусиан (сторонников *Вселенского I Собора*) и вост. противников никейского учения о *единосущии* (в результате противостояния вост. и зап. епископов на *Антиохийском Соборе* 341 г. и *Сардикийском Соборе* 343 г.). Для достижения канонического мира и догматического единомыслия имп. *Констанций II* (сторонник *арианства*) принял решение вмешаться в церковные дела, ослабить влияние Римских епископов, а также последователей никейского вероучения. В последнем он видел опасность возрождения монархианского динамизма (см. *Монархианство*), проявившегося в богословии еп. Фотина Сирмийского (ученика еп. *Маркелла* Анкирского). По мнению Ш. Пьетри, М. С. 346 г. был созван с целью примирения Римского еп. *Юлия I* с вост. епископами в лице *Евдоксия* Германикийского, Македония Мопсуестийского и Мартирия, предлагавших еп. Юлию мир на основании 4-й Антиохийской формулы, в к-рой обходился молчанием вопрос о единосущии Отца и Сына (*Pietri.* 1976. P. 232). Император лично присутствовал на заседании М. С. 22 июня. Собор осудил еп. Фотина Сирмийского как еретика (*Hilar. Pict.* Fragm. hist. 2 // PL. 10. Col. 645).

348 г. Собор в присутствии имп. Констанция II, низложивший еп. Фотина Сирмийского (Idem. 19 // Ibid. Col. 646). Формальное покаяние перед Собором ариан Урсакия, еп. г. Сингидун (ныне Белград), и Валента, еп. г. Мурса (ныне Осиек, Хорватия) (см. *Валент и Урсакий*), осужденных правосл. зап. епископами на Сардикийском Соборе 343 г., вероятно, было призвано заслонить собой последовавшую за осуждением еп. Фотина компрометацию перед вост. епископами никейского омоусианства, выставленного в качестве скрытого модализма (*Митрофанов.* 2006. С. 123). В результате Собор в еще большей степени выявил проарианскую политику имп. Констанция. В целом М. С. 346–348 гг. стали важным этапом на пути развития конфликта между омоусианами и проарианами настроенными

епископами, к-рый вылился в открытое противостояние на Соборе 355 г.

355 г. Имп. Констанций, установив власть над зап. частью Римской империи, пытался приобщить к арианской ереси зап. епископов. Осуществив низложение еп. Фотина, имп. Констанций решил подвергнуть повсеместному осуждению свт. Афанасия Великого вплоть до его анафематствования. Для этого император собрал небольшой *Арелатский Собор* (353), на котором вынудил присутствующих епископов подписать заочное осуждение свт. Афанасия за нарушение канонической дисциплины. Свт. *Либерий,* еп. Римский, протестуя против беззаконного осуждения, потребовал созыва нового Собора, к-рый мог бы пересмотреть дело свт. Афанасия (*Hilar. Pict.* Fragm. hist. 5 // PL. 10. Col. 682–686). С этой целью свт. Либерий направил к императору еп. *Луцифера* Каралитанского и просил свт. *Евсевия* Верцелльского присоединиться к этой миссии (*Liberius.* Ep. ad Eusebium // PL. 8. Col. 1350–1351; ср.: *S. Eusebii Vercellensis* Opera que supersunt / Ed. V. Bulhart. Turnhout, 1957. P. 119–121. (CCSL; 9)). Имп. Констанций повелел созвать новый Собор в Медиолане, где находилась имп. резиденция. По его замыслу Собор должен был разобрать выдвинутые в адрес свт. Афанасия обвинения в гос. измене и колдовстве. Собор состоялся летом 355 г. Согласно церковным историкам *Сократу Схоластику* и *Созомену,* на нем присутствовали более 300 зап. епископов и несколько восточных иерархов (ср. мнение о гораздо меньшем числе участников: *Спасский.* 1914. С. 340–341). Главными обвинителями свт. Афанасия стали доверенные лица императора епископы Валент Мурсийский и Урсакий Сингидунский. Святители Дионисий Медиоланский и Евсевий Верцелльский, понимая связь обвинения свт. Афанасия с догматической полемикой, предложили прежде всего обсудить вопрос о вере, поскольку часть присутствовавших придерживалась еретических взглядов. Еп. Валент заявил, что речь идет только о канонических нарушениях, допущенных свт. Афанасием, и обвинение не касается догматических споров. Свт. Дионисий не был удовлетворен объяснением Валента и предложил участникам Собора провозгласить *Никейский Символ веры,* чтобы очиститься от подозрений в сочувствии арианской ереси. Правосл. участники Собора поддержали его предложение, и епископы стали подписывать грамоту с Символом. Это вызвало гнев ариан, и еп. Валент вырвал свиток из рук свт. Дионисия. Действия ариан привели к скандалу, в к-ром народ встал на защиту свт. Дионисия. Заседание было прервано. Узнав о случившемся, император приказал перенести заседания Собора из городской базилики в свою резиденцию. Там епископы были поставлены перед выбором: согласиться с осуждением свт. Афанасия или отправиться в изгнание. Большинство участников пошли на уступки. Однако свт. Дионисий, свт. Евсевий, еп. Люцифер и рим. легаты пресв. Панкратий и диак. Иларий отказались подписать осуждение и были отправлены в ссылку на Восток (*Socr. Schol.* Hist. eccl. II 36–37; *Sozom.* Hist. eccl. IV 9; *Hilar. Pict.* Ad Const. I 8). Через некоторое время свт. Либерий, также отказавшийся поставить подпись под осуждением свт. Афанасия, был отправлен в ссылку во Фракию (*Theodoret.* Hist. eccl. II 14; *Sozom.* Hist. eccl. IV 11; *Athanas. Alex.* Hist. arian. 37–39).

380 г. Собор по поводу несправедливого обвинения Индиции, девы из Вероны. Единственным источником сведений об этом Соборе служит письмо свт. *Амвросия* Медиоланского еп. Сиагрию Веронскому (*Ambros. Mediol.* Ep. 5. 21–22). Некая Индиция, посвященная Богу дева, была обвинена в нарушении обета целомудрия и детоубийстве 3 мирянами: Максимом (ее родственником), Ренатом и Леонтием. Однако на созванный в Медиолане небольшой Собор (conventus) окрестных епископов под председательством свт. Амвросия обвинители не явились, хотя обещали предъявить доказательства. Сама же Индиция, напротив, была представлена с наилучшей стороны ее сослужительницами. Во избежание соблазна в Веронской Церкви свт. Амвросий повелел еп. Сиагрию доверить расследование обвинений своей сестре Марцеллине. В конечном счете Индиция была признана Собором невиновной, а обвинители подвергнуты церковному прещению (*Mansi.* T. 3. P. 518; *Пареди.* 1991. С. 225).

390 г. Собор, рассматривавший вопрос о галльских епископах, примкнувших после казни *Присциллиана* (385) к Феликсу II, еп. Августы Треверов (ныне Трир), противнику казни, и к партии итациан (последователей еп. Итация, см. *Идаций Клар и Итаций*), сторонников казни (т. н. фелицианская схизма). Собор не оставил деяний, о его проведении известно из письма свт. Амвросия Медиоланского имп. св. *Феодосию I Великому* (*Ambros. Mediol.* Ep. 51. 6).

393 г. Собор епископов, созванный свт. Амвросием Медиоланским по делу Иовиниана, распространявшего антиаскетические взгляды в Сев. Италии. Источником сведений об этом Соборе является послание его участников Римскому еп. *Сирицию* (Ibid. 42). Проповедь мон. Иовиниана, отказавшегося от монашеских правил и вернувшегося к условиям мирской жизни (см.: *Hieron.* Adv. Iovin. I 40; II 21, 36), сводилась к отрицанию различий между брачной и девственной жизнью, к критике учения о *грехе первородном* и практики постов, а также к обвинению последователей монашеского мировоззрения в *манихействе,* гнушении плотью. Оппоненты Иовиниана обвиняли его также в отрицании приснодевства Пресв. Богородицы и в том, что он придерживался мнения, согласно которому христиане, возрожденные крещением, если восприняли таинство с полной верой, не могут быть побеждены диаволом. Еще до начала Собора еп. Сириций отправил в Медиолан высокопоставленных легатов пресвитеров Крescентия, Леопарда и Александра. Собор был очень немногочисленным (не более 10 епископов) и заседал, вероятно, в течение 1 дня. Соборное послание последовательно опровергает взгляды Иовиниана и содержит в краткой форме аскетические воззрения свт. Амвросия Медиоланского, выраженные им в более пространной форме в трактатах «О девах», «О вдовах», «О наставлении деве». В заключении послания перечисляются имена Иовиниана и его сторонников и указывается, что они были изгнаны свт. Амвросием и Собором епископов из города.

451 г. Собор под председательством свт. *Евсевия* Медиоланского с целью подтвердить осуждение христологического учения к-польского архим. *Евтихия,* к-рое незадолго до этого было осуждено свт. *Львом I Великим* в послании свт. *Флавиану* К-польскому («Томос к Флавиану»). Сохра-

нилось соборное послание еп. Евсевия папе Льву (*Mansi*. Т. 6. P. 141; рус. пер.: *Митрофанов*. 2006. С. 444–446). В этом послании, подписанном свт. Евсевием и епископами, сообщается, что на Соборе было зачитано послание свт. Льва Великого св. *Авундию*, еп. г. Ком (ныне Комо), с просьбой рассмотреть вопрос о ереси Евтихия; затем «Томос к Флавиану», который был единогласно одобрен всеми участниками Собора, осудившими Евтихия и его ересь. Постановления Собора были подтверждены подписями 19 североиталийских епископов или их представителей.

Ист.: *Mansi*. Т. 3, 6.

Лит.: *Hefele, Leclercq*. Hist. des Conciles. T. 2; *Самуилов В. Н.* История арианства на лат. западе. СПб., 1890; *Болотов В. В.* Либерий, еп. Римский, и Сирмийские Соборы. СПб., 1893; *Спасский А. А.* История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов. Серг. П., 1914; *Meslin M.* Les Ariens d'Occident 335–430. P., 1967; *Pietri Ch.* Roma Christiana: Rech. sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade a Sixte III (311–440). R., 1976; *Пареди А.* Св. Амвросий Медиоланский и его время. Милан, 1991; *Митрофанов А. Ю.* История церковных Соборов в Италии (IV–V вв.). М., 2006. (МИЦ; 39).

МЕДОВА́РЦЕВ Михаил Яковлевич (2-я пол. XV в., Новгород — после 1532 г.), рус. книгописец, каллиграф, оформитель рукописных книг. Род. в семье новгородца Якова Дмитриевича Медоварцева. В доме вдовы Натальи, матери Якова («а Михаилове бабе»), воспитывался оставшийся сиротой буд. Новгородский архиеп. свт. *Иона* († 1470), к-рому его архиепископство предрек прп. *Михаил* Клопский или, по другим данным, безымянный «юрод» (см.: ПСРЛ. Т. 4. Вып. 1. С. 492–493; Т. 43. С. 184; *Турилов А. А.* Когда умер Михаил Клопский и кто предсказал церковную карьеру новгородскому архиепископу Ионе? // Славяноведение. 2005. № 4. С. 22–28; *он же*. К биографии и генеалогии Михаила Клопского // Средневек. Русь. М., 2006. Вып. 6. С. 183–189). Сведения о новгородском периоде жизни М. неизвестны. К наст. времени выявлено ок. 20 рукописей, переписанных М. (полностью или частично). Из записей на 5 из них известно, что они переписаны в московском во имя свт. Николая Чудотворца мон-ре (Николы Старого, недалеко от Кремля), «в келье» М. Оставаясь мирским человеком, М. имел в Никольском монастыре келью, к-рая была книгописной мастерской. Там трудился штат писцов и выполнялись важные заказы, в их числе и великокняжеские. В рукописях М. его почерк соседствует с почерками др. писцов, некоторые из них подражают выработанному, четкому, изящному письму М. (очевидно, они принадлежат его ученикам).

Отличительной особенностью письма М. была разностильность — он писал полууставом и скорописью, сохраняя при этом характерные признаки и отличительные особенности, позволяющие их идентифицировать. Так, в рукописи 1505 г. (Служебная Минея на сент.— РГБ. Троиц. № 466), с записью (колофоном) о переписке ее М. в монастыре Николы Старого, отчетливо различаются несколько разновидностей письма. Первая, основная разновидность — полуустав с элементами декоративной скорописи, тщательный в начале рукописи и более размашистый к середине и концу. Две другие представляют стилизованное (но в разных направлениях) письмо: во 2-й разновидности писец стремится к воспроизведению более строгого полуставного типа с преобладанием в буквах прямоугольных форм, в 3-й — усиливает декоративно-скорописный элемент, увеличивает количество изящных лигатур, букв с округлыми формами, использует более тонкое перо. Четвертая разновидность, близкая к 3-й, представлена в конце рукописи, среди дополнительных текстов. Здесь иная, ускоренная и несколько более небрежная манера письма.

Выбор стиля письма зависит от характера и содержания рукописи, но также, по-видимому, от вкуса писца и представляется произвольным. Для письма всех разновидностей характерны общая высокая степень профессионализма, выработанность почерка, упорядоченность и единообразие буквенных форм, графическая законченность письма.

С письмом 2-й, более строгой полуставной разновидности отождествлено письмо Следованной Псалтири с добавлением статей из Типика (РГАДА. Ф. 381. Тип. № 223). Рукопись украшена многочисленными красивыми заставками нововизант. стиля.

Один из ранних датированных автографов М.— сделанная им в 1499 г. запись на Минее служебной: «В лето 7007 написана книга сия в дому святого Николы Старого на Москве повелением Михаила Иаковля Медоварцева» (ГИМ. Востр. № 959). Употребленное слово «повелением» указывает на руководящую роль М. в скриптории уже в кон. XV в. К орнаментированным рукописям М. рубежа XV и XVI вв. относится Четвероевангелие (ГИМ. Щук. № 305), ее письмо отождествляется с Типографской рукописью Следованной Псалтири (№ 223), но Щукинская по сравнению с ней менее парадная.

Ранние рукописи М. свидетельствуют о его связях с художественными кругами, а также о его роли не только как писца, но и как оформителя книг (создание орнамента, заставок, изящных маргинальных помет и т. д.), а также сообщают о его работе с высокопоставленными заказчиками. Так, в роскошно орнаментированном иллюстрированном Четвероевангелии 1507 г. (РНБ. Погод. 133) запись сообщает, что «евангелистов писал Феодосий» (сын знаменитого иконописца *Дионисия*), а «золотом прописывал» М.; рукопись выполнена «в дому великого чудотворца Николы Старого». Искусствоведы полагают, что М. был также и создателем орнамента этой рукописи, к-рая входит в группу рукописей рубежа XV и XVI вв., в к-рых создаются предпосылки буд. старопечатного орнамента, она «начинает собой новый этап в развитии нашего орнамента». В крупных инициалах отмечается «появление совершенно нового типа, отступающего от стилей, господствовавших в орнаменте этого времени» (*Зацепина Е. В.* К вопросу о происхождении старопечатного орнамента // У истоков рус. книгопечатания. М., 1959. С. 132, 136). Заказчиком рукописи был видный гос. деятель И. И. Третьяков, корреспондент прп. *Иосифа* Волоцкого.

Две рукописи с автографами М. принадлежали государеву дьяку дипломату Б. В. Кутузову — Апостол посл. четв. XV в. (ГИМ. Епарх. № 47; в конце рукописи на л. 385–386 рукой М. вписано апокрифическое «Послание ап. Павла к лаодикийцам») и список 16 Слов Григория Богослова (ГИМ. Чуд. 208, 1491 г.; писец дьяк Гридя Калгавый (Кулгавый)); рукой М. выполнена запись на нижних полях л. 1–5 о пожертвовании этой рукописи — священноинок Логгин в 1509 г. дал книгу в *Чудов в честь Чуда архангела Михаила в Хонех мужской монастырь*.

М. также принимал участие в оформлении богато иллюстрированной и орнаментированной рукописи Слов Григория Богослова РГБ. Троиц. № 137 (известна как рукопись кн. Д. М. Пожарского, по имени знаменитого вкладчика XVII в.). Рукой М. выполнены ответственные места рукописи: начало текста первого Слова (под заставкой), тщательно выписанные киноварные пометы о количестве листов в каждом из 16 Слов, заголовки этих Слов, правка текста на нек-рых листах. По предположению Е. В. Зацепиной, рукопись «была изготовлена для очень богатого и знающего заказчика, возможно, для великокняжеской или митрополичьей библиотеки» (*Зацепина.* К вопросу о происхождении. С. 118). При написании Евангелия напрестольного 20-х гг. XVI в. (ГИМ. Муз. № 3443) М. выполнил нумерацию тетрадей, в тексты евангельских канонов (таблиц, указывающих параллельные чтения 4 Евангелий) его рукой вписаны пояснительные мелкие киноварные строки (на л. 9–24).

Сборник-конволют РНБ. Соф. № 1498 отражает работу медоварцевских мастеров московского монастыря Николы Старого и писцов, сотрудничавших с кирилло-белозерским скрипторием *Гурия (Тушина).* В московской части конволюта содержатся, в частности, сделанные прп. *Максимом Греком* переводы Житий, в основном из текстов прп. *Симеона Метафраста.* Количество текстов, написанных самим М., сравнительно невелико, это почерк писца-редактора, оформляющего текст (нек-рые киноварные заголовки, начальные строки «черного» текста). Большинство текстов переписано его учениками, подражавшими почерку мастера. Переписанные тетради М. отправил Гурию (Тушину) в *Кириллов Белозерский в честь Успения Пресвятой Богородицы мужской монастырь,* а тот по получении объединил их в сборнике (Соф. № 1498) с Житиями Авраамия Смоленского, Зосимы Соловецкого и др., переписанными им самим и писцами его мастерской.

В мон-ре Николы Старого было переписано Житие свт. Саввы Сербского, привезенное из афонского Ватопедского мон-ря старцем Исаией в 1517 г. (РНБ. Кир.-Бел. № 30/1269). Почерк М. соседствует здесь с почерками еще 4 писцов. Один из писцов (2-й), вероятно, был учеником М. и подражал его письму. М. также правил их тексты, пронумеровал все тетради. Изготовленные тетради М. отправил в Кириллов мон-рь, «чтобы помянули в святых своих молитвах мое окаанство». По предположению Н. А. Казаковой, этот экземпляр Жития послужил протографом еще одного списка данного памятника, сделаного Гурием Тушиным (РНБ. Кир.-Бел., № 27/1266).

М. активно сотрудничал с прп. Максимом Греком. Из списков переведенной прп. Максимом Толковой Псалтири, переписанной с участием М., в наст. время известен лишь один (РГБ. Овчин. № 63), но их было несравненно больше, т. к. имя М. как одного из сотрудников афонского старца упомянуто в пространном послесловии к переводу (в просьбе о вознаграждении сотрудников и помощников).

Рукопись Цветной Триоди (ГИМ. Щук. № 329) сохранила «исправление триодное», о к-ром прп. Максим писал в своем программном «Исповедании веры», а также в одном из «Слов отвещательных об исправлении книг русских». Запись-колофон рукописи сообщает о том, что в марте 1525 г. в мон-ре Николы Старого было завершено «правление с греческыя триоди Фотиа митрополита» текста Цветной Триоди, осуществленное «подвигом и трудом» М. (названная рукопись — оригинал его труда) (см.: *Фонкич Б. Л.* Греческая рукопись митр. Фотия // ДРИ: Рукописная книга. М., 1972. [Вып. 1]. С. 189–195). Дата записи — март 1525 г.— показывает, что работа над Цветной Триодью продолжалась и после ареста Максима Грека в февр. того же года. Один из 6 почерков рукописи принадлежит М., к-рый руководил написанием всей рукописи; он переписал целиком первые 9 тетрадей, значительное количество листов др. писцов, запись на л. 321 об., его же рукой сделана правка всей рукописи, пронумерованы все тетради. Значительная часть текстов, написанных по смытому, «заглаженному» тексту, наглядно отражает процесс правки.

В мастерской М. выполняли и правительственные заказы. Если сборник Житий святых (ГИМ. Епарх. № 558), написанный «повелением» вел. кн. *Василия III Иоанновича,* мог быть выполнен по его личному заказу, то др. автографы М. указывают на его связи с посольской, дьяческой средой. Русский альтернат договора 1514 г. Василия III с имп. Максимилианом I, хранящийся ныне в Венском гос. архиве, написан почерком если не самого М., то почерком одного из писцов его круга, принадлежавшим медоварцевской школе письма. Он близок к почерку М. по высокой степени отработанности, привычности письма и его изяществу. Особенно убедительно подтверждает принадлежность медоварцевской мастерской начальный инициал, близкий к манере исполнения инициалов и оформления в ранних рукописях М.

Почерком М. либо одного из каллиграфов его круга, принадлежавшего медоварцевской школе письма, выполнен перевод книжной новинки того времени — «Письма Максимилиана Трансильвана», в к-ром описано кругосветное путешествие Ф. Магеллана. «Письмо...» было издано в Кёльне в 1522 г. и привезено в Москву кем-то из рус. дипломатов, неоднократно посещавших европ. города. Вероятно, это был посольский переводчик Дмитрий *Герасимов* (М. сотрудничал с ним при переводе Толковой Псалтири Максимом Греком в 1521–1522). Перевод сохранился в рукописи-конволюте РНБ. Q.IV.412. Л. 18–29 об.

Среди медоварцевских автографов выделяется группа рукописей, содержащих не богослужебные тексты, но сочинения летописного, исторического, лит. содержания. Среди них особенно значительны 4 произведения, образующие цикл «Сказания о князьях Владимирских» (далее: СКВ), и отражающие начальную историю этого памятника, к-рый занимает важное место в политической идеологии находившегося в стадии становления Русского централизованного гос-ва. Это следующие памятники, представленные в автографах М.

1. Часть сборника-конволюта БАН. Арханг. Д. 193 (л. 389–469), в к-рую включены медоварцевская редакция СКВ (без названия, л. 389–393); примыкающее к ней по содержанию и смыслу «Родословие Литовского княжества» (л. 410–412 об.), на л. 413 запись о происхождении московского вел. кн. Василия III от рим. имп. Августа, ключевая идея СКВ. Здесь помещены также тексты светского содержания: «Повесть о взятии Царьграда» Нестора Искандера (л. 416–436 об.), «Повесть о взятии Пскова»

(л. 437–444 об.), «Россиискии летописец въкратце» (л. 447–469 об.), описывающий события от прихода Рюрика до нападения татар в 1527 г.

2. Полная (расширенная) редакция СКВ (с введенной впервые в памятник начальной частью) в рукописи РГАДА. Ф. 181: Собр. МГАМИД. № 365. Л. 143 об.— 180 об. (далее — Архивская редакция, шифр — Арх.), «Сказание въкратце сущым от Адама до днешняго времени родословие» (введена в научный оборот в монографии: *Синицына Н. В.* Третий Рим: Источники и эволюция рус. средневек. концепции, XV–XVI вв. М., 1998. С. 200–201). Хотя рукопись относится к кон. XVI в., но палеографические особенности доказывают, что она восходит к оригиналу, написанному М., т. е. к его автографу.

3. Источник новой (Архивской) редакции, точнее ее новой начальной части, имеет то же название, что и в Арх.: «Сказание въкратце сущим от Адама до днешняго времени родословие»; известен в рукописи ГИМ. Син. 939. Л. 22–28, с заключительной частью «Цари царствующии в Константинеграде православнии же и еретицы». Текст также переписан почерком М., но в переписке принимали участие еще 2 медоварцевских писца, известных по Минее 1505 г. (РГБ. Троиц. № 466) а также рукописи РНБ. Соф. № 1498. Тексты с одинаковыми названиями представляют собой 2 совершенно разных памятника. «Сказание...» в составе ГИМ. Син. № 939 — текст хронографического характера, основанный на «Летописце вскоре патриарха Никифора» и Русском хронографе, более краткий по сравнению с текстом Арх. № 365, в к-ром имеются весьма обширные вставки — ключевые фрагменты СКВ, что и позволило определить «Сказание...» в составе Арх. как особую, ранее неизвестную Архивскую редакцию СКВ.

4. Вторая часть Син. 939. Л. 30–101, тоже переписанная М.,— его краткий Летописец, иной, чем в рукописи Арханг. Д. 193 (опубл. А. В. Сиреновым). Название Летописца в Син. 939 построено по модели ПВЛ: «Летописец вкратце Русскиа земля повесть временых лет, откуды нача прозыватися Русская земля». Но составитель предложил совершенно иную, чем в ПВЛ, концепцию о начале Русской земли. Летописец открывается кратким сообщением, основанным на Послании Спиридона (Саввы) и СКВ, о происхождении рода рус. князей от рим. имп. Августа и о приходе Рюрика из Прусской земли. В этой новой версии, во-первых, отсутствует утверждение о варяжском происхождении и варяжской принадлежности Рюрика и его спутников; во-вторых, они приходят не из неопределенного «заморья», а из Прусской земли, из 4 городов, расположенных между Вислой и Неманом (Гденьск и др.). Вскоре этот новый тезис будет включен в Воскресенскую летопись, хотя в др. ее части будет изложена традиц. версия о приглашении и приходе Рюрика «от варяг», о чем лаконично сообщает др. Летописец М., в составе Арханг. Д. 193. М. интересовался историей переписываемых рукописей. В «Лествице» РНБ. Кир.-Бел. № 53/178 на л. 13 им скопирована запись из др. рукописи «Лествицы» писца Евсевия-Ефрема (ГИМ. Усп. № 18 бум.), а также на л. 169 об. запись из «Лествицы» митр. Киприана (РГБ. Ф. 173. МДА фунд. № 152). В рукописи Кир.-Бел. № 53/178 представлены и др. автографы М., а также др. известного каллиграфа Исаака Собаки.

В 1531 г. М. был привлечен к суду над прп. Максимом Греком и обвинен в самовольной правке священных текстов, носившей, по мнению судей, еретический характер. М. отвечал, что правил рукописи по указанию прп. Максима Грека и по настоянию старца *Вассиана (Патрикеева)*. Показания М. на суде содержат уникальное свидетельство о руководящей роли Вассиана в деятельности медоварцевской мастерской и о причастности самого великого князя к ее работам. М. сообщал судьям: «А велел... мне Максима во всем слушати, и писати, и заглаживати Васьян старец, как Максим велит. И аз... по их велению так и чинил, и блюлся есми... преслушати князя Васьяна старца, занеже был великой и временной человек у государя. И я так и государя великого князя не блюлся, как его блюлся и слушал» (Судные списки Максима Грека и Исака Собаки / Изд. подгот.: Н. Н. Покровский. М., 1971. С. 107).

Соборное осуждение предписывало отправить М. «на Коломну владыце Васьяну (см. *Вассиан (Топорков).— Н. С.*) в двор держати в крепости в велицей неисходно» (Там же. С. 74–75).

Последнее известие о М. относится к осени 1532 г. В Летописце (Син. 939) последняя переписанная им статья датирована 1532 г. Можно объяснить это тем, что либо приговор суда 1531 г. не был приведен в исполнение, или М. очень скоро вернулся из ссылки в Москву и приступил к прежним трудам, закончив переписку Летописца. Вероятно, вскоре после 1532 г. М. скончался.

Лит.: *Погорелов А. А.* Б-ка Моск. синод. типографии. М., 1901. Ч. 1. Вып. 3. С. 96–128; *Синицына Н. В.* Книжный мастер Михаил Медоварцев // ДРИ: Рукописная книга. М., 1972. [Вып. 1]. С. 286–317; *она же.* Новые рукописи Михаила Медоварцева // Там же. М., 1974. Вып. 2. С. 145–149; *Амосов А. А.* Из истории кодекса сборника Д. 193 Архангельского собр. РО БАН СССР // Рукописные и редкие печатные книги в фондах Б-ки АН СССР. Л., 1976. С. 32–42; *Лурье Я. С.* Рассказ о боярине И. Д. Всеволжском в Медоварцевском летописце // ПКНО, 1977 г. М., 1977. С. 7–11; *Дмитриева Р. П.* Медоварцев Михаил // СККДР. Вып. 2. Ч. 2. С. 109–113 [Библиогр.]; *Цыпкин Д. О.* Сказание «О Молукитцкых островех» и Повесть о Лоретской Богоматери: (Из сборника БАН, Архангельское собр., Д. 193, XVI в.) // ТОДРЛ. 1990. Т. 44. С. 378–386; Каталог славяно-рус. рукоп. книг, хранящихся в РГАДА. М., 2014. Вып. 2. С. 272–282. № 156; С. 640–642, 643, 649–651; *Сиренов А. В.* Летописцы в рукописях Михаила Медоварцева // ЛиХ: Новые исслед., 2013–2014. М.; СПб., 2015. С. 235–347.

Н. В. Синицына

МЕДРЕСЕ́ [араб. мадраса], мусульм. учебное заведение. Первые М. появились в Хорасане и Ср. Азии в X в. К XI–XII вв. они стали ведущим типом среди ислам. учебных заведений. М. специализировались на преподавании мусульм. права (фикх), по одному из толков (мазхаб) суннитского ислама, хотя позднее в одном М. могли изучать фикх по неск. мазхабам. В М. поступали после окончания мектеба или домашней коранической школы. Преподавателей (мударрисы) набирали из знатоков этико-правовых норм ислама и методики фикха. Обучение велось в форме лекций и диспутов. Программ в М. не было. В дополнение к праву изучали Коран, хадисы, арабский язык и литературу, богословие (калам), а также светские дисциплины. М. существовали обычно за счет частных пожертвований (вакфов), которые выделялись и на б-ки при М. Среди учредителей М. были известные правители Низам аль-Мульк и Салах-ад-Дин. К числу наиболее знаменитых М. относятся Низамия в Багдаде, Эль-Азхар в Каире, Эз-Зейтун в Тунисе, Бу-Инания в Фесе, Мисбахия в Марокко, Улугбека в Самарканде, Мири-Араб в Бухаре. М. оказали влияние

на становление системы колледжей в средневек. Зап. Европе. В Новое время М. на Ближ. и Ср. Востоке пришли в упадок. Традиц. набор изучаемых в них предметов, содержание учебных пособий и методика преподавания стали обновляться лишь в посл. трети XIX–XX в., с распространением движения джадидизма и появлением использующих новые методы обучения М. Во 2-й трети XX в. часть М. сливаются с ун-тами. В СССР все мусульм. школы были закрыты, за исключением бухарского М. Мири-Араб и ташкентского Баракхан (закрыт в 1961; открыт в 1971 как Ташкентский исламский ин-т им. имама Аль-Бухари, ныне Высший исламский ин-т имени имама аль-Бухари), в которых велась подготовка духовенства. Сеть М. была восстановлена в 90-х гг. XX в. В постсоветское время программа обучения в М. секуляризируется за счет включения в нее дисциплин общеобразовательных школ. Выпускники М. продолжают образование в частных и гос. вузах.

Лит.: *Мец А.* Мусульманский ренессанс. М., 1966; Medieval Education in Islam and the West / Ed. G. Makdisi e. a. P., 1977; Islamic Education in the Soviet Union and Its Successor States / Ed. M. Kemper e. a. L.; N. Y., 2010.

В. О. Бобровников

МЕДУ́ЛА [греч. Μεδούλη], мц. (пам. греч. 25 янв.). Точное время и место мученической кончины неизвестны. Память М. и посвященное ей двустишие содержатся в визант. стишных Синаксарях. Из них известно, что М. вместе с группой святых была сожжена (напр., ГИМ. Син. греч. 390 (354), 1295 г.– *Владимир (Филантропов)*. Описание. С. 535; Paris. gr. 1582, XIV в.– SynCP. Col. 423–424). Эти сведения есть и в греч. печатной Минее (Венеция, 1595), «Синаксаристе» прп. *Никодима Святогорца* и др. Синаксарях. В нек-рых стишных Синаксарях эта святая названа Феодулой.

Сведения о М. отсутствуют в славяно-рус. нестишных Прологах краткой и пространной редакций, однако память М. с дружиной и посвященное им двустишие содержатся в слав. стишном Прологе XIV в. (*Петков, Спасова.* Стиш. Пролог. 2010. Т. 5. С. 72–73). В рус. списках встречается также имя Феодулия (стишной Пролог РГБ. Ф. 304. 1. № 720, 1469 г.). В ВМЧ под именем Феодулии были внесены двустишие и память этой святой (*Иосиф, архим.* Огравление ВМЧ. Стб. 419). В Четьих-Минеях свт. Димитрия Ростовского, в «Житиях святых, на русском языке изложенных по руководству Четьих Миней свт. Димитрия Ростовского» и в совр. календаре РПЦ М. не упоминается.

Ист.: *Νικόδημος.* Συναξαριστής. 2002. Т. 3. Σ. 152. Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 24–25; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 329; *Μακάρ. Σιμων.* Νέος Συναξ. 2005. Т. 5. Σ. 314.

О. В. Л.

МЕЖДУГО́РСКИЙ ВО И́МЯ СВЯТО́ГО ИОА́ННА ПРЕДТЕ́ЧИ И ВВЕДЕ́НИЯ ВО ХРАМ ПРЕСВЯТО́Й БОГОРО́ДИЦЫ ЖЕ́НСКИЙ МОНАСТЫ́РЬ (Тобольской и Тюменской епархии Тобольской митрополии), расположен в пос. Прииртышский Тобольского р-на Тюменской обл., на правом берегу р. Иртыш. Первоначально мужской.

Междугорский мон-рь. Гравюра. 1879 г.

1-я пол. XVII в.– 1864 г. Основан в 1653 г. указом архиеп. Сибирского и Тобольского *Симеона* как загородный летний архиерейский дом. Располагался на берегу р. Шанталык, впадающей в р. Иртыш, между 2 горами. Возможно, земли для будущего мон-ря были куплены в 1-й пол. 20-х гг. XVII в. при архиеп. Сибирском и Тобольском *Киприане* (Старорусенкове; † 1634) и впервые зафиксированы в переписной книге 1625 г. (*Балюк.* 1997. С. 111–112). По преданию, в 1637–1638 гг., во время перенесения *Абалакской «Знамение» иконы Божией Матери* из г. Тобольска в селение Абалак, крестный ход остановился в дер. Шанталык (ныне пос. Прииртышский). Крестьянин Василий подвел к иконе слепую дочь Анну, и она прозрела. «В знак Божиего благоволения к месту Шанталык» архиеп. Сибирский Симеон решил основать здесь обитель (*Сулоцкий.* 1888).

9 марта 1653 г. архиеп. Сибирский Симеон заложил и вскоре построил деревянный храм в честь Усекновения главы св. Иоанна Предтечи с теплым приделом арх. Михаила; затем были возведены деревянные ограда, кельи, в т. ч. «митропольи», конюшенный и скотный дворы (РГАДА. Ф. 214. Кн. 1086. Л. 41–41 об.; *Харина.* 2011. С. 44). 18 марта 1752 г. храм сгорел. На месте алтаря была построена часовня, на месте престола установлен крест с резным изображением Распятия, предстоящими Божией Матерью и ап. Иоанном Богословом. На др. стороне креста имелась надпись о том, что «создася сия обитель» архиеп. Симеоном. Вскоре была построена и 24 июня 1752 г. освящена временная деревянная одноименная церковь. 5 июля 1752 г. митр. Тобольский и Сибирский *Сильвестр (Гловацкий)* рядом со сгоревшим заложил каменный храм в честь Рождества св. Иоанна Предтечи с теплым приделом Казанской иконы Божией Матери. 24 июня 1758 г. храм был освящен, а временная церковь разобрана. В обители были построены каменные одноэтажные братские корпуса (1752, 1774, 1780), кухня (1782).

В 1657 г. протоиерей тобольского Софийского собора Матфей Бирюков пожаловал М. м. свою заимку с пашенными землями и сенными покосами в 1440 дес. (впоследствии заимка Жуковка). Согласно переписной книге 1659 г., за М. м. было закреплено 5 деревень: Комарицкая, Рогозинская, Матвеевская, Киселёвская и Сузгун на р. Тайменке. В писцовой книге 1683–1684 гг. стольника Л. М. Поскочина отмечено, что мон-рь владел «1440 дес. удобной и неудобной земли» (*Балюк.* 1997. С. 111–112; *Харина.* 2011. С. 44–45).

М. м. содержался Тобольским архиерейским домом, с 1764 г. получал «в милостыню» по 300 р. ассигнациями в год. Настоятелями и строителями монастыря были экономы архиерейского дома: в 1776–1780 гг.– игум. Иоасаф, в 1780–1786 гг.– иером. Иов, с 1787 г.– иером. Вениамин, с 1792 г.– иером. Иосиф, с 1795 г.– иером. Иоасаф.

Собор св. Иоанна Предтечи. 1808–1814 гг. Архит. Дранишников. Фотография. 2014 г.

5 окт. 1803 г. строителем был определен духовник нового Тобольского архиеп. *Антония (Знаменского)* иером. Досифей, к-рого предписывалось «встретить с честным крестом и колокольным звоном и быть ему во всяком повиновении и послушании». В июле 1803 г. в число братии М. м. был определен иером. Иона (Знаменский?), отец Тобольского архиеп. Антония, переведенный вместе с ним из Вологодской епархии.

В 1807 г. по представлению архиеп. Антония (Знаменского) М. м. был возведен в штатный 3-классный вместо упраздненного Рафаиловского мон-ря Ялуторовского у. Мон-рю был выделен из гос. казначейства оклад — 1460 р. ассигнациями.

Архиеп. Антоний ходатайствовал перед Синодом о возведении в М. м. нового каменного храма, т. к. прежний обветшал: «...внутри оного в сводах, также с наружной стороны, над дверьми и окнами, видны великие разседины и пристроенная к оному с полуденной стороны кладовая отшатилась от церковной стены на четверть и церковь эта, по 50-тилетнем своем существовании, стала угрожать падением». 3 апр. 1807 г. Синод разрешил разобрать старый храм с колокольней и ризницей, но при этом оставить Казанский придел, в котором до возведения новой церкви продолжали совершаться богослужения. Проект и смету выполнил губернский землемер, архит. Дранишников, а подряд на строительство — тобольские каменщики мещане А. Мильзин, И. Колин и крестьянин Д. Венгерский. Холодный Иоанно-Предтеченский храм был выстроен и освящен в 1814 г. Здание с крупной 2-ярусной апсидой построено в стиле классицизма; состоит из бесстолпного 2-светного четверика одноглавого храма и пристроенной к нему 2-ярусной колокольни (1829). Под колокольней расположена небольшая трапезная. Храм перекрыт высоким глухим сомкнутым сводом с отверстием для светового барабана, апсида перекрыта куполом. Строгие фасады четверика, завершенного треугольными фронтонами, пластически моделированы с помощью рустовки углов, профилированных надоконных сандриков и венчающего карниза. Приземистая колокольня в нижней части повторяет членения апсиды, ярус звона напоминает каменную беседку, вознесенную на пьедестал. Была выстроена ограда (1795–1831) с 4 воротами и 2 угловыми башнями.

В 1811 г. каменный одноэтажный корпус (1752) был надстроен верхним этажом с настоятельскими кельями и теплой ц. в честь Казанской иконы Божией Матери (1816). 4 дек. 1827 г. корпус сгорел, но вскоре был отстроен и 10 дек. 1828 г. освящен вместе с теплой церковью. В 1836 г., при игум. Макарии, к-рый род. в Волынской губ. и с детства посещал *Почаевскую в честь Успения Пресвятой Богородицы лавру,* монастырский диак. Василий Симонов принес из этой обители список Почаевской иконы, прославившийся чудотворениями. 28 нояб. 1848 г. архиеп. Тобольский *Георгий (Ящуржинский)* переосвятил домовый Казанский храм в честь Почаевской (Междугорской) иконы Божией Матери. На средства коммерции советника тобольского почетного гражданина Н. С. Пиленкова монастырская Почаевская икона была украшена серебряной позолоченной ризой (1 фунт 28 золотников). В 1859 г. тобольский купец Н. В. Неволин выписал из Москвы новую серебряную позолоченную ризу (7 фунтов 26 золотников), а прежняя риза была передана в тобольский храм ап. Андрея Первозванного. С Почаевским образом ежегодно 14–16 июля (в память избавления горожан от холеры в июле 1848 по молитвам перед иконой) совершался крестный ход из М. м. в Тобольск. 27 дек. 1852 г. монастырский Почаевский храм вместе с корпусом пострадал от пожара; 25 окт. 1853 г. отремонтированный и расширенный храм еп. *Евлампий (Пятницкий)* освятил в честь Введения во храм Пресв. Богородицы. Решением Синода от 12 окт. 1859 г. по прошению клириков и прихожан тобольских церквей было разрешено «ежегодное приношение» Почаевской иконы из М. м. в Тобольск. Икона с 29 июня до 5 июля оставалась там «и по усердию желающих вносима была в их домы» (*Сулоцкий.* 2000. С. 179–180).

Насельники и хозяйство. Братия М. м. была малочисленна, хозяйство скудное. В 1805 г. в обители проживали 3 иеромонаха, иеродиакон и монах. 27 июля 1818 г. находившийся при архиерейском доме иером. Митрофан был определен в мон-рь, «дабы... не могло быть остановки в славословии Богу». В 20-х гг. XIX в. игум. Филарет просил архиерея об определении в М. м. иеромонаха или вдового священника, т. к. некому было совершать богослужения. В 1825 г. в обители проживали лишь свящ. Никифор и послушник Волков.

В нач. XIX в. делались попытки организовать при мон-ре школу грамоты. В 1804 г. ученик 1-го класса Тобольской семинарии Я. Скосырев просил архиеп. Антония (Знаменского) благословить на ношение стихаря и определить дьячком, но архиерей направил его в М. м. «для обучения чтению, пению, катихизису и кругу церковному». 29 марта 1811 г. с той же целью в М. м. был определен и диаконский сын И. Ампенов, 8 июля того же года в обитель был направлен ученик томской гимназии Пафнутий Попов для «научения букваря, поелику не умел читать написанных слов под титлами». Отрок Михаил Попов, отданный в монастырь для подготовки к диаконскому служению, неоднократно сбегал. В 1822 г. для обучения в М. м. прибыли 5 чел.: А. и Е. Кораблёвы, В. Шалабанов, П. Торопов и А. Дергачёв. 26 авг. 1816 г. в мон-рь направили сторожа Омского духовного правления И. Лукина для «пропитания его и приготовления к причетнической должности». Учеников предписывалось «исправлять и буйных дьячков укрощать и черною работою смирять». В 1852 г. новый Тобольский архиеп. Евлампий

(Пятницкий), посетивший обитель, увидел, что ученики школы «чин монастырский разстраивали и служили соблазном для живущих в нем, и тем подрывали нравственное благосостояние обители и приводили ее к разстройству и вследствие этого число иноков год от года уменьшалось».

Согласно плану, составленному в 1762 г. геодезистом Рышковым, монастырь владел 3 мукомольными мельницами на р. Шанталык. В авг. 1816 г. крестьянин Засорин построил новую мельницу. В мае 1817 г. напором воды мельничная плотина была снесена и все хозяйственные постройки повреждены. В 1846 г. мельница была восстановлена, но в 1860 г. вновь разрушена водой до основания. Полученное мон-рем в 1808 г. большое «карасье» озеро за р. Иртыш сдавалось в аренду за небольшую плату. Хлебопашеством в мон-ре не занимались. Значительную пользу обители принес капитал (5 тыс. р.), пожертвованный в 1848 г. гр. А. А. Орловой-Чесменской. Др. лица также делали денежные пожертвования, купцы Плеханов и Неволин присылали инокам рыбу и др. продукты. Прибыль от продажи свечей в течение года не превышала 350 р., а всего «церковного дохода сумма едва достигала» 640 р.

Свящ. Григорий Пеунов, управлявший мон-рем, в донесении архиерею от 25 нояб. 1846 г. писал: «...монастырь начал упадать и доведен до расстройства и разорения; нет надежды какими бы способами и средствами восстановить его и привести в прежнее состояние». Между тем в обширной Тобольской епархии действовал только один жен. мон-рь — в г. Туринске. 7 апр. 1854 г. архиеп. Евлампий ходатайствовал перед Синодом об обращении М. м. в женский.

1864–2016 гг. Новый архиеп. Тобольский *Варлаам (Успенский)* после посещения М. м. писал в консисторию: «...важных препятствий к обращению его в женский монастырь не нашел, кроме того, что он действительно стоит на дороге и окружен лесом, где женской обители без соблазнов не обойтись. Но лес на полверсты или более во все стороны монастыря может быть вычищен и, следовательно, это неудобство может быть устранено. И еще напротив монастыря не мало видел каких-то обывательских домов и, большею частию, новых — удобно ли они будут снесены, или куплены будущим монастырем: иначе от них еще более будет соблазна, нежели от лесных рощей».

15 сент. 1864 г. указом имп. *Александра II Николаевича* М. м. был преобразован в штатный 3-классный общежительный жен. мон-рь с наименованием Иоанно-Введенский. Братию с послушниками перевели в *Абалакский в честь иконы Божией Матери «Знамение»* и *Кондинский во имя Святой Троицы* мон-ри. Первая настоятельница — мон. Серафима, прибыла из *туринского во имя святителя Николая Чудотворца женского монастыря* 6 дек. того же года с 3 монахинями — Агнией, ставшей ризничей, Иларией, ставшей экономкой, Евпраксией и 2 послушницами, одна из к-рых, Анастасия Лыжина, стала казначеей. Для совершения богослужений в М. м. определялись священник, диакон и причетник, с назначением жалованья 1-му по 150 р. в год, 2-му — по 125 р. и 3-му — по 50 р. в год. Мон-рь выдавал священнику на год 40 пудов ржаной, 20 пудов пшеничной муки, 25 саж. дров; каждое лето ему отводили удобный участок для сенокошения на 300 копен. Е. Ф. Непряхина, дочь статского советника, пожертвовала обители два 5-процентных билета, каждый по 1 тыс. р., для «поправки» келий и постройки новых зданий. 27 дек. 1864 г. архиеп. Варлаам возглавил офиц. открытие жен. мон-ря в присутствии губернатора А. И. Деспота-Зиновича и почтенных лиц г. Тобольска.

Но по собственному прошению от 12 февр. 1865 г. мон. Серафима вернулась в Туринский мон-рь (вместе с монахинями Агнией и Евпраксией). 16 марта того же года новой настоятельницей стала 53-летняя мон. Дорофея (Костарева; † 10 авг. 1874), вызванная из *екатеринбургского в честь Тихвинской иконы Божией Матери женского монастыря* вместе с 3 монахинями и 4 рясофорными послушницами. Мон. Дорофея ввела в М. м. устав *Юрьева новгородского монастыря,* организовала хор, к-рым сама и управляла, учредила «неопустительное чтение» монашеского правила, неусыпаемой Псалтири и поминовение живых и умерших благотворителей обители. Во время трапезы читали поучения св. отцов и Жития святых. Все сестры проживали в настоятельском корпусе, в др. небольшом корпусе располагались трапезная и кухня.

По образцу Тихвинского мон-ря мон. Дорофея организовала в М. м. различные рукодельные послушания (шитье золотом, бисером, шелками и гарусами), в июле 1865 г. устроила свечной завод. Циркулярным указом консистории от 10 дек. 1865 г. всем причтам Тобольской епархии предписывалось покупать свечи только в новооткрытом монастыре. Этим же распоряжением настоятельнице дозволялось подготовить один из корпусов для свечного производства и надстроить деревянный верхний этаж, в к-ром сестры занимались бы рукоделием; на нижнем этаже находились свечное производство и помещение для мастериц. Впосл. свечное производство значительно расширилось. В 1870 г. на промышленной выставке в Тюмени М. м. получил одобрительное свидетельство и премию в 50 р.

10 янв. 1865 г. сестрам была выдана книга для сбора пожертвований на ремонт обветшавших зданий обители. Вскоре в основном на средства (2 тыс. р. билетами и 1 тыс. р. наличными) москвички Н. Д. Пущиной были отремонтированы каменные корпуса, устроены хозяйственные службы. 21 нояб. 1866 г. по благословению архиеп. Варлаама в одном из отремонтированных корпусов открылось уч-ще для девиц духовного звания на 30 воспитанниц. Попечительницей стала мон. Дорофея, смотрительницей — жена священника Капитолина Лапина, помощницей — послушница Стефанида Миронова, законоучителем — местный священник. Первыми ученицами были диаконские дочери С. Копылова, Е. Лукианова, А. Рождественская и дочь пономаря Е. Остроумова. Впосл. количество воспитанниц возросло, в 1867 г. к училищному корпусу был пристроен деревянный 2-этажный дом с баней. Преосв. Варлаам часто посещал обитель и уч-ще (от 12 до 26 раз в год). Рядом с мон-рем архиерей собственноручно посадил кедры.

При игум. Дорофее в М. м. стало развиваться скотоводство: имелось 13 лошадей, более 20 коров и быков и 20 овец. Для наблюдения за полевыми работами на принадлежащей мон-рю земле при р. Жуковке была основана заимка: построен деревянный дом с кельями для сестер и хозяйственными службами, ветряная мукомольная мельница; выращивали рожь и пшеницу, ячмень и овес, сажали огородные растения. Так,

в 1874 г. было засеяно до 70 дес. злаковыми культурами, табун состоял из 45 лошадей, в стаде было 40 голов рогатого скота, 20 овец, ок. 90 штук «разной дворовой птицы».

В 1868 г. в М. м. было 8 монахинь, 13 послушниц, 49 сестер, проживавших «по законным видам». В том же году во время посещения г. Тобольска вел. кн. Владимиром Александровичем мон. Дорофея со старшими сестрами поднесла ему икону св. Иоанна Предтечи, вышитую золотом насельницами и ученицами духовного уч-ща, туфли, «сшитые золотом» из голубого бархата и записную книжку, прошитую золотом по малиновому бархату, а также неск. лучших произведений других монастырских мастерских. Великий князь пожертвовал на нужды обители 50 р. В 1872 г. в Тобольске настоятельница Дорофея подарила вел. кн. Алексею Александровичу икону св. Иоанна Предтечи, шитую золотом. 19 апр. 1869 г. мон. Дорофея была награждена наперсным крестом, 3 марта 1873 г. временно управляющим Тобольской и Сибирской епархией еп. *Ефремом (Рязановым)* возведена в сан игумении (*Грамматин.* 1889. № 19/20. С. 399–405). После кончины игум. Дорофеи, погребение которой 13 авг. 1874 г. возглавил еп. Ефрем, общим собранием сестер настоятельницей была избрана казначея мон. Мария (Назимова). С юных лет, как и мон. Дорофея, она проживала в екатеринбургском Тихвинском мон-ре. Но по слабости здоровья мон. Мария отказалась от этого служения.

19 мая 1875 г. указом консистории настоятельницей была утверждена прибывшая из екатеринбургского Тихвинского монастыря мон. Августа (Бердникова). При ней в дек. 1875 г. за оградой обители была построена деревянная гостиница для богомольцев и странников. 4 апр. 1877 г. по слабости здоровья и собственному желанию мон. Августа была уволена с этой должности. 14 июля 1877 г. М. м. возглавила мон. Евсевия († 31 марта 1885), ранее подвизавшаяся во *владимирском Княгинином в честь Успения Пресвятой Богородицы монастыре.*

Новая настоятельница заботилась преимущественно о свечном производстве, которое увеличилось почти вдвое. Для облегчения отдаленным приходам закупки свечей М. м. устроил свечные склады в уездных городах Кургане, Таре и Тюмени. В то же время сократилось сельскохозяйственное производство. Дом в заимке Жуковой и мельница были проданы, поголовье скота значительно уменьшилось, и только настойчивые просьбы старших сестер убедили мон. Евсевию снова восстановить хлебопашество, хотя уже не в прежних размерах. С 19 сент. 1881 г. на заимке начали строить дом для сестер.

С увеличением количества сестер обители и учениц уч-ща по представлению еп. Ефрема указом Синода от 8 авг. 1877 г. в М. м. был назначен новый штат служителей с жалованьем: настоятелю 300 р., помощнику настоятеля 250 р. и диакону 150 р. Священнику отпускалось по 20 пудов пшеничной муки и по 40 пудов ржаной, диакону — 15 пудов пшеничной муки и 30 пудов ржаной. Должность псаломщика была упразднена, т. к. сами сестры могли исполнять его обязанности. 5 мая 1881 г. уч-ще было переведено в Тобольск и преобразовано из 3-классного в 6-классное. В корпусе уч-ща (1774; перестроено в 1864) на 1-м этаже располагались кельи монахинь, на 2-м — иконописная мастерская. По указу Синода от 13 апр. 1880 г. 25 мая того же года еп. Ефрем возвел мон. Евсевию в сан игумении. В том же году она получила знак Красного Креста.

17 февр. 1881 г. на общеепархиальном съезде духовенства было принято решение: духовенству и церковным старостам дозволялось покупать свечи не только в М. м., но и «там, где они найдут для себя удобнее». Продажа свеч из монастырских складов значительно снизилась: ранее при благоприятных условиях М. м. продавал более 3 тыс. пудов, а после нового распоряжения — менее 2 тыс. пудов.

На место почившей игум. Евсевии настоятельницей М. м. была избрана и 16 июня 1885 г. по указу духовной консистории вступила в должность мон. Миропия (Дружинина), которая с раннего детства вместе с родителями и сестрами проживала в монастыре.

8 сент. 1885 г., в день празднования чтимой в обители Почаевской иконы Божией Матери, при М. м. в деревянном доме за монастырской оградой открылась церковноприходская миссионерская школа для рус. и татар. крестьянских детей. 9 сент. началось обучение. Преподавателями являлись монастырский свящ. Иоанн Копылов, мон. Анна и Физва Лепёхина. Первыми учащимися были 8 монастырских послушниц, 4 сельские девочки и 4 мальчика. К 1887 г. обучалось уже 32 чел. из мещанского, чиновничьего, духовного и крестьянского сословий. На 1888 г. в школе обучалось в т. ч. 16 татар. мальчиков, в 1890 г.— 19. Во 2-й пол. 1890 г. детей татар. национальности перевели в Абалакскую школу. В 1892 г. в помещении школы случился пожар, и занятия с янв. того же года были прекращены.

1 июня 1891 г. мон. Миропия была возведена в сан игумении. При ней в М. м. было выстроено много зданий, в т. ч. собор во имя Св. Троицы с пределами Почаевской иконы Божией Матери и свт. Митрофана, еп. Воронежского (1891–1900). В 1900 г. в связи со строительством Троицкого собора была разобрана часть вост. стены и по проекту епархиального архит. Б. Б. Цинке возведены новые 2-частные св. ворота с 3-угольным фронтоном и каменная караульная башня.

В 1892 г. по инициативе еп. Тобольского и Сибирского свт. *Иустина (Полянского)* часовня, находившаяся на месте сгоревшей Иоанно-Предтеченской ц., была перенесена на заимку Жуковка. На ее месте в монастыре была заложена кирпичная 8-гранная церковь с усыпальницей (архит. Цинке), предназначенная для погребения рода Дружининых. После завершения строительства в 1904 г. храм был освящен во имя прп. Серафима Саровского. На заимке в Жуковке построена небольшая деревянная ц. во имя мч. Феодота и 7 святых дев — в память о жертвах голода и холеры 1891–1892 гг. С 1886 г. над свечным корпусом был возведен новый деревянный этаж, отремонтированы теплая церковь, часовня на месте алтаря храма 1653 г., ограда, за которой в 1887 г. построен деревянный 2-этажный дом. На его верхнем этаже находились квартира священника, училище, на нижнем — богадельня для престарелых и сирот из духовного звания на 10 кроватей. По дороге к Абалакскому монастырю была устроена еще одна заимка, где сестры содержали более 40 голов рогатого скота, более 50 лошадей. 11 дек. 1887 г. на общеепархиальном съезде духовенства было принято решение для храмов всей Тобольской епархии, кроме Туринского округа,

покупать восковые свечи именно в М. м., «с обязательною высылкою денег вперед за полгода».

В янв. 1893 г. во время пожара в монастыре погибла мон. Анна, сгорело 4 корпуса. Местные крестьяне, вместо того чтобы помогать монахиням, растащили все ценное по домам (Тобольские ЕВ. 1893. № 6. С. 82–83).

6 апр. 1904 г., после смерти игум. Миропии, М. м. возглавила ее сестра мон. Мария (Дружинина), в 1906 г. возведенная в сан игумении. В 1907 г. в обители проживало 265 чел., в т. ч. 61 монахиня, но по штату 3-классных девичьих мон-рей в них должно было проживать 17 монахинь. В том же году мон-рь был переведен во 2-й класс с сохранением получаемого им из гос. казны содержания. С 1909 г. в М. м. служили священники В. Урбанский и М. Филиппов.

18 мая 1891 г. пришедший в упадок Кондинский Свято-Троицкий муж. мон-рь был преобразован в жен. обитель и приписан к М. м. Также к М. м. была приписана жен. Успенская община, учрежденная 21 дек. 1907 г. близ с. Рафаиловского Ялуторовского у. К 1908 г. М. м. владел 2399 дес. земли, к 1913 г.— 568 дес. земли и 1577 дес. земли «в лесу». Обитель получала из казны 532 р. 60 коп.

В нач. XX в. в обители действовали богадельня в 2-этажном здании с домовым храмом (ок. 1910–1916), церковноприходская школа, иконописная мастерская. После канонизации свт. *Иоанна (Максимовича)*, митр. Тобольского, в М. м. община Троицкого храма с. Теплодубровского Ишимского у. Тобольской губ. заказала 2 иконы святого разных размеров. Обитель часто посещали писатель П. П. Ершов и Г. Е. *Распутин*.

Среди святынь в монастырской часовне находилась икона свт. Николая Чудотворца, написанная в 1645 г. архиеп. Тобольским *Герасимом (Кремлёвым)*, почитались икона Божией Матери «Неопалимая Купина», принесенная с Афона в 1885 г., при игум. Миропии, Тихвинский образ Божией Матери XIX в. (список чудотворной иконы) в сребропозлащенной ризе. В обители хранилась архимандричья митра «старинной формы, с серебряным под золотом убранством», к-рая после 1764 г. была перенесена в ризницу тобольского Софийского собора (*Абрамов Н. А.* Старинные иконы в Тобольской епархии // ИИАО. 1859. Т. 1. Вып. 6. С. 352–357; *Сулоцкий*. 2000. С. 47). Имелись печатные Евангелия (1694, 1753) и серебряный крест с надписью (1757).

С сент. 1917 до апр. 1918 г. в Тобольске в доме губернатора пребывала в ссылке семья имп. св. *Николая II Александровича*. По преданию, насельницы тайно оказывали им различную поддержку. В 1919 г. в М. м. располагался полк Белой армии. После утверждения в Тобольске советской власти началась экспроприация церковного имущества. На основании ордера от 23 апр. 1923 г. в обители был произведен обыск и все ценности изъяты. Конфискации подлежала не только церковная утварь, но и ткани из мастерских, продукты и даже одежда монахинь. Настоятельница приказала наиболее дорогие церковные предметы спрятать в стогах сена, в специально для этого вырытых ямах, под полом. Однако все спрятанные предметы были найдены. 25 сестер были обвинены в сокрытии церковных ценностей. В 1924 г. монастырь был закрыт, но нек-рые насельницы продолжали жить при обители. М. м. был преобразован в сельхозартель. Вскоре игум. Мария, казначея и еще неск. старших сестер были арестованы и отправлены в тобольскую тюрьму. Остальных монахинь разогнали. К 1924 г. Троицкий собор был частично взорван. В сохранившейся части здания к 2016 г. расположен келейный корпус.

В зданиях М. м. с 1933 г. располагался интернат для сирот, с 1977 г. находилась воинская часть. Постановлением Совета министров РСФСР от 30 авг. 1960 г. ансамбль М. м. был признан памятником архитектуры и градостроительства.

В 1998 г. постройки М. м. передали Тобольско-Тюменской епархии, и 26 янв. обитель была вновь открыта. Настоятельницей М. м. была назначена мон. Феодосия (Дикарёва), принявшая постриг в *Шамординском Амвросиевом в честь Казанской иконы Божией Матери женском монастыре*. К окт. 2016 г. в обители проживали настоятельница (с 2008) игум. Анна (Куртова) и ок. 30 сестер; духовником являлся архим. Зосима (Горшунов).

Восстановлены Иоанно-Предтеченский храм (1808–1814) с колокольней (1829), в к-ром совершаются основные богослужения, каменный архиерейский 2-этажный корпус с домовой Введенской ц., храм прп. Серафима Саровского (1904), 2 сестринских корпуса, трапезная, ограда. В мон-ре имеются иконописная, вышивательная, золотошвейная, фарфоровая мастерские; на хозяйственном дворе есть коровник и курятник, в пос. Жуковка — летний скотный двор.

В авг. 2009 г. по благословению архиеп. Тобольского и Тюменского *Димитрия (Капалина)* в М. м. был основан детский приют, в к-ром к окт. 2016 г. проживали 13 девочек.

Арх.: ГА Тюменской обл. Ф. 197. 1807–1932 гг. Лит.: ИРИ. Ч. 5. С. 63–64; *Сулоцкий А., прот.* Сказание об иконе Божией Матери, именуемой Абалацкою, и о важнейших копиях с нея, с изображением иконы Абалацкой Божией Матери. Тобольск, 1888[6]; *он же*. Соч. Тюмень, 2000. Т. 1: О церк. древностях Сибири; *Грамматин А., свящ.* Иоанно-Введенский 3-кл. жен. мон-рь // Тобольские ЕВ. 1889. Отд. неофиц. № 17/18. С. 363–376; № 19/20. С. 397–406; № 21/22. С. 432–441 (отд. изд.: Тобольск, 1889); Справ. книга Тобольской епархии к 1 сент. 1913. Тобольск, 1913. С. 9; *Заварихин С. П.* В древнем центре Сибири. М., 1987; *Балюк Н. А.* Тобольская деревня в кон. XVI–XIX вв. Тобольск, 1997; *Абрамов Н. А.* Город Тюмень: Из истории Тобольской епархии. Тюмень, 1998; *Миллер Г. Ф.* История Сибири. М., 2000[2]. Т. 2; *Щербач С. Н.* История мон-рей Тобольской епархии во 2-й пол. XVIII — нач. XX в.: Опыт социокультурного исслед.: Дис. Тюмень, 2001. Ркп.; *Словцов П. А.* История Сибири: От Ермака до Екатерины II. М., 2006; Рус. мон-ри: Юж. Урал и Зауралье. М.; Новомосковск, 2007. С. 324–339; *Цысь О. П.* Правосл. общественные религ. организации Тобольской епархии во 2-й пол. XIX — нач. XX в. Нижневартовск, 2008. С. 150, 194, 195; *Харина Н. С.* Земли приписных монастырей в структуре владений Тобольского архиерейского дома в XVII в. // Актуальные проблемы ист. исслед.: Взгляд молодых ученых: Сб. мат-лов I Всерос. молодежной науч. конф. Новосиб., 2011. С. 39–46.

Д. Б. Кочетов

МЕЖЗАВЕ́ТНАЯ ЛИТЕРАТУ́РА, совокупность иудейских религиозно-исторических текстов, относящихся к разным жанрам и написанных на евр., арам. и греч. языках в период от III в. до Р. Х. до II в. по Р. Х. См. в статьях: *Апокалиптика, Апокрифы, Еноха первая книга, Еноха вторая книга, Еноха третья книга, Иеремии пророка апокрифы, Иосиф Флавий, Кумран, Кумранская община, Рукописи Мёртвого моря, Филон Александрийский* и др.

МЕЖИГО́РСКИЙ В ЧЕСТЬ ПРЕОБРАЖЕ́НИЯ ГОСПО́ДНЯ МУЖСКО́Й МОНАСТЫ́РЬ, располагался близ г. Киева, на правом берегу Днепра (совр. с. Нов. Петровцы Вышгородского р-на Киевской

обл.). Согласно описанию 1888 г., урочище Межигорье имело «восхитительный вид на Днепр и широко раскинувшееся Заднепровье. Местность, занятая монастырскими постройками и огородом, возвышаясь над уровнем Днепра сажень на десять, лежит длинною полосою между двух высоких и крутых гор, упирающихся боковыми фасами в правый берег Днепра». Т. о., территория мон-ря представляла «собою балку, лежащую в поперечном направлении к Днепру» (Межигір'я в 1888 р. 2006. С. 189).

Время основания М. м. неизвестно. По монастырской легенде, обитель была основана греч. монахами в 988 г. или св. блгв. кн. *Андреем Юрьевичем Боголюбским* в 1164 г. Во 2-й пол. XIX в. киевские историки Н. В. Закревский и Н. И. Петров датировали появление этих легенд нач. XVII в. (*Закревский*. 1868; *Петров*. 1884). Так, согласно монастырскому синодику, заведенному в 1625 г., кн. Андрей Боголюбский основал на месте М. м. храм «Белый Спас».

XVI в. Первые достоверные сведения о М. м. относятся к нач. XVI в. В первые десятилетия XVI в. в обители имелся храм во имя свт. Николая Чудотворца, а братия получала медовую дань с сел Вышгород (2 кади), Петровское (2 кади), Толстый Лес (1 кадь), Ораное (2 ведра), Козаровичи (5 ведер) и Веремье (4 ведра). Первыми настоятелями были Нифонтий (Вонифатий), Автоном, Адриан и Сильвестр. 12 марта 1523 г. польск. кор. *Сигизмунд I* дал игум. Мисаилу (Щербине) привилей на «манастырь, прозываемый Межигорскій, зложене святого Спаса и приделы до него належачіе Святого Николы и Святыхъ Апостолъ Петра и Павла». Мон-рь освобождался от различных повинностей. Киевским воеводам и митрополиту запрещалось вмешиваться в дела обители, «бо мы берем то на нас, Господаря».

В сент. 1555 г., при игум. Онуфрии, Киевским митр. *Макарием II* были освящены 3 новых деревянных храма: в честь Преображения Господня, во имя свт. Николая Чудотворца и апостолов Петра и Павла; построены деревянные монашеские кельи, хозяйственные помещения и ограда. Возможно, эти церкви на протяжении XVI–XVIII вв., несмотря на позднейшие реконструкции и перестройки, сохраняли то же функциональное назначение: большой Преображенский собор находился в центре монастырской территории, Николаевская ц. была трапезной, а Петропавловская — надвратной.

После *Люблинской унии* 1569 г. польск. короли стали передавать М. м. во владение писарям коронной «канцелярии руських дел». 1 сент.

Межигорский в честь Преображения Господня мон-рь. Акварель Ф. Солнцева. 1843 г.

1571 г. и 10 мая 1572 г. М. м. и Вышгородское городище были отданы в пожизненное владение королевскому писарю Евтику Васильевичу Высоцкому. После его смерти 12 июля 1580 г. М. м. получил в пожизненное владение Яким Высоцкий (владел до 1595).

О хозяйстве мон-ря в XVI в. известно мало. Земельные угодья располагались непосредственно рядом с обителью, их границы были определены в привилее игум. Мисаилу (Щербине) и впосл. неоднократно

Межигорский в честь Преображения Господня мон-рь. Фотография. 1912 г.

подтверждались польск. королями, укр. гетманами и московскими царями. В описании Киевского замка 1552 г. сказано, что жители замкового с. Петровцы Опанас Семибокович и Гаврило Малышкович дают на М. м. по 4 и по 2 ведра меда (Описание Киевского замка. 1886. С. 118). В привилее 1571 г. упоминаются мельница близ мон-ря, пасеки, «медовые дани», «бобровые гоны», рыбные озера, виноградник и сады (*Закревский*. 1868. С. 463). В последние десятилетия XVI в. земельные угодья М. м. подвергались нападениям местной шляхты и киевских мещан. В результате жалоб игум. Онуфрия М. м. получил несколько королевских охранных привилеев и листов. В 1577 и 1580 гг. польск. кор. *Стефан Баторий* выдал М. м. привилей на беспошлинный проезд через р. Днепр. В 1578 г. король писал чернобыльскому старосте Ф. С. Кмите по поводу жалоб игум. Онуфрия о невыдаче медовой дани из сел Толстый Лес и Сидоровичи за 6 лет. В 1580 г. кор. Стефан Баторий писал киевским мещанам о разрешении М. м. трижды в году «делать канун», «сытить и продавать мед». В том же году король приказал киевскому ротмистру Касперу Стружчинскому защищать М. м. от «мещанских обид». В 1580 г. игум. Онуфрий жаловался киевскому воеводе кн. *Константину Константиновичу* Острожскому на притеснения со стороны подвоеводы Матеуша Воронецкого. Регулярными были невыплаты жителями сел Вышгород и Петровцы медовой дани, пошлины за лов рыбы в монастырских озерах и рубку леса.

В 1585 г. кн. Константин Острожский выдал охранную грамоту на монастырские земли, леса, озера и виноградники от петровчан, вышгородцев и киевлян.

Дважды, в 1589 и 1592 гг., киевский мещанин Ярмола Опалиха захватывал монастырскую ниву и озера Заподь и Божатин. В 1592 г. М. м. подвергся нападению казаков-повстанцев во главе с писарем Иваном Гренковичем, которые избили игум. Иосифа (Бобровича) и «пошарпали» королевские грамоты на

земельные угодья. Вероятно, нападение было инспирировано жителями сел Вышгород, Петровцы и Стрижов. В кон. XVI в. кн. Константин Острожский выдал охранные листы М. м., по его приказам начали уточнять границы земельных угодий и поставили во главе обители игуменов: в 1595 г.— Иосифа (Герасимовича), в 1599 г.— Афанасия (Московитянина; † 1612). Князь выдал им листы на игуменство, хотя предыдущие настоятели получали такие документы только от короля. В XVI в. мон-рь не играл значительной роли в церковной жизни Киева.

XVII в. Буд. игум. Афанасий в отрочестве воспитывался при дворе кн. Константина Острожского. В 1609 г. Афанасий получил королевскую грамоту на игуменство. В 1610 г. архиеп. Мирликийский Матфей, экзарх К-польского патриарха, выдал игум. Афанасию грамоту на патриаршую ставропигию обители. В 1616–1617 гг. право монастыря на ставропигию подтвердил Монемвасийский митр. Иосиф, экзарх Иерусалимского патриарха. Хлопоты о. Афанасия свидетельствуют об амбициях игумена, претендовавшего на то, чтобы значение его обители не уступало положению Киево-Печерской лавры. При нем распространилось влияние М. м. на Левобережье. Так, «по благословению» игум. Афанасия был основан *Густынский во имя Святой Троицы монастырь*, к-рый находился под патронатом Межигорской обители.

Во время настоятельства игум. Афанасия в М. м. были построены церкви апостолов Петра и Павла (1607), свт. Николая Чудотворца при трапезе (1609) и Преображения Господня (1611). Все храмы и мон-рь были освящены в апр. 1612 г. Софийским архиеп. Неофитом. В том же году братия М. м. вместе с братиями др. киевских обителей отказалась подчиняться униат. Киевскому митр. Ипатию *Потею* и признала своим пастырем Софийского митр. Неофита. В марте—апр. 1613 г. игумен и иноки мон-ря были вызваны на суд коронного трибунала в Люблине (*Макарий (Булгаков)*. Т. 6. С. 222, 599).

После кончины игум. Афанасия М. м. возглавлял в 1612–1623 гг. Гедеон (Галичанин). В 20-х гг. XVII в. в обители подвизался буд. прмч. *Афанасий (Филиппович)*. Наибольшего расцвета М. м. достиг при игуменах Варнаве (Лебедевиче) (1630–1663) и Феодосии (Васьковском) (1669–1703). Согласно летописи Густынского мон-ря, на протяжении 3 лет (ок. 1617–1619–1620 (?)) настоятелем М. м. по требованию киево-печерского архим. *Елисея (Плетенецкого)* был игум. *Исаия (Копинский)*. В 1620 г. Иерусалимский патриарх *Феофан IV* посетил М. м. и выдал грамоту на ставропигию. 6 окт. того же года патриарх Феофан в сослужении Софийского митр. Неофита и Стагонского еп. Авраамия совершил хиротонию игум. Исаий во епископа Перемышльского и Самборского. Однако поставление игум. Исаии настоятелем М. м. вызвало протест со стороны братии во главе с игум. Герасимом. Согласно летописи Густынского монастыря, в 1620 г., после возвращения еп. Исаии из Густыни, межигорцы не пустили его в обитель. Возможно, происходила борьба между игум. Герасимом и киево-печерским архим. Елисеем (Плетенецким), ставленником которого был игум. Исаия (*Кузьмук*. 2006. С. 36–37).

В 1625 г., во время казацкого восстания Марка Жмайло, в М. м. был захвачен и убит бывш. киевский войт Федор Ходыка, скрывавшийся в обители и подозревавшийся в связях с униатами (Док-ти до історії унії. 2001. С. 306–308, 370). В целом если в 1625 г. у братии мон-ря были скорее враждебные отношения с казаками, то позднее, в 30-х гг. XVII в., положение изменилось. В 1630 г., во время казацкого восстания Тараса Федоровича (Трясило), М. м. успешно пережил осаду нем. наемников. К этому году относится 1-е упоминание Межигорья как особого, «казачьего», мон-ря. Во Львовской летописи под 1630 г. говорится, что нем. наемники разграбили Иорданский мон-рь и подступили к М. м., однако монахам удалось подготовиться к обороне (*Бевзо*. 1971. С. 109). Шляхтич Симеон Окольский принимал участие в подавлении казацкого восстания Якова Острянина в 1638 г. и описал встречу казаков-повстанцев (см. подробнее: *Окольский*. 1864. С. 195). М. м. обеспечивал переправу для повстанцев и, вероятно, за определенную плату принимал на хранение от казаков награбленное имущество.

Во время национально-освободительной войны Б. М. *Хмельницкого* М. м. уцелел, но прилегающие угодья и села были разорены. Однако именно на 2-ю пол. XVII в. приходятся основные земельные приобретения обители. 25 июня 1665 г., при игум. Иове (Станиславском), М. м. сгорел. По Андрусовскому перемирию 1667 г. М. м. отошел Речи Посполитой (см.: *Мицик*. 2000. С. 169–170). В связи с этим мон-рь, напр., должен был поддерживать дружеские отношения с гетманом правобережного казачества О. Гоголем, к-рый в 1676 г. был поселен с казацким войском недалеко от Киева, в Дымерской вол. После подписания «Вечного мира» между Варшавой и Москвой в 1686 г. Киев и М. м. окончательно вошли в состав Гетманщины и Московского царства.

Со 2-й трети XVII в. М. м. получал из Москвы значительную материальную поддержку. В Москву за милостыней регулярно ездили игумены Варнава (Лебедович), в 1647 г. получивший в российской столице книги и соболей на 100 р., Иов (Станиславский) и особенно часто Феодосий (Васьковский). В нач. 1655 г. в М. м. игум. Варнава постриг в монашество И. П. Савёлова (впоследствии *Иоаким*, патриарх Московский и всея Руси). После пострига мон. Иоаким служил келейником у «благоговейного старца» иером. Маркиана. В апр. 1657 г. царь *Алексей Михайлович* послал в М. м. через «старца» Иоакима 100 р. До конца жизни патриарх Иоаким с благодарностью вспоминал о месте своего пострига, помогал М. м. во время строительства каменного Преображенского собора, присылал деньги, кровельное железо, иконописцев, а также жаловал церковную утварь и книги. Перед кончиной патриарх завещал межигорцам 3 тыс. р. на церковное строительство; хотел быть погребенным в обители (*Савелов Л. М.* Грамоты рода Савёловых. М., 1912. С. 63).

Согласно биографии Ф. М. *Ртищева*, в основанный им московский Андреевский училищный мон-рь наряду с иноками киевского Братского мон-ря приглашали и межигорских монахов (Житие милостивого мужа Феодора званием Ртищева // ДРВ. М., 1791. Ч. 18. С. 396–422).

Игум. Феодосий ездил в Москву в 1670, 1676, 1680, 1681, 1690 гг., а межигорские монахи в последней трети XVII в. бывали в Москве почти ежегодно. В 1670 г. игум. Феодосий получил из царской казны 135 р. деньгами и соболями, 30 р. из патриаршей казны, ризы, ладан, сукно –

все это в размере гораздо большем, чем получали др. мон-ри. В 1688 г. иером. *Иродион (Жураковский)* возглавил посольство к патриарху Московскому Иоакиму для подтверждения права М. м. на ставропигию и для закрепления Запорожской Сечи в качестве парафии за этим мон-рем. В нач. 1689 г., уже будучи межигорским наместником, игум. Иродион ездил в Батурин к гетману И. С. *Мазепе* для подтверждения имущественных прав мон-ря. В 1698 г. игум. Иродион пребывал в Москве для «испрошения» милостыни.

Указом царя Петра I от 12 февр. 1703 г. мон-рь лишился ставропигии и стал подчиняться Киевскому митр. *Варлааму (Ясинскому)*. Но уже 6 янв. 1709 г. настоятель Иродион (Жураковский) благодаря личным заслугам (в составе посольства царя Петра I был командирован в Запорожскую Сечь, чтобы убедить запорожцев отказаться от поддержки гетмана Мазепы и призвать их служить царю) получил от царя Петра I сан архимандрита и грамоту на возобновление ставропигии (указом Синода от 1 июня 1722 этот статус был подтвержден). В 1714 г. архим. Иродиону были пожалованы с. Русаново, дер. Плоское и мельницы, доходы от к-рых поступали в казну обители. В апр. 1721 г. архим. Иродион испросил в Синоде книгу для сбора пожертвований на восстановление мон-ря, пострадавшего от пожара 1717 г.

Настоятель (1722–1729) архим. *Арсений (Берло)* добился разрешения Синода собирать милостыню на строительство монастырских зданий, сгоревших во время пожара. Он активно защищал монастырские земли от посягательств как киевских мещан, так и *киевского во имя святых Флора и Лавра женского монастыря*, обращаясь за покровительством к имп. Петру I. В 1726 г. архим. Арсений получил разрешение Синода на постриг в обители «ученых людей», одним из них был *Сильвестр* (*Кулябка;* впосл. архиепископ С.-Петербургский).

В 1723 г. в М. м. поступил Иоаким Андреевич Горленко (впосл. свт. *Иоасаф*, еп. Белгородский и Обоянский). В обители он вел строгий образ жизни, более года питался только невареной растительной пищей. 27 окт. 1725 г. в пещерном храме преподобных Онуфрия и Петра Афонских иеросхим. Феодором Горленко был пострижен в рясофор с именем Иларион, а в 1727 г. переведен в Киево-Братский монастырь. В 1747 г., будучи наместником *Троице-Сергиевой лавры*, архим. Иоасаф вызвал из М. м. иером. Павла (Казановича), который расписал лаврские храмы и преобразовал лаврскую иконописную мастерскую. В 1726 г. в М. м. был пострижен в монашество Т. И. Щербацкий (впосл. митрополит Московский и Калужский *Тимофей*).

В 1729–1733 (?) гг. монастырь возглавлял архим. Каллист (Зеленский), в 1736–1740 гг.— архим. Алексий (Петрина), в 1741–1745 гг.— архим. *Герасим (Завадовский)*, в 1745 (?) — 1753 гг.— архим. Иоасаф (Маевский), с 1 нояб. 1753 г.— архим. Никанор († 1768), в 1768–1772 гг.— библеист архим. *Гедеон (Сломинский)*, в 1772–1775 гг.— архим. *Иларион (Кондратковский)*, в 1775–1785 (?) гг.— архим. Гавриил (Гуляницкий), в 1786 г.— архим. Амфилохий (Леонтович). 2 июля 1744 г. имп. Елизавета Петровна подтвердила указ имп. Петра I о ставропигиальном статусе обители, а 7 сент. 1744 г. посетила М. м., беседовала и обедала с архим. Герасимом (Завадовским).

В кн. «Лифос» (К., 40-е гг. XVII в.) сообщается, что в М. м. проживало 150 иноков. Считается, что в именитый «казацкий» мон-рь приходили принимать постриг старые запорожцы. Монастырские ведомости корректируют это утверждение. За 9 лет (1765–1773) здесь приняли постриг 47 чел. Из них 11 были «козачьими сынами», но все занимались мирным трудом. В 1774 г. в М. м. и в вотчинах проживало 23 иеромонаха, 12 иеродиаконов, 36 монахов; в Запорожской Сечи и приписном *Самарском Пустынном во имя святителя Николая Чудотворца монастыре* — 17 иеромонахов, 8 иеродиаконов, 16 монахов. К 1786 г. насельниками в обители были наместник, архимандрит, 25 иеромонахов, 13 иеродиаконов, 33 монаха (без учета проживавших в Сечи и в приписном мон-ре).

В 1786 г. М. м. был упразднен. В апр. 1787 г. в Киев прибыла имп. Екатерина II, которая собиралась осмотреть строения бывш. мон-ря. Однако 23 апр., накануне ее визита, в М. м. произошел пожар, сгорели 3 деревянные церкви. По местному преданию, М. м. сожгли сами монахи в знак протеста против ликвидации Запорожской Сечи и упразднения мон-ря в 1786 г. (*Короленко.* 1898. С. 26).

Запорожская парафия. Братия М. м. осуществляла духовное окормление запорожских казаков. В 1672–1686 гг. игум. Феодосий (Васьковский) переписывался с кошевыми атаманами Низового Запорожского войска об опекунстве над сечевой ц. в честь Покрова Пресв. Богородицы, М. м. обязывался присылать на Сечь ежегодно 2 иеромонахов, 2 иеродиаконов и уставщика. К М. м. был приписан Самарский Пустынный мон-рь, расположенный на землях запорожцев. В кон. 1708 г., после перехода на сторону шведов гетмана Мазепы, на Сечь прибыло посольство от Петра I, гетмана И. И. Скоропадского и Киевского митр. *Иоасафа (Кроковского)*, к-рое должно было привлечь сечевиков на сторону царя. Посольская миссия не удалась, запорожцы перешли на татар. территорию, и М. м. утратил сечевую парафию до 1734 г. После возвращения запорожцев в российское подданство М. м. восстановил опекунство над запорожской парафией и стал присылать своих монахов на Сечь каждые 1–2 года. Межигорских монахов возглавлял начальник сечевых церквей — настоятель Покровской ц. Сечевые пастыри служили в храме, принимали у запорожцев присягу на верность императорам, зачитывали царские и синодальные указы, крестили неофитов, опечатывали сечевую Покровскую ц. во время казацких бунтов. При начальнике были помощники: 2 иеромонаха, 2 иеродиакона и монах. Один из иеромонахов назывался подначальным, второй — третяком, иеродиакон служил уставщиком, монах изготавливал свечи. Пономарь, повар и др. служители набирались из казаков. Все они жили за пределами Сечи, в т. н. чернечем дворе. При сечевом начальнике служили монахи, которых он направлял на хутора и зимовники («запорожские дачи») для выполнения пастырских обязанностей и сбора милостыни. Количество межигорцев в Сечи колебалось от 5 чел. в 1742 до 16 в 1774 г.

В теплое время года межигорские монахи служили также в походных церквах, расположенных на границах Низового Запорожского войска: на переправе в Никитином Перевозе (ныне Никополь), в урочищах Вербовом на р. Ингул, Омеловое,

Кальмиус и Гард на р. Юж. Буг. При сечевой церкви существовала школа, в к-рой учительствовал иеромонах или иеродиакон-уставщик. Дети (от 30 до 100 чел.) учились петь, читать, писать, помогали в храме. М. м. содержал госпиталь для старых казаков. По монастырским ведомостям 60–80-х гг. XVIII в. количество «больничных» колебалось от 5 до 10 чел.

В 1774 г., за год до ликвидации Запорожской Сечи, кошевой атаман П. И. Калнышевский с войском испросил у имп. Екатерины II указ о присвоении сана архимандрита последнему сечевому начальнику Владимиру (Сокальскому) и Сечь перестала быть парафией обители.

Храмы и другие постройки. После пожаров 1665, 1717, 1764 и 1787 гг. мон-рь неоднократно перестраивался. Собор в честь Преображения Господня, изначально деревянный, вновь был построен в 1611 г., но сгорел 25 июня 1665 г. В 1676 г. межигорцы обратились к патриарху Московскому Иоакиму с просьбой помочь возвести храм; при финансовой поддержке патриарха был выстроен каменный 5-главый Преображенский храм (1690). В описи 1777 г. он назван ветхим. Помимо утвари в соборе висели портреты патриарха Иоакима, архим. Иродиона (Жураковского), блгв. кн. Андрея Юрьевича Боголюбского, имп. Елизаветы Петровны и наследника вел. кн. Петра Феодоровича (впосл. имп. Петр III). В 30-х гг. XX в. собор был разрушен.

Межигорский мон-рь. Рисунок Т. Г. Шевченко. 1843 г. (Национальный музей Т. Г. Шевченко, Киев)

Пятиглавая деревянная ц. в честь Сошествия Св. Духа на апостолов (1675), сгоревшая в 1717 г., была отстроена и освящена архим. Иродионом. В ней имелись портреты имп. Петра I, гетманов Хмельницкого, Гоголя, подстаросты Дымерского Смоцка Скорупского, игум. Филарета (Кощаковского), полковника С. Палия, а также хранились сабля и пернач Палия. Свято-Духовский храм сгорел в 1787 г. Деревянная ц. свт. Николая Чудотворца (1609) при трапезе сгорела в 1787 г., храм в честь Благовещения Пресв. Богородицы, построенный в 1776 г. на месте больничного,— в 1787 г. В 1772–1774 гг. вместо деревянной надвратной ц. во имя апостолов Петра и Павла (1607) на средства кошевого атамана Запорожской Сечи Калнышевского была возведена одноименная каменная с колокольней. На колокольне висели 7 колоколов XVII–XVIII вв. и часы. В 30-х гг. XX в. храм был разрушен.

В XVII–XVIII вв. в М. м. существовала пещерная ц. преподобных Онуфрия и Петра Афонских. Пещера, подобная Киево-Печерским, имела «узкий и низкий дугообразный проход, только с большею сыростию». К кон. XIX в. уже невозможно было «определить, где был первоначальный вход в пещеру, потому что отверстие имело начало с полугоры; на одном месте заметны большие обвалы с утеса в реку, разрушившие начальный пещерный вход, который, по преданию, начинался у самой поверхности реки, куда запорожцы въезжали на лодке по воде. «Существует мнение, что вода из Днепра проникала в самый ход, что давало возможность пройти туда казачьим челнам», а затем ход пещеры поднимался в гору, а челн оставался на месте. Какой-то старик не очень давно говорил в монастыре, что казачья лодка и теперь находится в пещере, заваленная землею. По преданиям, в Межигорских пещерах скрыто много запорожских денег и разных драгоценностей» (*Короленко*. 1898. С. 25–26). Братский корпус (1766), построенный по проекту архит. И. Г. Григоровича-Барского, в 1816–1817 гг. был реконструирован по проекту архит. И. С. Кедрина.

Библиотека монастыря, по описи 1777 г., насчитывала 391 книгу (841 том), в т. ч. 53 рукописные (80 томов), 124 напечатанные «церковной печатью» (443 тома), 46 — «гражданской печатью» (71 том), 114 — на лат. языке (176 томов), 54 — на польск. языке. Книги хранились в ризнице, отдельного помещения для б-ки и библиотекаря не было. После упразднения М. м., по сведениям М. А. Максимовича, часть ризницы поступила в *Александро-Невскую в честь Святой Троицы лавру* и, вероятно, в *полтавский в честь Воздвижения Креста Господня монастырь*. По другим данным, часть межигорской ризницы была передана в Екатеринославский архиерейский дом, часть – в киевский Софийский монастырь. Впосл. нек-рые межигорские книги оказались на Кубани. К 2016 г. рукописные книги из М. м. хранятся в Ин-те рукописи Национальной б-ки Украины им. В. И. Вернадского. Выявлены и описаны 33 рукописные книги: 8 книг XVI в., 16 книг XVII в. и 9 книг XVIII в. Неск. книг хранится в Краснодарской краевой универсальной научной б-ке им. А. С. Пушкина, в частности Евангелие, подаренное М. м. гетманом Гоголем. Сохранившиеся документы монастырского архива находятся в Центральном гос. историческом архиве Украины (Ф. 132. 118 дел) и в Ин-те рукописи Национальной б-ки Украины им. В. И. Вернадского.

Некрополь М. м. формировался в XVI–XIX вв. вокруг Преображенского собора. В притворе деревянного Преображенского храма были похоронены игумены Афанасий (Московитянин; † 7 мая 1612), Гедеон (Галичанин; † 16 сент. 1623), Варнава (Лебедевич; † 14 нояб. 1663). После пожара 25 июня 1665 г. могилы игуменов были утрачены. Впосл. на территории обители были похоронены игум. Феодосий (Васьковский; † 1703), архиеп. Иродион (Жураковский; † 18 сент. 1735 (по др. данным, 29 сент. 1735)), архимандриты Никанор († 1768), Гавриил (Гуляницкий; † 30 дек. 1785). В XVII в. в М. м. были похоронены ктиторы черкасские подстаросты Дионисий Луцкович Богуш, Борис Маркевичев, Ипполит Родкевич (киевский мечный), Михаил Стеткевич (сын Феодора Стеткевича, каштеляна Мстиславского), Константин Хрептович (киевский стольник), а также представители рода панов Трипольских. В мон-ре была могила казачьего гетмана Гоголя († 5 янв. 1679), предка писателя Н. В. *Гоголя*.

Материальное обеспечение. Все монастырское хозяйство концентрировалось в основном в селах, расположенных вокруг обители. Земли межевались в 1523 и 1604 гг. Основным источником формирования земельных владений были пожалования князя Острожского, а позднее укр. гетманов и московских царей. Митр. Киевский свт. *Петр (Могила)* писал о чуде, происшедшем в 1614 г.: киевский земский писарь В. А. Воронич отобрал у братии оз. Косиор и рыболовецкие сети. Вскоре он заболел и, несмотря на возвращение монастырского имущества и молитвы межигорского игум. Гедеона, умер. В завещании митр. Петра, а также в кн. «Лифос» М. м. упоминается в ряду «бездоходных» обителей, не имевших «фундушей».

Точные данные о характере хозяйства М. м. относятся только ко 2-й пол. XVIII в. Монастырские ведомости 1774 г. дают описание существовавшего на тот момент хозяйства. Послушники в мон-ре и по вотчинам (105 чел.) получали пищу, холст на рубашки, сапоги, ботинки, тулупы, шапки, пояса и рукавицы на зиму. Наемным работникам (45 чел.) выдавали тулупы, свитки, 2 рубашки, двое штанов, пояса, шапки, рукавицы, сапоги, постолы ременные и жалованье по 4 р. каждому. На содержание монахов, послушников и работников ежегодно расходовалось до 4281 р. 35 к. На покупку жита, гречки, овса, проса, пшеницы на просфоры, солода на пиво, а также ладана и воска ежегодно расходовали до 1702 р. 85 к.

К 1774 г. при М. м. на 5 огородах выращивали для нужд обители капусту, лук, чеснок, морковь, пастернак, репу, брюкву, огурцы, фасоль, насельники обрабатывали виноградники, яблоневые, грушевые, сливовые и черешневые сады. Монастырь владел 39 рыболовными озерами у Днепра, 12 из них отдавались в откуп монастырским подданным (каждое озеро по 10 р. в год). Также М. м. владел лесом на правом берегу Днепра, к-рый братия использовала при строительстве. Жители Киева рубили лес для своих нужд, и обитель получала доход ок. 150 р. в год. На территории др. лесного участка, на левом берегу Днепра, именовавшегося Гористань, изготавливали борти для пчел. Близ мон-ря 350 дес. пашни засевали гречихой, ячменем, горохом и овсом. Но урожайность была невысокой из-за песчаных и глеевых грунтов. На покосах собирали до 13,2 тыс. копен сена, в неурожайные годы — втрое меньше; в 1774 г. монастырь потратил на покупку сена 113 р. Рядом с М. м. имелось 7 мельниц. Две были устроены на плотинах и на ручьях, текущих с гор, одна — на ручье Мощун, 4 мельницы располагались на р. Горенке.

Монастырская вотчина в Киевской сотне Киевского полка включала села Вышгород (12 дворов, 25 бездворных хат), Нов. Петровцы (62 двора и 1 бездворная хата), Лютеж (18 дворов и 1 бездворная хата), деревни Ст. Петровцы (23 двора и 3 бездворные хаты) и Борки (21 двор и 4 бездворные хаты). Обитель также владела селами Чернин (35 дворов, 4 бездворные хаты), Евминка со слободкой Красулька (135 дворов, 4 бездворные хаты) и слободкой Юсковая Гребля (9 дворов и бездворная хата) в Остёрской сотне Киевского полка. Во всех селах и слободках М. м. в шинках продавали «горячее вино», мед и пиво. Со всех монастырских угодий поступило доходов: в 1771 г.— 3378 р. 29 к., в 1772 г.— 2722 р. 17 к., в 1773 г.— 2593 р. 54 к.

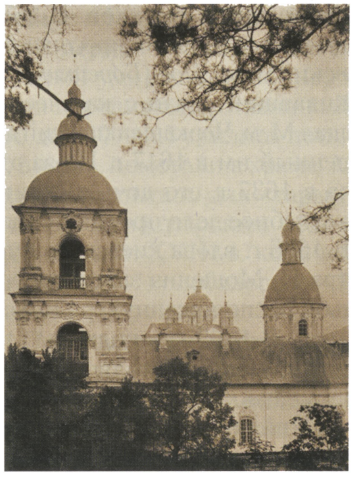
В 1771 г. в Запорожской Сечи М. м. доходов не получил из-за эпидемии чумы. В 1772 г. монахи собрали пожертвований на 2447 р. и 34 червонца, а также 910 рун овечьей «вовны», рыбу. Т. о., годовая финансовая помощь Сечи почти равнялась годовой прибыли М. м. от использования своих угодий. М. м. получал доходы и из приписного Самарского монастыря, расположенного на землях Низового Запорожского войска. В 70-х гг. XVIII в. в этом мон-ре содержалось 155 коней, 266 волов и коров, овцы, бараны, козы; имелись 4 пасеки с 503 ульями, 4 мельницы. В 1771 г. М. м. получил из Самарского монастыря 900 рун овечьей «вовны», 60 «чорних смушков», 12 пудов воска, 2 бочки сыра, бочку масла, в 1773 г.— 18 пудов воска, 22 вола, 3 бочки сыра, бочку масла, 4 бочки меда, 16 четв. пшена, 611 рун овечьей «вовны».

Монастырские подворья находились в Киеве, Переяславе, Козельце и Остре. Наиболее известно Киевское подворье, основанное в 1615 г. на Подоле во дворе мещанина Б. Гребениковича. На протяжении XVII–XVIII вв. подворье увеличивалось благодаря присоединению окружающих земельных участков. В 1631 г. бывш. настоятель Воскресенской ц. Киевский митр. *Иов (Борецкий)*, поддерживавший связи с казачеством, завещал М. м. Черкашенковский двор, купленный им в 1617 г. Из-за этого двора в 1637 г. его дочь инициировала судебное дело против монастыря. В 1636 г. вдова киевского бургомистра И. Мошенна завещала М. м. усадьбу, расположенную рядом с подворьем. В 1663 г. к подворью присоединился еще один двор, купленный у мещанки Кравцовой. В 1765 г. калужский купец Афонович передал М. м. др. двор со строениями.

К 1768 г. относится 1-е упоминание деревянной на кирпичном фундаменте ц. во имя вмч. Пантелеимона, построенная для старых запорожцев, останавливавшихся на подворье. При церкви в деревянных кельях проживали иеромонах и 3 послушника. Однако храм посещали не только запорожцы, но и киевские мещане. Подольское приходское духовенство жаловалось Киевскому митрополиту на колокольный звон, торговлю свечами и «переманивание» прихожан в эту дворовую церковь. На городских планах 1774 и 1786 гг. усадьба М. м. располагалась на Межигорской ул.— на углу совр. улиц Спасской и Волошской.

Кон. XVIII–XXI в. В 1789 г. бывш. подворье М. м. было передано жителям Подола под частную застройку (*Попельницька.* 2004. С. 192) и Киевскому магистрату для устройства фаянсовой фабрики. К фабрике, начавшей работу в 1801 г., были приписаны неск. сот крестьян из окрестных сел. С 1822 г. фабрика перешла в ведомство Императорского кабинета. На фабрике производили чайную и столовую посуду, вазы, скульптурные изделия; продукция экспонировалась на промышленных выставках в Москве (1830), Киеве (1834), С.-Петербурге (1849). В 1826 г. при фабрике открылась художественная школа. В 1858–1874 гг. фабрика передана в аренду частным предпринимателям, впоследствии была закрыта.

В 1884 г. в М. м. был возобновлен муж. мон-рь, а в 1894–1918 гг.— женский. В 1923 г. в постройках обители открыли художественно-керамический техникум, в 1930 г.— ин-т. С 1935 г., после переноса столицы Украины из Харькова в Киев, на месте разрушенных помещений строили правительственные дачи.



Межигорский в честь Преображения Господня мон-рь. Фотография. 1933 г.

14 июня 2011 г. Синод УПЦ благословил начать возрождение М. м. в с. Нов. Петровцы и назначил наместником архим. Никона (Русина).

Арх.: ЦГИАК Украины. Ф. 132. Оп. 1. Д. 1–24; Оп. 2. Д. 1–94.

Ист.: *Окольский С.* Дневник Симеона Окольского о войне гетмана Острянина с поляками 1638 г. // Летопись событий в Юго-Зап. России в XVII в. / Сост.: С. Величко. К., 1864. Т. 4. Прил. С. 183–296; Описание Киевского замка. 1552 г., февр.—март // АЮЗР. 1886. Ч. 7. Т. 1: Акты о заселении Юго-Зап. России: (1386–1700). С. 106–122; *Бевзо О. А.* Львівський літопис і Острозький літописець. К., 1971; *Мицик Ю. А.* Кілька листів з архіву козацького полковника Іллі Новицького // Рукописна та книжкова спадщина України. К., 2000. Вип. 6. С. 169–170; Док-ти до історії унії на Волині і Київщині кін. XVI — першої пол. XVII ст. К., 2001; Межигір'я в 1888 р.: (Публ. тексту) // Охорона культурної спадщини Київської області: Проблеми, мат-ли, дослідження: Зб. наук. праць. К., 2006. С. 188–192.

Лит.: Ист. сведение о бывшем ставропигиальном Киево-Межигорском мон-ре. К., 1830; *Крыжановский Е. М.* Киево-Межигорский монастырь // Киевские ЕВ. 1863. № 23. С. 702–715; № 24. С. 740–750; *Закревский Н.* Описание Киева. М., 1868. Т. 2. С. 455-498; *Максимович М. А.* Сказание о Межигорском мон-ре // Собр. соч. К., 1877. Т. 2. С. 282–283; *Петров Н.* О 2 древних помянниках упраздненного Киево-Межигорского мон-ря // Киевские ЕВ. 1884. № 6. С. 261–270; № 7. С. 303–312; *Андриевский А. А.* По поводу восстановления Киево-Межигорского мон-ря, неск. сведений к его истории // Киевская старина. 1885. № 9. С. 178–183; *Орловский П., прот.* Киево-Межигорский ставропигиальный мон-рь в 1774 г., во время учреждения архимандрии в Запорожской Сечи // Киевские ЕВ. 1895. № 18. С. 840–855; *Короленко П. П.* Древние сведения о Межигорском мон-ре // Кубанский сб. Екатеринодар, 1898. Т. 4. С. 1–30; *Стрижевский Н.* Киево-Межигорский Спасо-Преображенский жен. общежит. мон-рь: (Его прошлое и настоящее). К., 1899; *Герасименко Н. О.* До історії Межигір'я // Укр. іст. журн. 1990. № 12. С. 90–99; *она же.* Межигір'я: Сторінки історії // Київська старовина. 1996. № 4/5. С. 35–48; *она же.* Про стан вивчення історії Межигір'я // Історіографічні дослідження в Україні. К., 2002. Вип. 11. С. 258–269; *Бреяк О.* Будівлі Києво-Межигірського мон-ря // Нові дослідження пам'яток козацької доби в Україні. К., 1999. Вип. 8. С. 123–129; *она же.* Там же. 2000. Вип. 9. С. 122–127; *она же.* Дерев'яні будівлі Межигірського мон-ря першої половини XVII ст. // Українська культова архітектура у світовому контексті: Мат-ли міжнар. наук. конф. К., 2001. С. 202–207; *Кузьмук О. С.* Поменник Межигірського мон-ря: Спроба системного аналізу // Просемінарій: Медієвістика. Історія Церкви, науки і культури / Ред.: В. Ульяновський. К., 2000. Вип. 4. С. 80–100; *он же.* Ставропігія Києво-Межигірського мон-ря: Спроба компаративного аналізу // Там же. 2003. Вип. 5. С. 165–191; *он же.* Межигірський мон-р — Запорозька Січ // Київська старовина. 2003. № 3. С. 21–44; *он же.* «Козацьке благочестя»: Військо Запорозьке Низове і київські чоловічі монастирі в XVII–XVIII ст.: Еволюція взаємовідносин. К., 2006; *он же.* Межигірський монастир у XVI ст. // Болховітіновський щорічник, 2008. К., 2009. С. 107–110; *он же.* Некрополь Межигірського мон-ря // Охорона культурної спадщини Київської обл.: Проблеми, матеріали, дослідження: Зб. наук. праць. К., 2006. С. 193–200; *Попельницька О.* «Козацькі» церкви і монастирі Києва у XVII та XVIII ст. // Нові дослідження пам'яток козацької доби в Україні: Зб. наук. ст. К., 2004. Вип. 13. С. 188–192; Доля української святині: З історії Межигір'я. К., 2005; *Слуцкий А.* Судьба б-ки Межигорского мон-ря на Кубани // Донецький вісн. Наукового товариства ім. Т. Шевченка. Донецьк, 2005. Т. 8. С. 98–114.

А. С. Кузьмук

МЕЖИРИ́ЧСКАЯ ИКО́НА БО́ЖИЕЙ МА́ТЕРИ «ЖИЗНЕПОДА́ТЕЛЬНИЦА», чудотворный образ, главная святыня *Межиричского во имя Святой Троицы мужского монастыря* Ровненской епархии (УПЦ). Появление иконы на Волыни связывают с семейством князей Острожских благодаря, в частности, преданию, которое в нач. XX в. зафиксировал создатель в Остроге музея Братства им. князей Острожских И. В. Новицкий. В предании сообщается о 1-м чуде от иконы, относимом ко времени кн. Константина Ивановича Острожского (1460–1530), когда икона Пресв. Богородицы «Одигитрия» защитила Слуцк в июле 1522 г. от набега татар. Так, во время нападения в городе не оказалось защитников, но «дочь князя Слуцкого Александра... решила взять руководство обороной города на себя». Княжна отправила посланника за помощью к кн. Острожскому. Ожидание могло быть долгим из-за дальности расстояния, но Богородица услышала молитву Александры и предварила появление войска чудом явления Своей иконы: «...родовая икона князей Острожских «Богородица Одигитрия», что всегда сопровождала их в военных походах, чудесной силой поднялась в воздух и перенеслась по небу к Слуцку. Увидев в небе икону... ордынцы начали в панике отступать. Константин Иванович... довершил их разгром»; вскоре князь женился на кнж. Александре (цит. по: *Бендюк.* 2011. С. 130). Канва предания соответствует историческим реалиям, в т. ч. в отношении дат и приведенных имен. Подробности осады Слуцка крымскими татарами в 1522 г. неизвестны, но очевиден перенос событий предания на оборону Слуцка в 1506 г., которую возглавила кнг. Анастасия Ивановна Слуцкая, мать кнж. Александры. Известно, что в 20-х гг. XVI в. кн. Константин Иванович Острожский близ Слуцка действительно разбил отряд татар. конников, а в 1522 г. заключил свой 2-й брак — с кнж. Александрой Семеновной Слуцкой. Ис-

Межиричская икона Божией Матери «Жизнеподательница»

точник записанного им предания Новицкий не называет.

Широкое почитание М. и. в Новое время отсутствует; информация об образе с таким названием (в т. ч. с эпитетом «Жизнеподательница») в лит-ре, в т. ч. в сформировавшемся к кон. XIX в. своде чудотворных икон, не представлена. Название иконы «Животодательница» без к.-л. сведений, в т. ч. о месте ее пребывания, содержится в Месяцеслове архиеп. Сергия Спасского в списке икон Божией Матери «в России, дни празднования которым не известны или самыя иконы малоизвестны» (*Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 3.

Прил. 2. С. 539). В то же время не позднее 1847 г. икона была включена в лицевой свод икон Божией Матери в его расширенном варианте (со 160 иконами), что является свидетельством не только ее почитания в составе общерус. наиболее чтимых образов, но и о наличии представления об иконографии данной иконы. Так, образ с подписью «Живодательница» помещен в ряду икон, не имеющих дня празднования, на 4-листовой гравюре «Изображение явленных и чудотворных икон» работы выпускника имп. АХ Е. Н. Долгова (1800–1847) (*Ровинский*. Народные картинки. Кн. 3. №1218. С. 483–485, под № 154). Сведения о М. и. есть в описании Межиричского монастыря 1889 г.: «В четырехъярусном иконостасе, над царскими вратами главного престола имеется чудотворная икона Пресв. Богородицы с предвечным Младенцем, держащим свернутую хартию в левой руке,— письма православного, удержана после францискан... Икона имеет в длину 1 арш. 10 вер. И в ширину 1 арш. 2 вер. На ней находится надпись МР ΘУ и IC XC, что показывает, что икона эта в этой церкви была... до отдачи ея ксендзам францисканам. Икона эта почиталась за чудотворную и католиками» (*Теодорович*. 1889. С. 784. Прим. 1).

Время появления иконы в семье князей Острожских неизвестно. Иконография иконы, указывающая на византийское происхождение, ее статус родовой святыни породили ничем не подтвержденное предположение о том, что в XIV в. она была дарована кн. Острожскому Вселенским патриархом. Существует версия, по которой икона могла появиться в Межириче при кн. Константине Константиновиче Острожском (1528–1608; см., напр.: *Пархоменко*. 2001. С. 122) благодаря широким связям с греческим миром, инициированным в т. ч. деятельностью в Остроге академии. Следуя этой логике, привезенная в Межирич икона была помещена в заново возведенный в сер. XVI в. Троицкий храм. В качестве основного, вероятно, следует рассматривать мнение ряда исследователей, которые связывают появление М. и. на Волыни с кругом церковных вкладов, сделанных отцом Константина Острожского, кн. Константином Ивановичем (см.: *Александрович*. 2011; *Бендюк*. 2011).

Первое документальное упоминание о чтимой иконе в Межириче относится ко времени существования там католич. мон-ря: в 1778 г. папа Римский издал привилей о коронации иконы Божией Матери (ЦГИАК. Ф. 2229. Оп. 1. Д. 142) и 15 авг. 1779 г. Луцкий латинский епископ-суффраган Францишек Коморицкий совершил «обряд канонизации» (*Теодорович*. 1889. С. 784. Прим. 1). В 60-х гг. XIX в., после перехода Межиричского мон-ря в ведение православных, имп. Мария Феодоровна пожертвовала М. и. «серебряное (84 пробы) ожерелье (цата), украшенное 12 изумрудными камнями» (Там же. С. 784). Драгоценный убор иконы был утрачен во время первой мировой войны: после эвакуации в 1915 г. в Харьков в 1918 г. она вернулась в Межирич без него (Межиріч Острозький // «Ї»: Волинський усе-світ. № 49).

Принесение Межиричской иконы Божией Матери «Жизнеподательница» в Днепропетровскую епархию. Фотография. 17 февр. 2012 г.

Иконография иконы (размер 70×90 см, темпера) относится к одному из наиболее распространенных в визант. и рус. искусстве образов Божией Матери, представленной в типе «Одигитрия» с Младенцем на левой руке. Извод М. и. близок к классическому варианту «Одигитрия», известному, в частности, по Смоленской иконе Божией Матери. Основное отличие заключается в положении правой руки Божией Матери — на иконе с Волыни рука представлена не в молении у груди, а ею Богородица придерживает Сына, едва касаясь Его колена. Близкая аналогия (в том, что касается расположения руки Божией Матери, но не в целом образа «Одигитрия») встречается на двусторонней иконе «Панагия Врефократусса. Распятие» (XIV в., Византийский музей, Афины). О существовании подобного извода «Одигитрия» на свинцовых печатях XI–XII вв. упоминает Н. П. Кондаков: «...правая рука Божией Матери, чтобы придержать Младенца, слегка прикасается к Нему, как бы приподнявшемуся на левой руке» (*Кондаков*. Иконография Богоматери. Т. 2. С. 184). Разворот головы Богомладенца и ее не округлая, а вытянутая форма близки к изображению, напр., на Волынской иконе Божией Матери в Покровской ц. Луцка (нач. XIV в.).

Особенности иконографии, тонкая и в то же время богатая живописная палитра личного письма, удивительно пластичная линия абриса лика Божией Матери приближают этот памятник к замечательным образцам искусства палеологовского возрождения (атрибуция И. Пархоменко). Вопрос о времени создания иконы остается сегодня дискуссионным (варианты датировки: нач. XVI в., 1-я треть XVI в.). Кроме того наличие на фоне и полях М. и. декора (по тонкому слою левкаса выполнена гравировка с рисунком в виде ветвей с пышными листьями и цветами) по стилистическим мотивам и характеру резьбы единодушно связываемого с работой волынского мастера 1-й трети XVI в., а также отдельные особенности живописи (если только они не являются результатом поновления иконы; сохр. сведения о ее поновлении в 1898) позволили нек-рым ученым без достаточных оснований рассматривать М. и. в группе памятников, представляющих волынскую художественную традицию, заказчиком к-рых выступал кн. Константин Иванович Острожский (1514–1530 гг. или 1-я треть XVI в., см.: *Александрович*. 2011).

В 1961 г., после оценки древностей Межиричского мон-ря экспедицией музейных работников, было принято решение о реставрации М. и. Работы проводила худож.-реставратор Киевского музея изобразительных искусств А. В. Холопцева, к-рая способствовала тому, чтобы икона даже на период реставрации оставалась

на месте своего исторического пребывания. Известно, что вплоть до этого времени М. и. находилась «над царскими вратами главного алтаря» собора и опускалась «на шнурах для лобызания богомольцами»; очевидно, эта традиция, упомянутая в описании мон-ря 1889 г., была введена в обиход обители со времени ее передачи православным (ср. подобное размещение святынь в Киево-Печерской и Почаевской лаврах). В наст. время чудотворная М. и. находится в киоте в Троицком соборе. Образ имеет 2 оклада; характерной чертой обоих являются рельефно выполненные тонированные кисти рук и ступни ног Богомладенца. В иконографии стационарного оклада, с воспроизведением утраченной цаты с имитацией изумрудов, допущено отклонение от иконографии в положении рук Божией Матери; 2-й оклад, возлагаемый на икону во время ее торжественных выносов, точно повторяет характерные черты извода чудотворного образа.

В 1997 г. Синодом УПЦ было установлено празднование М. и. во вторник 6-й седмицы по Пасхе, в 2015 г. перенесено на четверг 5-й седмицы по Пасхе. По окончании Божественной литургии перед М. и. служат молебен и совершают вокруг храма крестный ход с несомым во главе списком чудотворного образа Божией Матери. М. и. неоднократно «отпускалась» из мон-ря для поклонения в др. епархии УПЦ.

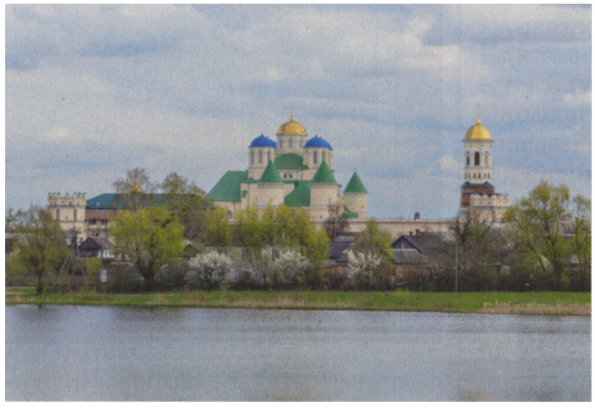
Почитание иконы отмечено мн. вотивными дарами, в т. ч. в виде металлических табличек с рельефными или графическими изображениями.

Изображение М. и. представлено в росписи трапезной Межиричского монастыря: Феодор Острожский (указывает на икону правой рукой) и прп. Иов Почаевский, облаченные в схимнические одежды, держат икону «Одигитрия» с надписью у нимба Божией Матери: «Жизнеподательница»; копия иконы также установлена над проездной аркой на св. вратах мон-ря.

Лит.: *Теодорович Н. И., сост.* Ист.-стат. описание церквей и приходов Волынской епархии. Почаев, 1889. [Т. 2]: Уезды Ровенский, Острожский и Дубенский; *Новицкий И. В.* Острожские легенды: (К 400-летнему юбилею кн. К. К. Острожского) // Воскресное чт. Варшава, 1933. № 42/43; *Ковальський М.* Етюди з історії Острога: Нариси. Острог, 1998; *Луц В.* Ікона Богородиці Одигітрії з Троїцької церкви Межиріцького монастиря // Zamojszczyzna i Wołyń w minionym tysiącleciu: Historia, kultura, sztuka. Zamość, 2000. S. 117–119; *Пархоменко І.* Три шкіци про ікони / І. Пархоменко // Пам'ятки України: історія та культура. 2001. Ч. 4. С. 120–125; *Бендюк М.* Золотарство Острожчини // Острозька академія XVI–XVII ст.: Енцикл. Острог, 2010. С. 121–124; *он же.* Предмети декоративно-ужиткового та образотворчого мистецтва, що пов'язані з особою кн. К. І. Острозького // Наукові зап. Нац. ун-ту «Острозька академія»: Історичні науки. Острог 2011. Вип. 18. С. 125–140; *Александрович В.* Віленський слід малярських інтересів кн. Костянтина Івановича Острозького // Там же. С. 113–124.

Э. В. Шевченко

МЕЖИРИ́ЧСКИЙ ВО И́МЯ СВЯТО́Й ТРО́ИЦЫ МУЖСКО́Й МОНАСТЫ́РЬ (Ровненской и Острожской епархии УПЦ), находится в с. Межирич Острожского р-на Ровненской обл. (Украина). Впервые с. Межирич упоминается 3 июля 1396 г. как владение Федора Даниловича, кн. Острожского. Ранее село принадлежало его отцу. Права на это владение Федору Даниловичу в Луцке подтвердил Литовский вел. кн. Витовт Кейстутович (*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. 117). Село Межирич находилось на месте древнерус. укрепленного городища (известного по археологическим данным с XI в.), уничтоженного в сер. XIII в. В 1-й пол. XIV в. его адм. преемником стал Острог. В XV в. Межирич стал городом. Первоначально здесь была построена деревянная ц. во имя Св. Троицы, в сер. XV в.– одноименная каменная. В это время наряду с Богоявленской ц. в Остроге Троицкая ц. была самой большой на Волыни.



Межиричский во имя Св. Троицы мон-рь. Фотография. 2014 г.

В 1466 г. кн. Иван Васильевич Острожский, совершая обмен владениями, уступил с. Межирич пану Яну Чапличу, получив взамен от него с. Гольча (*Wolff J.* Kniaziowie litewsko-ruscy od konca czternastego wieku. Warszawa, 1895. S. 346). Лишь в нач. XVI в. Межирич вернулось во владение кн. Константина Ивановича Острожского, к-рый решил построить здесь замок, чтобы прикрыть свою главную резиденцию в Остроге от нападения крымских татар, часто опустошавших этот район. Сохранившийся каменный храм Св. Троицы построен не ранее сер. XVI в. по образцу возведенного кн. *Константином Константиновичем* Острожским кафедрального Богоявленского собора (1521) в Острожском замке. Межиричский Троицкий храм, как и Богоявленский храм в Остроге, являлся церковью-крепостью, выполняя кроме духовных и оборонные функции. В нояб. 1570 г. Межиричский замок с Троицким храмом сгорел. Но, по инвентарной описи 1571 г., здесь уже имелись каменные стены, башня-колокольня и деревянный мост.

Троицкий собор. Сер. XVI в., перестроен в 1606–1612 гг. Фотография. 2014 г.

В 1585 г. в Межириче снова существовал правосл. приход. Об этом свидетельствует документ от 27 нояб. 1585 г.: поповичи мест. Межирич – Иоанн и Лука, подданные кн. Стефана Збаражского, жаловались на земянина Матфея Ланевского, к-рый увел их жен и разорил церковные

дома. Правосл. приход в Межириче упоминается и в 1605 г., когда межиричский мещанин Павел Бадовский пожертвовал для него дом и усадьбу (ЦГИАК. Ф. 2229. Оп. 1. Д. 4).

Между 1605 и 1612 гг. Троицкий храм в Межириче был преобразован в католич. костел, при к-ром был основан римско-католический мон-рь францисканцев, имевший статус конвента. Об этом свидетельствует фундационный акт от 28 июня 1612 г. за подписью уклонившегося в католицизм владельца г. Острога краковского каштеляна кн. Ивана Константиновича (Януша) Острожского, подарившего обители ряд земель и фольварков.

В 1606–1612 гг. правосл. Троицкий храм был реконструирован под костел. Рядом на средства кн. Януша были построены келейный корпус, крепостные стены и башни. В 1614 г. гайдук Януша Андрош Зборовский подарил обители дом и усадьбу в мест. Красилов Кременецкого повета. 30 марта 1621 г. на основании завещания кнж. Екатерины Острожской-Любомирской коронный чашник Станислав Любомирский составил фундушевую запись для М. м. В 1631 г. в мон-ре уже существовал «шпиталь», фундатором к-рого являлся глава Острожской ординации староста луцкий кн. Владислав Доминик Острожский-Заславский. В 1649 г. он оформил очередную фундушевую запись в пользу монастырского костела.

В 1649 г. постройки М. м. сильно пострадали от отрядов запорожских казаков под командованием Б. М. Хмельницкого, разрушивших крепости в Остроге и Межириче. Как сообщал «гвардиан» (настоятель) обители Людвик Буховецкий, были уничтожены все монастырские архивы. В 1-м сохранившемся описании обители (1708) сказано, что утварь кляштора (мон-ря), упомянутая в инвентарном описании за 1659 г. и при набеге казаков увезенная в Межиричский замок, «исчезла неизвестно куда». Костел и монастырь сохранились, были повреждены двое каменных ворот.

В 1708 г. в Межириче помимо католич. мон-ря существовал униат. Михайловский храм. О постройке в Межириче приходской церкви впервые упоминалось в инвентарном описании за 1698 г. В кон. XVIII в. Михайловская ц. была обращена в православную. В 20-х гг. XIX в. ветхий деревянный 3-купольный храм был разобран, к 1827 г. на его месте установлен массивный дубовый крест.

В 1719 г. в ведение М. м. перешло мест. Михновка Луцкого повета, где ранее находился правосл. Сретенский муж. мон-рь, также обращенный в католич. обитель. Последующие владельцы Острожской ординации из окатоличенного волынского дворянского рода Сангушко князья Павел Кароль (в 1728) и Януш Александр (в 1752) записали для М. м. новые богатые фундуши.

В 1756 г. по ходатайству Луцкого еп. Францишека Антония Кобельского было издано бреве папы Римского *Бенедикта XIV* о предоставлении костелу Св. Троицы в М. м. права отпущения грехов в день престольного праздника, тем самым мон-рь стал одним из особо почитаемых волынскими католиками «паломнических отпустовых мест». С 1760 г. М. м. вел борьбу с Острожским кармелитским мон-рем за спорные земли в урочище Бельмаж, между с. Монастырок и Татарским предместьем г. Острога. В 1778 г. папа Римский издал привилей о коронации чтимой иконы Божией Матери в Межириче золотой короной, о чем в конце года торжественно объявил официал Луцкой диоцезиальной курии Иоанн Подгороденский (Там же. Д. 142).

В 1796 г. «гвардиан» М. м. Франциск Рокицкий присягнул на верность имп. Екатерине II. Описание 1809 г. фиксирует плохое состояние построек М. м.: в частности, упомянута полуразрушенная колокольня. В обители проживали всего 10 монахов. В 1832 г. в М. м. были переведены насельники др. упраздненных за поддержку Польского восстания францисканских мон-рей Волыни. В окт. 1854 г. во время пожара сгорела крыша костела, было повреждено его внутреннее убранство. Благодаря богатым фундушам обитель быстро восстановилась. В это время в монастырском костеле было 10 боковых алтарей, в главном алтаре находилась чудотворная икона Божией Матери в драгоценной ризе.

По распоряжению волынского губернатора от 17 окт. 1866 г. конвент францисканцев был закрыт и 29 окт. того же года передан в правосл. духовное ведомство. После проведения незначительной реконструкции интерьера 13 нояб. 1866 г. костел был переосвящен в правосл. приходский храм во имя Св. Троицы. Кроме того, вместо бывш. католич. алтарей устроены и освящены боковые приделы: во имя арх. Михаила (1868) и во имя апостолов Петра и Павла (1869). Остальные католич. алтари были разобраны, а их декоративные элементы частично использованы при сооружении нового иконостаса.

В 1898 г. были отреставрированы Межиричский образ Божией Матери и драгоценная риза. Ок. 1900 г. собор капитально отремонтирован и расписан под рук. худож. В. Ермакова.

Первым настоятелем возрожденного Межиричского прихода в 1866–1895 гг. был прот. Константин Червинский. С 1895 г. в нем служил свящ. Константин Рогальский, с 1906 г.— свящ. Илия Яцковский, с 1918 г.— свящ. Стефан Рыхлицкий, с 1926 г.— свящ. Владимир Бобровницкий, с 1929 г.— вновь Стефан Рыхлицкий, с 1937 г.— свящ. Феодор Черний, с 1940 г.— вновь свящ. Стефан Рыхлицкий, в 1943–1981 гг.— свящ. Владимир Бобровницкий.

Интерьер Троицкого собора. Фотография. 2013 г.

В 1925 г. в рамках политики т. н. ревиндикации польск. власти пытались отнять у правосл. прихожан Троицкий храм в Межириче и передать его римо-католикам, считая законными претензии последних на святыню. Однако православные приняли активные меры по защите святыни, в частности собрали все материалы, подтверждавшие правосл. происхождение храма. Их поддержали даже нек-рые польск. деятели. Так, в 1935 г. польск. проф. Казимир Молендзинский представил научные выводы о том, что Троицкий храм, действительно изначально имевший характерную для правосл. церквей

планировку и архитектуру, подвергся некоторым изменениям при перестройке в 1606–1612 гг., но в целом сохранил ряд правосл. особенностей. На основании его выводов польск. суд в 1935 г. окончательно отклонил иск Луцкой римско-католической диоцезиальной курии о ревиндикации костела.

В период немецко-фашистской оккупации Межиричский приход относился к автономной УПЦ (МП). Настоятель храма прот. С. Рыхлицкий в 1943 г. был арестован немцами, позже освобожден, но на приход не вернулся, проживал в *Святой Троице монастыре* в с. Дермань, откуда в нач. 1944 г. эвакуировался на Запад вместе с отступающими нем. войсками. В Межириче на территории католического мон-ря находилась база одного из венг. формирований немецко-фашистских войск. В 1967–1971 гг. сотрудниками Львовского филиала Всеукраинского межобластного научно-реставрационного центра были оштукатурены стены, отреставрированы фрески и росписи в храме.

В авг. 1991 г. по прошению архиеп. Ровненского и Острожского *Иринея (Середнего)* постановлением Синода УПЦ при приходском Троицком храме был открыт муж. мон-рь. В 1993 г. в сев. келейном корпусе архиеп. Ириней освятил храм в честь иконы Божией Матери «Воспитание». В 1994 г. Ровненский еп. *Анатолий (Гладкий)* открыл при М. м. епархиальное духовно-пастырское уч-ще, просуществовавшее до 2000 г. В 1999 г. на Троицком соборе были позолочены купола и установлены новые кресты. Главной святыней собора является Межиричская икона Божией Матери «Жизнеподательница». В иконостасе собора находятся икона прп. Антония Печерского и образ с частицей мощей преподобных Киево-Печерских.

В М. м. проживают настоятель архим. Феодор (Мельничук) и 22 насельника.

Лит.: *Rawita-Gawroński F.* Klasztor oo. Franciszkanow w Międzyrzeczu Ostrogskim: (Szkic historyczny) // Przewodnik naukowy i literacki. Lwów, 1917. R. 45. N 10. S. 943–960; *Molendzinski K.* Klasztor pofranciszkański w Międzyrzeczu Ostrogskim. Równe, 1935; *Маслов Л.* Церква Св. Трійці в Межирічі-Острожському // Наша Батьківщина. Львів, 1937. Ч. 6. С. 131–137; *Логвин Г. Н.* По Україні: Стародавні мистецькі пам'ятки. К., 1968; Памятники градостроительства и архитектуры Украинской ССР. К., 1985. Т. 3. С. 322; *Лесик О. В.* Замки та мон-рі України. Львів, 1993. С. 48; *Kalamajska-Saeed M.* Krakowski złotnik w Międzyrzeczu Ostrogskim // Sztuka kresów wschodnich. Kraków, 1994. T. 1. S. 133–137; *Іодованюк О.* Троїцький монастир-фортеця у Межиричі-Острозькому та його місце в розвитку монументального зодчества України XV–XVII ст. // Архіт. спадщина України. К., 1995. Вип. 2. С. 62–78; *Луц В. Д.* Ікона Богородиці Одигітрії з Троїцької церкви Межиріцького мон-ря // Zamojszczyzna i Wołyn w minionym tysiącleciu: Historia, kultura, sztuka. Zamość 2000. S. 117–119; *он же.* Опис Троїцького мон-ря у Межирічі Острозькому 1862 р. // Пам'ятки сакрального мистецтва Волині: Матеріали 8 міжнар. наук. конф. Луцьк, 13–14 груд. 2001 р.: Наук. зб. Луцьк, 2001. Вип. 8. С. 122–134; *Атаманенко Б.* Інвентарні описи Межиріча XVII ст. // Укр. археографічний щорічник. К., 2002. Вип. 7. С. 71–83; *Ричков П. А., Луц В. Д.* Архіт.-мистецька спадщина князів Острозьких. К., 2002; *Білявцева О. В.* Свято-Троїцький Межирицький та Свято-Успенський Гощанський чоловічі мон-рі у контексті духовно-культурного розвтку Рівненщини // Актуальні проблеми вітчизняної та всесвітньої історії: Наук. зап. Рівненського держ. гуманітарного ун-ту: Зб. наук. праць. Рівне, 2012. Вип. 23. С. 160–169; *Глушман І.* Межиріцьке духовно-пасторське уч-ще // Острозький краєзнавчий зб. Острог, 2012. Вип. 5. С. 156–159.

В. Г. Пидгайко

МЕЙЕНДО́РФ Иоанн Феофилович (17.02.1926, Нёйи-сюр-Сен, Франция — 22.07.1992, Монреаль, Канада), протопр., богослов, патролог, византинист, церковный историк. Род. в семье рус. эмигрантов. Отец, Феофил Феофилович Мейендорф, принадлежал к старинному роду остзейских баронов, прибалт. немцев-аристократов, переселившихся из Швеции на территорию совр. Эстонии в допетровские времена и получивших российское подданство при *Петре I Алексеевиче*. Мать, Екатерина Николаевна, дочь церковного деятеля русского зарубежья Н. И. Шидловского. Родители М. вместе со старшими детьми после Октябрьской революции 1917 г. эмигрировали сначала в Финляндию, затем в Данию (2 года жили в Копенгагене) и во Францию, обосновавшись в Париже (1921). В эмиграции отец стал художником-портретистом. Среднее образование М. получил во Франции (одновременно с франц. школой посещал русскую правосл. приходскую школу). Был чтецом и иподиаконом при митр. *Евлогии (Георгиевском)* в соборе св. Александра Невского в Париже. Окончил *Православный богословский институт преподобного Сергия Радонежского* (1949) и историко-филологический фак-т Сорбонны, где в 1958 г. получил докторскую степень за диссертацию о богословии свт. *Григория Паламы;* оставлен при Свято-Сергиевском ин-те профессором церковной истории. В эти годы М. регулярно печатал в ж. «Православная мысль» статьи, посвященные проблемам *экклезиологии*. Большое влияние оказала на него «евхаристическая экклезиология» протопр. Николая *Афанасьева*. С этого же времени началось его активное участие в экуменическом движении. В 1953 г. М. был одним из основателей Всемирного братства правосл. молодежи *«Синдесмос»,* в том же году был избран его секретарем, в 1954–1964 гг. являлся президентом «Синдесмоса». В 1959 г. (вскоре после возведения в сан иерея) переехал в США, где стал профессором *Свято-Владимирской семинарии Православной Церкви в Америке*. Одновременно работал в центре визант. исследований Гарвардского ун-та *Дамбартон-Окс*. С 1967 г. преподавал в Фордемском ун-те, а также читал лекции в Колумбийском ун-те и Объединенной теологической семинарии в Нью-Йорке. Был президентом Правосл. богословского об-ва Америки, президентом Американской патристической ассоциации, членом Исполнительного комитета США по византийским исследованиям, членом-корреспондентом Британской Академии наук, почетным док-ром Ун-та Нотр-Дам, ЛДА. Вместе с протопр. Александром *Шмеманом* был активным участником процесса предоставления Североамериканской митрополии статуса автокефалии, повлекшего за собой ее преобразование в Православную Церковь в Америке, в к-рой М. был председателем Отдела внешних сношений и членом митрополичьего совета. Являлся редактором газ. «The Orthodox Church».

Протопр. Иоанн Мейендорф. Фотография. Ок. 1990 г.

В 1976–1984 гг.— настоятель ц. Христа Спасителя в Нью-Йорке. В 1984 г., после смерти ректора Свято-Владимирской семинарии протопр. А. Шмемана, М. стал его преемником на этом посту и руководил семинарией почти до самой кончины. В марте 1990 г. был возведен в сан протопресвитера. Духовная связь с Россией не прерывалась у М. никогда. Однако лишь в последние неск. лет, уже будучи ректором Свято-Владимирской семинарии, он получил возможность регулярно бывать в России, встречаться с рус. священниками и богословами, с учеными и представителями творческой интеллигенции. М. читал лекции в духовных академиях, ун-тах, проповедовал в храмах, выступал по телевидению. Скончался в результате тяжелой болезни.

Основные темы научного творчества. ***Православная традиция. Наследие византийского исихазма.*** Уже в годы обучения в Свято-Сергиевском ин-те ясно обозначился главный интерес М.— святоотеческое богословие, в частности учение свт. Григория Паламы, к-рому он посвятил неск. книг: «St. Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe» (Свт. Григорий Палама и православная мистика), «Grégoire Palamas: Défense des saints hésychastes» («Григорий Палама: Триады в защиту священнобезмолвствующих», греч. текст и франц. перевод), «Introduction à l'étude de Grégoire Palamas» (Жизнь и труды св. Григория Паламы: Введение в изучение). При участии М. было подготовлено 1-е критическое издание греч. текста произведений свт. Григория. Впосл. М. опубликовал специальные исследования об исихазме и о визант. богословии вообще: «Byzantine Hesychasm: Historical, Theological and Social Problems» (Византийский исихазм: Исторические, богословские и социальные проблемы), «Byzantine Theology» (Византийское богословие), «Living Tradition» (Живое предание), «The Byzantine Legacy in the Orthodox Church» (Византийское наследие в Православной Церкви). В своих книгах М. прослеживает православно-христ. мистическую традицию, истоки к-рой он видит в раннем егип. монашестве; основные вехи этой многовековой традиции: умная молитва *Евагрия Понтийского,* мистицизм сердца прп. *Макария Великого,* учение об обожении свт. *Григория* Нисского и прп. *Максима Исповедника,* учение о боговидении прп. *Симеона Нового Богослова,* визант. исихазм XI–XIV вв., средневек. рус. монашество, прп. *Серафим* Саровский и св. прав. *Иоанн Кронштадтский* в XIX–XX вв. Под правосл. мистикой (в отличие от внехрист. или оккультного мистицизма) М. понимает «объективное видение Бога человеком», достигаемое святыми на высших ступенях духовного подвига, всецелое приобщение человека к Богу, при к-ром «божественный свет сияет в самом теле обоженного человека». На примере свт. Григория Паламы М. показывает, что истинно христианское богословие немыслимо без мистики: «В богословии Паламы тщетно было бы пытаться разделить собственно богословие и мистику: богословский экзистенциализм и мистика исихазма — это два необходимых аспекта одной и той же Истины» (*Meyendorff J.* St. Gregory Palamas and Orthodox Spirituality. Crestwood (N. Y.), 1974. P. 173). По мнению М., именно мистическая направленность является главным отличием вост. богословской традиции от западной: «В истории восточного христианства мистическое созерцание Бога и богословие всегда находились в тесном соотношении, никогда не упраздняя друг друга. Поэтому и богословие на Востоке не превратилось в сухую науку, в то время как западное богословие постепенно приобрело «схоластический характер»» (Ibid. P. 174).

Христология. Диалог с дохалкидонскими Церквами. В богословских изысканиях М. уделял особое внимание христологическим проблемам. Результатом его многолетних трудов в области визант. христологии явилось фундаментальное исследование «Иисус Христос в восточном православном богословии». В этой книге, так же как и в др. работах, посвященных данной теме, он подчеркивает непреходящее значение *Вселенского IV Собора* (Халкидон, 451), сформулировавшего учение о божественной и человеческой природах Сына Божия, однако отмечает, что халкидонское вероопределение, хотя и было достаточно сбалансированным, вызвало мощную волну расколов, не изжитых до сего дня. Изучив историческую и богословскую ситуацию, сложившуюся на Востоке в эпоху Халкидонского Собора, М. пришел к выводу, что христология совр. дохалкидонских Церквей является продолжением и развитием христологии свт. *Кирилла* Александрийского. Именно потому М. стал одним из наиболее активных деятелей диалога между Православной Церковью и Восточными Православными (дохалкидонскими) Церквами. Он считал необходимым вернуться к рассмотрению тех разногласий в области христологии, к-рые стали причиной разделения внутри Восточной Церкви более полутора тысяч лет назад: «В настоящее время,— писал он,— нет сомнения в том, что военное подавление монофизитства в Египте и других местах, навязывание халкидонской иерархии при помощи византийской полиции, частые ссылки действительно популярных вождей египетской Церкви сыграли решающую роль в том, что раскол получил характер национального сопротивления визант. церковному и политическому владычеству в Египте, Сирии и Армении... Те исторические обстоятельства, к-рые сделали все эти ошибки возможными в прошлом, уже не существуют... Поэтому для всех нас настало время оглянуться назад, на свои традиции, чтобы ясно увидеть подлинные вопросы... и признать, что божественная истина может часто выражаться по-разному без нарушения этим разнообразием единства во Христе» (Халкидониты и монофизиты после Халкидона // ВРЗЕПЭ. 1965. № 52. С. 223).

Христианское единство. Проблема христ. единства глубоко волновала М. в течение всей его жизни. На протяжении многих лет он участвовал в работе Всемирного Совета Церквей. Участие М. в экуменическом движении было основано, с одной стороны, на строгой защите правосл. догматов, с другой — на поиске путей к преодолению существующего разделения между христ. конфессиями. В Париже рус. богословская мысль столкнулась с инославием лицом к лицу, и ей предстояло осмыслить исторический путь христ. Церквей, выявить то самое существенное, в чем они сохранили общность. Вслед за прот. Георгием *Флоровским,* к-рый считал разделение Церквей реальностью и призывал к единству на основе возвращения к вере древней неразделенной Церкви, М. полагал, что церковное единство должно основываться на единстве веры при возможном разнообразии в способах

ее выражения: «Учение о кафоличности подразумевает законную возможность культурного, литургического и богословского разнообразия в единой Христовой Церкви. Это разнообразие не означает разногласия или противоречия. Единство Церкви предполагает полное единство веры, видения и любви, то единство единого тела Христова, которое превосходит всю законную множественность и разнообразие» (Кафоличность Церкви // Там же. 1972. № 80. С. 239). По мнению М., правосл. богословие должно быть не «восточным» в узко-конфессиональном смысле, а универсальным, кафолическим, вселенским: «Все христиане стоят перед вызовом единого и в корне расцерковленного мира. Этому вызову нужно смотреть в лицо... как проблеме, нуждающейся в богословском и духовном ответе. Для молодых поколений, где бы они ни были, не существенно, от какой именно духовной генеалогии зависит этот ответ — западной, восточной, византийской или латинской,— лишь бы он прозвучал для них истиной и жизнью. Поэтому православное богословие будет либо подлинно «кафолическим»... либо не будет богословием вообще» (Православное богословие в современном мире // Там же. 1969. № 67. С. 175). Тема взаимоотношений между Православием и инославием затрагивается в таких книгах М., как «Orthodoxie et Catholicité» (Православие и кафоличность), «L'Église Orthodoxe, hier et aujourd'hui» (Православная Церковь: Вчера и сегодня), «Catholicity and the Church» (Кафоличность и Церковь), «Witness to the World» (Свидетельство миру), «Vision of Unity» (Видение единства).

Церковная история. В церковно-исторических трудах «Единство Империи и разделение христиан», «Византия и Московская Русь» М. рассматривал в исторической перспективе взаимоотношения Церкви и гос-ва, заостряя внимание на таких трудных и спорных проблемах, как папоцезаризм визант. императоров и цезарепапизм рим. епископов, гонения на еретиков в эпоху имп. св. *Юстиниана I.* М. считал себя в первую очередь церковным историком и лишь во вторую — богословом. По его мысли, все богословские проблемы должны рассматриваться в контексте истории. Ни догматы Церкви, ни определения Вселенских Соборов, ни церковные каноны, ни учение святых отцов не могут быть правильно поняты вне церковно-исторического контекста: «Для того, чтобы действительно проникнуть в мир святых отцов, почувствовать их мысль, узнать, почему они говорили именно так, а не иначе, и что все это значит для нас — носителей другого менталитета, живущих много веков спустя, в иной культуре,— нам необходимо изучать историю» (Введение в святоотеческое богословие. 2007. С. 8). Богословие самого М. было глубоко историчным. По его мнению, настоящее невозможно понять, если не знать прошлое. В его трудах прошлое соединяется с настоящим, опыт человека XX в. рассматривается через призму святоотеческого опыта, учения визант. исихастов XIV в., опыта древней неразделенной Церкви.

Соч.: Introduction à l'étude de Grégoire Palamas. P., 1959. (Patristica Sorbonensia; 3) (рус. пер.: Жизнь и труды свт. Григория Паламы: Введ. в изучение / Пер.: Г. Н. Начинкин; ред.: И. П. Медведев, В. М. Лурье. СПб., 1997. (Subs. Byzantinorossica; 2)); St. Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe. P., 1959, 1976[2] (рус. пер.: Св. Григорий Палама и правосл. мистика / Пер.: Л. А. Успенская // *Мейендорф И., прот.* История Церкви и восточно-христ. мистика. М., 2000. С. 277–335); L'Église Orthodoxe, hier et aujourd'hui. P., 1960; Orthodoxie et Catholicité. P., 1965; Le Christ dans la théologie byzantine. P., 1969 (рус. пер.: Иисус Христос в восточно-правосл. богословии / Пер.: свящ. О. Давыденков, при участии Л. А. Успенской. М., 2000); Marriage: An Orthodox Perspective. N. Y., 1970 (рус. пер.: Брак в Православии. Клин, 2000); Byzantine Hesychasm: Historical, Theological and Social Problems: Collected Studies. L., 1974; Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes. N. Y., 1974 (рус. пер.: Византийское богословие: Ист. тенденции и доктринальные темы / Пер.: В. Г. Марутик. Мн., 2001, 2007[2]); О византийском исихазме и его роли в культурном и ист. развитии Вост. Европы в XIV в. // ТОДРЛ. 1974. Т. 29. С. 291–305 (То же // *Мейендорф И., прот.* История Церкви и восточно-христ. мистика. 2000. С. 562–574); Церковь, общество, культура в правосл. церковном Предании // Вестн. РХД. 1978. № 124. С. 21–35 (То же // Православие: Pro et contra. СПб., 2001. С. 484–498); Living Tradition: Orthodox Witness in the Contemporary World. N. Y., 1978 (рус. пер.: Живое предание: Свидетельство Православия в совр. мире / Пер.: Л. А. Успенская. СПб., 1997. М., 2004[2]); Православие в совр. мире: Сб. ст. N. Y., 1981. М., 1997[2]. Клин, 2001[3]; Byzantium and the Rise of Russia: A Study of Byzantine-Russian Relations in the 14th cent. Camb., 1981 (рус. пер.: Византия и Московская Русь: Очерк по истории церковных и культурных связей в XIV в. / Пер. под ред. Н. Б. Артамоновой. П., 1990; То же // *Мейендорф И., прот.* История Церкви и восточно-христ. мистика. 2000. С. 337–560); The Time of Holy Saturday // Orthodox Synthesis: The Unity of Theological Thought / Ed. J. J. Allen. Crestwood (N. Y.), 1981. P. 51–63 (рус. пер.: Время Великой субботы // ЖМП. 1992. № 4. С. 33–37; То же // «Благословенная суббота»: (Богосл. осмысление Великой субботы). М., 2001. С. 17–32); Введение в святоотеческое богословие: Конспекты лекций / Пер.: Л. Волохонская. N. Y., 1982, 1985[2]. Вильнюс; М., 1992[3]. Клин, 2001[4]. Мн., 2001[5], 2007[6]; The Byzantine Legacy in the Orthodox Church. Crestwood (N. Y.), 1982 (рус. пер.: Визант. наследие в Православии. Церкви / Пер. под ред. Ю. А. Вестеля. К., 2007); Catholicity and the Church. Crestwood (N. Y.), 1983; The Vision of Unity. Crestwood (N. Y.), 1987; Witness to the World. Crestwood (N. Y.), 1987; Imperial Unity and Christian Divisions. Crestwood (N. Y.), 1989 (рус. пер.: Единство Империи и разделение христиан / Пер.: Л. А. Успенская // *Мейендорф И., прот.* История Церкви и восточно-христ. мистика. 2000. С. 13–275); Правосл. свидетельство в совр. мире. Духовное и культурное возрождение XVI в. и судьбы Вост. Европы: Лекции, читанные в Белорус. Экзархате МП. Мн., 1992; The Christian East and the Rise of the Papacy: The Church 171–1453 A. D. Crestwood (N. Y.), 1994 (в соавт. с: A. Papadakis; рус. пер.: Христ. Восток и возвышение папства: Церковь в 1071–1453 гг. / Пер.: А. В. Левитский, У. С. Рахновская, А. А. Чех. М., 2010); Православие и совр. мир: (Лекции и статьи). Мн., 1995; Rome, Constantinople, Moscow: Historical and Theological Studies. Crestwood (N. Y.), 1996 (рус. пер.: Рим—Константинополь—Москва: Ист. и богосл. исслед. / Пер.: Л. А. Успенская, ред.: К. Польсков. М., 2005); Статьи и доклады // Свидетель истины: Памяти протопр. И. Мейендорфа. Екат., 2003. С. 12–125; Пасхальная тайна: Статьи по богословию. М., 2013.

Изд. и пер.: Une lettre inédite de Gregoire Palamas à Akindynos: Texte et comment. sur la troisième lettre de Palamas // Θεολογία. 1953. Т. 24. Σ. 3–28; L'origine de la controverse palamite: La première lettre de Palamas à Akindynos: Introd. et text // Ibid. 1954. Т. 25. Σ. 602–613; 1955. Т. 26. Σ. 77–90; Письмо к Акиндину св. Григория Паламы // ПМ. 1955. Вып. 10. С. 113–126; *Grégoire Palamas.* Défense des saints hésychastes: Introd., text critique, trad., notes. Louvain, 1959, 1973[2]. 2 vol.; Homélie sur la presentation de la vierge: Introd. et trad. // Contacts. P., 1959. T. 11. P. 22–31; Le Tome Synodal de 1347: Introd. et text critique // ЗРВИ. 1963. Кн. 8. Св. 1. С. 209–227.

Библиогр.: *Левитский А. В., сост.* Библиография трудов протопр. И. Мейендорфа // Свидетель истины. 2003. С. 128–163.

Лит.: *Иларион (Алфеев), митр.* Протопр. Иоанн Мейендорф // *Он же.* Правосл. богословие на рубеже столетий. М., 1999. С. 301–315; In memoriam // Свидетель истины. 2003. С. 166–253; *Россум Й., ван.* Отец Иоанн Мейендорф: Жизнь, посвященная науке и служению Церкви // *Мейендорф И., протопр.* Пасхальная тайна. 2013. С. VI–XXII.

Митр. Иларион (Алфеев)

МЕЙНА́РД [Мейнгард; лат. Meynardus; нем. Meinhard] († 11.10 (по др. данным, 12.04 или 14.08) 1196, Икскюль (ныне Икшкиле, Латвия)), св. Римско-католической Церкви (пам. 11 окт.), каноник августинского мон-ря в Зегеберге (ныне Бад-Зегеберг, Германия), в Гольштейне, католич. миссионер, 1-й епископ Ливонии (с 1186). Происходил, вероятно, из министериалов (несвободных

администраторов или воинов), находившихся на службе у архиепископов Гамбурга и Бремена. В нач. 80-х гг. XII в. М. вместе с группой нем. купцов прибыл на земли ливов в районе р. Зап. Двина (Даугава); не исключено также, что он бывал в этом регионе и раньше. В 1184 г. он начал проповедь христианства среди ливов. В то время земли ливов находились в сфере влияния Полоцкого княжества, в связи с чем М. предварительно получил от князя разрешение на миссионерскую деятельность. В Икскюле была построена 1-я деревянная церковь. После разрушительного набега литовцев (ок. 1185) в Ливонию для сооружения каменных укреплений прибыли каменщики с Готланда. В 1185–1186 гг. в Икскюле и Гольме (латыш. Мартиньсала) были возведены первые каменные замки, в Икскюле вместо деревянной построили каменную церковь. В 1186 г. Гартвиг II, архиеп. Гамбурга и Бремена (1185–1207), рукоположил М. во епископа Ливонии. По-видимому, епископ вернулся в Ливонию с группой священников, составивших его *капитул*. Вероятно, тогда же к нему присоединился монах-цистерцианец Теодерих (Дитрих) из Трейдена (латыш. Турайда), впосл. один из основателей ордена *меченосцев* (1202) и епископ Леальский (с 1211), ставший ближайшим помощником М.

В сентябре 1188 г. папа Римский *Климент III* (1187–1191) утвердил создание нового еп-ства, названного Икскюльским (episcopatus Ixcolanensis) по месту резиденции М. В адм. отношении новообразованное еп-ство являлось суффраганом Гамбургско-Бременской митрополии. Однако в 1190 г. архиеп. Гартвиг II был изгнан горожанами из Бремена и в 1192 г. отстранен от власти кафедральным капитулом, поэтому не мог оказать помощи Церкви в Ливонии. Отсутствие внешней поддержки сказалось на ухудшении положения М. После первоначальных успехов он оказался заблокирован враждебно настроенными ливами в своей укрепленной резиденции. Попытки покинуть Икскюль не увенчались успехом. Лишь Теодериху удалось ок. 1192–1193 гг. тайно выбраться из Ливонии и прибыть в Рим к папе за поддержкой. По-видимому, М. просил предоставить военную помощь Икскюльскому еп-ству. Папа *Целестин III* (1191–1198) ограничился изданием буллы от 27 апр. 1193 г., в к-рой расширил пожалованные ранее Климентом III М. права набора духовенства в Германии для нужд миссии. Так и не дождавшись помощи, епископ скончался.

Памятник еп. Мейнарду в Икшкиле. 2010 г. Скульптор В. Сушкевич

В 1225 г. папский легат Вильгельм Моденский побывал на могиле М. в Икскюле. Позднее останки епископа были перезахоронены в кафедральном соборе в Риге (точная дата неизв.). По нек-рым данным, в т. ч. по факту переноса мощей в собор, в Рижском архиеп-стве М. почитали как местного святого, однако процесс его формальной канонизации так и не был инициирован. В поздних ливонских хрониках 2-й пол. XVI — нач. XVII в. М. упоминался как святой. 8 сент. 1993 г., в ходе визита папы Римского *Иоанна Павла II* (1978–2005) в Латвию, М. был официально канонизирован. В сент. 2010 г. в Икшкиле был открыт памятник епископу.

Ист.: Liv-, Esth- und Curländisches Urkundenbuch nebst Regesten / Hrsg. F. G. v. Bunge. Reval, 1853. Bd. 1; 1857. Bd. 3; *Arnoldi abbatis Lubecensis* Chronica // MGH. SS. Bd. 21. S. 100–250; Livländische Reimchronik mit Anmerkungen, Namensverzeichnis und Glossar / Hrsg. L. Meyer. Paderborn, 1876; *Heinrichs* Livländische Chronik / Hrsg. L. Arbusow, A. Bauer. Hannover, 1955²; Liv-, est- und kurländische Urkundenregesten bis zum Jahre 1300 / Hrsg. F. G. v. Bunge, L. Arbusow, F. Benninghoven. Hamburg, 1959.

Лит.: *Чешихин Е. В.* История Ливонии с древнейших времен. Рига, 1884. Т. 1; *Bruiningk H., von.* Die Frage der Verehrung der ersten livländischen Bischöfe als Heilige // Sitzungsberichte der Gesellschaft für Geschichte und Altertumskunde der Ostseeprovinzen Russlands, 1902. Riga, 1903. S. 3–36; *Biezais H.* Bishof Meinhard zwischen Visby und der Bevölkerung Livlands // Kirche und Gesellschaft im Ostseeraum und im Norden vor der Mitte des 13. Jh. / Hrsg. S. Ekdahl. Visby, 1967. S. 77–98. (Acta Visbyensia; 3); *Angermann N.* Meinhard, der Apostel Livlands. Bonn, 1986; *Hellmann M.* Die Anfänge christlicher Mission in den baltischen Ländern // Studien über die Anfänge der Mission in Livland / Hrsg. M. Hellmann. Sigmaringen, 1989. S. 7–36; *idem.* Bischof Meinhard und die Eigenart der kirchlichen Organisation in den baltischen Ländern // Gli Inizi del Cristianesimo in Livonia-Lettonia. Vat., 1989. P. 9–30; *Hucker B. U.* Die Herkunft des Livenapostels Meinhard // Studien über die Anfänge der Mission in Livland. 1989. S. 36–38; *Jensen C. S.* The Nature of the Early Missionary Activities and Crusades in Livonia, 1185–1201 // Medieval Spirituality in Scandinavia and Europe: A Coll. of Essays in Honour of T. Nyberg / Ed. L. Bisgaard e. a. Odense, 2001. P. 121–137; *Матузова В. И., Назарова Е. Л.* Крестоносцы и Русь: Кон. XII в.– 1270 г.: Тексты, пер., коммент. М., 2002; *Mänd A.* Saints' Cults in Medieval Livonia // The Clash of Cultures on the Medieval Baltic Frontier / Ed. A. V. Murray. Farnham, 2009. P. 191–223; *Zühlke R.* Bischof Meinhard von Üxküll: Ein friedlicher Missionar?: Ansätze zu einer Neubewertung: Ein quellenkundlicher Werkstattbericht // Hansische Geschichtsblätter. Köln etc., 2009. Bd. 127. S. 101–121; *idem.* Zerschlagung, Verlagerung und Neuschaffung zentraler Orte im Zuge der Eroberung Livlands: Die räumliche Neuordnung als ein Schlüssel zum Erfolg? // Leonid Arbusow (1882–1951) und die Erforschung des mittelalterlichen Livland / Hrsg. I. Misans, K. Neitmann. Köln; Weimar; W., 2014. S. 165–185; *Selart A.* Meinhard, Berthold, Bernhard – kein Heiliger für Livland // Credo: Christianisierung Europas im Mittelalter. Petersberg, 2013. Bd. 1. S. 434–440; *idem.* Livonia, Rus' and the Baltic Crusades in the XIIIth Cent. Leiden; Boston, 2015.

А. В. Баранов

МЕ́ККА [араб. Макка или Макка ал-Муккаррама, т. е. Св. Мекка], город на западе Саудовской Аравии; главный священный город мусульман на запретной для немусульман территории (аль-харам), где родился и начал свою проповедь основатель *ислама* прор. *Мухаммад*. В М., во дворе мечети Эль-Масджид-эль-Харам (араб.– Заповедная/Запретная мечеть), находится главная святыня ислам. мира — *Кааба;* паломничество в М. (хадж) является одним из 5 столпов ислама. Нек-рые исследователи полагают, что первые достоверные сведения о городе относятся ко II в. до Р. Х., отождествляя М. с упомянутой в «Географии» Птолемея Макорабой. В *Коране* М. присутствует под названиями Бекка, Умм-эль-Кура и Балад-эль-Амин.

Согласно мусульм. традиции, М. основал Адам, к-рый поселился там с Хаввой (Евой). Третий ребенок Адама, Шис (библейское Сиф), ставший пророком, похоронен вместе с родителями в пещере недалеко от города. В М. пришли Хаджар (Агарь) и Исмаил, оставленные Ибрахимом (Авраамом) в пустыне. Позднее здесь же Ибрахим и Исмаил возродили

Каабу, созданную ангелами еще до появления на земле человека. От брака Исмаила и дочери Мудада ибн Амра, вождя племени джурхум, родились 12 сыновей, к-рые считаются родоначальниками всех араб. племен. В М. остались сыновья Кидара, одного из его потомков — Аднана — называют предком пророка Мухаммада в 21-м колене (от его внуков произошло племя курайш (курейш; корейш), к к-рому принадлежал и род Мухаммада). М. последовательно заселяли неск. араб. племен — джурхум, хузаа и курайш. Курайшиты осели в М. в IV–V вв. и первоначально занимались разведением верблюдов и сопровождением караванов. Затем они взяли на себя охрану языческих идолов, установленных неподалеку от Каабы, паломников, посещавших их, и организацию проходивших дважды в год ярмарок, когда прекращались любые военные действия. К VI в. М. стала местом пересечения торговых путей как к Средиземному м., так и к берегам Индийского океана и Красного м. В городе поселились иудеи и христиане. В кон. VI в. из-за постоянных военных столкновений между Ираном и Византией купцы стали искать новые маршруты и места для торговли. Пальмира (древний Тадмор) и Хира на севере Ирака постепенно теряли свое значение, смещение торговых путей к югу принесло временное преимущество М. как пункту, связывавшему континентальные районы Азии с югом Аравии и африкан. побережьем. В эпоху Мухаммада этим транспортным путем уже не пользовались в связи с открытием более легкого способа переброски товаров по Красному м., однако М. сохранила свое значение как внутриаравийский караванный торговый и религиозно-культурный центр. Сезонные паломничества, включавшие не только религ. церемонии и поэтические состязания, но и торговые операции, способствовали созданию основы для араб. лит. языка, в т. ч. языка Корана.

На рубеже VI и VII вв. М. занимала территорию вдоль вади на северо-восток от Каабы на 800–900 м (Верхний город — Эль-Мала) и ок. 500 м к юго-западу от нее (Нижний город — Эль-Масфала). В центре, южнее Кааба, находился базар. Жилые кварталы представляли собой большие участки земли, обнесенные стенами, внутри находились жилища неск. родственных семей. Общее число жителей составляло не более 6 тыс. чел. Ок. 570 г. в М. род. основатель ислама Мухаммад, который хоть и принадлежал к племени курайш, но был из бедного рода Хашим. После начала его проповеди верхушка мекканского общества выступила против Мухаммада, и он вместе со своими сторонниками вынужден был переехать в Ясриб (ныне Медина; см. также *Хиджра*). Неприятие проповеди Мухаммада курайшитами было обусловлено не только принципиальным несогласием с идеей единобожия, но и опасением потерять торгово-экономические и политические позиции, связанные с культом Каабы. После того как стало ясно, что Мухаммад не собирается отменять традицию паломничества и почитания Каабы (т. к. в Медине он во время молитвы обращался в сторону М.) и он готов поддержать традиц. обряды при условии очищения их от языческих идолов, курайшиты стали в массовом порядке принимать ислам, чему также способствовали и военные победы мусульман. В 630 г. М. открыла свои ворота Мухаммаду и постепенно превратилась в религ. центр ислама, главной святыней которого стала очищенная от идолов Кааба. В 632 г. Мухаммад совершил свое прощальное паломничество, которое положило начало традиции проведения хаджа. После его смерти и начала мусульманских завоеваний М. стала провинциальным городом халифата. При халифе аль-Валиде началось строительство вокруг Каабы архитектурного ансамбля Эль-Масджид-эль-Харам. Управление Хиджазом в период правления Омейядов осуществлялось халифскими наместниками (обычно членами правящей династии). В это время в М. сложилась своя школа мусульманского права и богословия. Когда в 684 г. Абдулла ибн Зубайр отказался признать законность власти халифа Язида ибн Муавии, началась осада М. армией халифа. Однако вскоре халиф умер, и Ибн Зубайру удалось распространить свою власть на большую часть халифата. Он был признан халифом, а М. на 10 лет стала столицей халифата. После прихода к власти в Дамаске Абд аль-Малика ибн Марвана он начал поход на М. Город был взят, Ибн Зубайр убит в бою. В 747 г. М. была ненадолго захвачена прибывшими из Йемена хариджитами, к-рых вытеснили сменившие Омейядов Аббасиды. С 750 по 961 г. управление М. осуществлялось наместниками из правящей династии Аббасидов. В 930 г. на М. напали карматы и похитили находившийся в Каабе «черный камень», но в 951 г. согласились вернуть его за выкуп. После захвата Египта Фатимидами в 968 г. усилилось их влияние в Хиджазе. С этого периода М. стали управлять потомки праведного халифа *Али* ибн Абу Талиба, к-рых называли шарифами. В 1517 г. Хиджаз был захвачен тур. султаном Селимом I Явузом и вошел в состав Османской империи. Однако мекканские шарифы продолжали править здесь на положении их вассалов. В 1802 г. М. была захвачена ваххабитами. Султан Махмуд II обратился за помощью к своему вассалу, правителю Египта Мухаммаду Али, к-рый освободил город в 1813 г.

Во время первой мировой войны (июнь 1916) шариф М. Хусайн ибн Али поднял антиосманское восстание и объявил себя королем Хиджаза. Столицей королевства стала М. (1916–1924). В 1925 г. М. была взята войсками Абд аль-Азиза ибн Абд ар-Рахмана аль-Сауда и в 1932 г. вошла в состав Королевства Саудовская Аравия. В наст. время в М. находятся учебные заведения 4 суннитских мазхабов и шиитов-имамитов, размещаются штаб-квартиры международных ислам. орг-ций. М. и ее окрестности считаются священной землей: здесь запрещены войны, охота и убой животных, исключая убой животных ради пропитания и жертвоприношения, а также вырубка деревьев. М. управляется муниципалитетом, советом из 14 избираемых на местах членов во главе с мэром (аль-Амином), назначаемым правительством. Она является столицей одноименной провинции (адм. округа). С 16 мая 2007 г. губернатором провинции является принц Халид аль-Файсал аль-Сауд.

Лит.: *Snouck Hurgronje C.* Mekka. Den Haag, 1888–1889. 2 Bde; Encyclopédie de l'Islam: Dictionnaire géographique, ethnographique et biographique des peuples musulmans. Leyden; P., 1931; *Массэ А.* Ислам. М., 1982; *Грюнебаум Г. Э., фон.* Классический ислам, 600–1258. М., 1988; Ислам: Историогр. очерки. М., 1991; Ислам: Энцикл. словарь. М., 1991; *Thoraval Y.* Dictionnaire de civilisation musulmane. P., 1995; *Резван Е. А.* Коран и его мир. СПб., 2001; Мекка и Медина — два священных города ислама. СПб.; М., 2007.

И. Р. Л.

МЕ́КСИКА [Мексиканские Соединённые Штаты; испан. Estados Unidos Mexicanos], гос-во на юго-западе Сев. Америки. На севере граничит с *Соединёнными Штатами Америки* (США) (протяженность границы 3141 км), на юго-востоке — с *Гватемалой* (871 км) и *Белизом* (251 км). На западе и юге омывается водами Тихого океана (в т. ч. Калифорнийский зал. и зал. Теуантепек; протяженность береговой линии 7828 км), на востоке — водами Атлантического океана (Мексиканский зал., Карибское м.; протяженность береговой линии 3294 км). Площадь — 1964,4 тыс. кв. км. Столица — Мехико (8,9 млн чел., в городской агломерации (zona metropolitana) — 20,2 млн чел., оценка на 2016). Крупнейшие городские агломерации (оценка на 2016): Гвадалахара (4,7 млн чел.), Монтеррей (4,2 млн чел.), Пуэбла (2,2 млн чел.), Толука (1,9 млн чел.), Леон (1,6 млн чел.), Тихуана (1,4 млн чел.), Сьюдад-Хуарес (1,4 млн чел.), Торреон (1,2 млн чел.), Сан-Луис-Потоси (1,1 млн чел.), Керетаро (1,03 млн чел.), Мерида (1,02 млн чел.), Морелия (1 млн чел.). Офиц. язык — испанский. Административно-территориальное деление: 31 штат и Город Мехико. М.— член ООН (1945), МВФ (1945), МБРР (1945), ОАГ (1948), Латино-американской ассоциации интеграции (1980), «Группы Рио» (1986), АТЭС (1993), ВТО (1995). **География.** Берега М. преимущественно невысокие, лагунные, слабоизрезанные. На северо-западе в сушу глубоко вдается Калифорнийский зал., отделяющий узкий п-ов Калифорния, на юге выделяется п-ов Юкатан. Прибрежные низменности обрамляют внутренние горные районы узкой полосой. Береговая низменность Мексиканского зал. существенно расширяется в районе перешейка Теуантепек, образуя сильно заболоченную дельтовую равнину Табаско. На п-ове Юкатан распространены низкие (до 200 м) известняковые равнины. Поскольку территория М. расположена в юж. части Кордильер Сев. Америки, здесь доминирует горный рельеф (¾ территории). Бóльшую часть страны занимает Мексиканское нагорье, расположенное в центре и на севере М., с запада, востока и юга оно имеет вид хребтов Вост. Сьерра-Мадре (высота до 3540 м), Зап. Сьерра-Мадре (до 3348 м) и Поперечная Вулканическая Сьерра (до 5610 м, вулкан Орисаба — высшая точка М.). Внутренняя часть нагорья на севере достигает высоты 1000–1500 м. Для юж. части внутреннего нагорья (высота 2000–2400 м) характерны вулканические плато и внутригорные котловины древних озер (Мехико, Гвадалахара и др.), к-рые плотно засе-

Церковь Нуэстра-Сеньора-де-лос-Ремедиос в Чолула-де-Ривадабия на фоне вулкана Попокатепетль. 1874 г.

лены. Вдоль п-ова Калифорния протянулись глыбовые хребты высотой от 3100 м и вулканические массивы высотой до 1996 м. Южнее Мексиканского нагорья расположена впадина р. Бальсас, за к-рой находится система хребтов Юж. Сьерра-Мадре (высота до 3703 м). К востоку от низменного перешейка Теуантепек до границы с Гватемалой протянулось нагорье Сьерра-Мадре-де-Чьяпас. Долина горной р. Грихальва разделяет его внутреннюю часть (средняя высота 2000 м) от краевого хребта Сьерра-Мадре (до 4110 м).

В М. преобладает тропический климат, сев. часть расположена в субтропическом поясе, в горах — вертикальная климатическая поясность. В течение всего года господствуют сев.-вост. пассаты, к-рые приходят со стороны Атлантики и Мексиканского зал. и бóльшую часть атмосферных осадков оставляют на обращенных к Мексиканскому зал. горных склонах (до 2000–3000 мм). Во внутреннюю часть страны и на тихоокеанское побережье пассаты приносят гораздо меньше влаги (400–800 мм). Юж. побережье в летний сезон частично попадает в полосу воздействия экваториальных муссонов. В юж. части М. климат ровный, с малыми температурными различиями по сезонам (ок. 6°С). Во внутренних, замкнутых горами районах отчетливо выражен сухой зимний сезон. Климат сев. части М. отличается большей континентальностью. Колебания температур по сезонам достигают 18° С. Наиболее засушлив крайний северо-запад М. (ок. 250 мм в год), находящийся под влиянием холодного Калифорнийского течения. Средние температуры в М. отражают 2 тенденции: «вечного лета» (г. Веракрус; средняя температура июня +27,2, дек. +21,2°С) и «вечной весны» (г. Мехико; средняя температура мая +18,3°С, дек. +12,1°С).

Речная сеть на севере неплотная, реки длинные, но маловодные; самая протяженная (в пределах М.— свыше 2000 км) — р. Рио-Браво-дель-Норте (или Рио-Гранде). Речная сеть на юге густая, реки короткие, но многоводные; наиболее длинные — Грихальва, Бальсас, Лерма. Крупных природных озер в М. немного, крупнейшее — оз. Чапала (площадь 1116 кв. км). В М. свыше 4 тыс. искусственных водохранилищ. Более $^1/_5$ территории занимают сельскохозяйственные угодья и города. Создано ок. 170 охраняемых природных зон (ок. 12% площади страны).

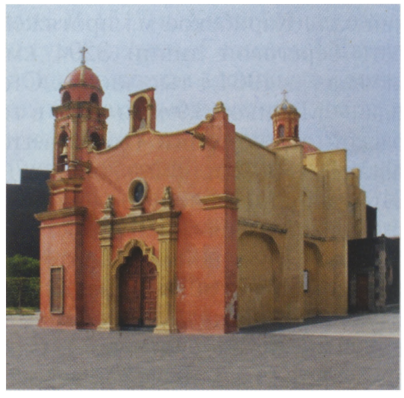
Население М., по оценочным данным на 2016 г., составляет 128,6 млн чел. (112,34 млн чел., перепись 2010 г.). Основное население — мексиканцы (самоназвание «мехиканос» (mexicanos) — от «мешика», одного из самоназваний коренного народа науа). Этнорасовый состав: метисы — 60%, индейцы — 30, белые (креолы) — 9, прочие — 1%. Наиболее многочисленные индейские группы: юто-астекские народы (в т. ч. астеки (ацтеки)), сонорские народы (в т. ч. майо, тараумара); на юге — народы отоманге (в т. ч. сапотеки, масауа, миштеки, отоми, масатеки, тлапанеки, чинантеки), на юго-востоке — майя (в т. ч. юкатеки, цоцили, цельтали, чоли, уастеки, чонтали, тохолабали, чухи, маме, хакальтеки, канхобали, лакандоны), тотонаки, тепеуа, михесоке (михе, пополуки, соке), на юго-западе (Мичоакан) — тараски, на северо-западе (Н. Калифорния) — хока (кумиаи, паипаи, кокопа, килиуа), на северо-востоке (Коауила и Сонора) — кикапу. Проживают также американцы США, испанцы, русские, японцы, румыны, итальянцы, французы, немцы (компактно — в Чиуауа) и др. 92,7% населения говорят только на испан. языке, 5,7% — на испанском и на одном из индейских языков, 0,8% знают только язык местных индейцев (оценка на 2005 г.).

Согласно переписи 2010 г., годовой прирост населения составил 1,1%, рождаемость — 17,5 на 1 тыс. чел., уровень смертности — 5,0 на 1 тыс. жителей, показатель фертильности — 2,0 ребенка на 1 женщину. В возрастной структуре населения доля детей (до 14 лет) — 29,1%, лиц в возрасте от 15 до 64 лет — 64,7, лиц 65 лет и старше — 6,2%. Средняя продолжительность жизни — 74,7 года (мужчины — 72,9, женщины — 76,5 года, данные на 2014). Средняя плотность населения — 57 чел. на кв. км (данные на 2010). Доля городского населения — 77,8% (данные на 2010). Грамотность — 95,1% (оценка на 2012).

Государственное устройство. М.— федеративное гос-во. Форма правления — президентская республика. Конституция принята 5 февр. 1917 г. Главой гос-ва и правительства является президент, избираемый на 6 лет (без права переизбрания). Президент руководит гос. аппаратом, назначает и увольняет высших чиновников федерации, возглавляет Вооруженные силы, обладает правом налагать запрет на законопроект, вводить чрезвычайное положение, приостанавливать действие конституции, реализовывать возможность федеральной интервенции во внутренние дела штатов. В конституционном порядке или при соответствующих полномочиях, предоставленных парламентом, президент издает декреты, имеющие силу закона. Двухпалатный парламент — Генеральный конгресс — состоит из сената (128 сенаторов, избираемых на 6 лет) и палаты депутатов (500 депутатов, избираемых на 3 года). Принимаемые конгрессом законы и декреты действуют на федеральном уровне. Право законодательной инициативы принадлежит президенту, депутатам и сенаторам, законодательным органам штатов. В период между сессиями Генерального конгресса действует Постоянная комиссия из 37 членов (19 депутатов и 18 сенаторов). Исполнительная власть осуществляется президентом посредством федеральной администрации. В ее состав входят мин-ва, возглавляемые министрами (гос. секретарями), и адм. департаменты. В штатах законодательная власть принадлежит конгрессам штатов, а исполнительная — губернаторам, к-рых избирают на 6 лет. Судебная система разделена на суды федерации и суды штатов, соответственно действует федеральное и местное законодательство. Возглавляет судебную систему Верховный суд из 21 судьи (назначаются президентом с согласия сената на 6 лет), к-рому подчинены окружные и районные суды. В М. многопартийная политическая система. Ведущие партии: Институционно-революционная, Национального действия, Демократической революции.

Религия. Согласно переписи 2010 г., 82,7% населения М. являются католиками, 9,7 — протестантами различных течений, 4,7 — не причисляют себя ни к одной религии, 2,7 — не определились, 0,2% — являются приверженцами др. религий.

Православие. *Русская Православная Церковь.* В М. действует приход Покрова Пресв. Богородицы, относящийся к юрисдикции благочиния Западных Штатов *Патриарших приходов в США.* В 1974 г. в Непантладе-Сор-Хуана-Инес-де-ла-Крус (шт. Мехико) была основана небольшая община и был открыт храм Покрова



Храм в честь Зачатия св. прав. Анной Пресв. Богородицы. Мехико. XVII в.

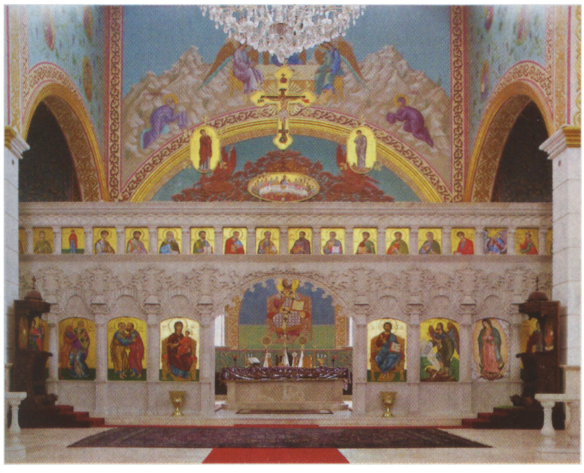
Пресв. Богородицы, при к-ром учреждена воскресная школа. В 2014 г., согласно договоренности председателя ОВЦС МП митр. Волоколамского *Илариона (Алфеева)* с архиеп. Мехико Норберто Риверой Каррерой, Покровскому приходу РПЦ был передан в безвозмездное пользование католич. храм XVII в. в честь Зачатия св. прав. Анной Пресв. Богородицы, расположенный в центре мекс. столицы. 27 июля 2014 г. архиеп. Элистинский и Калмыцкий Юстиниан и архиеп. Мехико и всей Мексики Алексий (Православная Церковь в Америке) совершили в храме 1-ю Божественную литургию. В Мехико действует скит Пресв. Троицы в юрисдикции Западноамериканской епархии РПЦЗ.

На М. распространяет юрисдикцию *Мексиканская епархия Православной Церкви в Америке.*

Константинопольская Православная Церковь представлена *Мексиканской митрополией* с центром в Мехико.

Антиохийская Православная Церковь (АПЦ) представлена митрополией Мексики, Венесуэлы, Центр. Америки и о-вов Карибского м. с центром в Мехико, включающей 4 прихода и 2 миссии: собор св. Георгия (Ме-

хико), собор святых Петра и Павла (в пригороде Мехико), мон-рь св. Антония Великого (Мехико), ц. Успения Пресв. Богородицы (Мерида), миссии в Чиуауа и Агуаскальентесе.



Интерьер собора святых Петра и Павла близ Мехико

Первые в М. общины АПЦ были основаны правосл. мигрантами в кон. XIX в. Они находились в юрисдикции архиеп-ства Сев. Америки, откуда в М. направляли священников для окормления паствы. В 1947 г. была освящена ц. св. Георгия в Мехико (ныне соборная). В 1966 г. в М. был направлен патриарший викарий еп. Антоний Шедрави, к-рый способствовал укреплению правосл. общины в М. и обеспечил проведение церковных служб для всех православных в стране. В 1996 г. была учреждена митрополия Мексики, Венесуэлы, Центр. Америки и островов Карибского м. с центром в Мехико; митрополитом стал Антоний Шедрави. В 2011 г. в митрополию был назначен викарный еп. Игнатий Самаан.

Восточные нехалкидонские Церкви. В М. действует приход *Коптской Церкви*. В нач. XXI в. в стране проживали неск. семей-эмигрантов, прихожан этой Церкви. В 2001 г. для окормления паствы патриарх *Шенуда III* направил в М. свящ. Михаила Эдуарда Михаила. В 2002 г. в Тлаяканте была построена ц. св. Марии и св. Марка. В 2003 г. Коптская Церковь получила офиц. гос. регистрацию.

Католицизм является доминирующей конфессией в М. Согласно переписи 2010 г., 92,9 млн чел. считают себя католиками. *Римско-католическая Церковь* представлена 18 архиеп-ствами, 70 еп-ствами и 5 территориальными прелатурами. Архиепископству Акапулько подчинены также епископства-суффраганы, как Сьюдад-Альтамирано, Тлапа, Чильпансинго-Чилапа; архиеп-ству Антекера (центр — Оахака) — еп-ства Пуэрто-Эскондидо, Теуантепек, Тустепек, территориальные прелатуры Миксес, Уаутла; архиеп-ству Гвадалахара — еп-ства Агуаскальентес, Аутлан, Колима, Сан-Хуан-де-лос-Лагос, Сьюдад-Гусман, Тепик; территориальная прелатура Хесус-Мария (-дель-Наяр); архиеп-ству Дуранго — еп-ства Гомес-Паласио, Масатлан, Торреон, территориальная прелатура Эль-Сальто; архиеп-ству Леон — еп-ства Ирапуато, Керетаро, Селая; архиеп-ству Мехико — еп-ства Атлакомулько, Куэрнавака, Тенансинго, Толука; архиеп-ству Монтеррей — еп-ства Линарес, Матаморос, Нуэво-Ларедо, Пьедрас-Неграс, Сальтильо, Сьюдад-Виктория, Тампико; архиеп-ству Морелия — еп-ства Апацинган, Самора, Сьюдад-Ласаро-Карденас, Такамбаро; архиеп-ству Пуэбла-де-лос-Анхелес — еп-ства Теуакан, Тласкала, Уахуапан-де-Леон; архиеп-ству Сан-Луис-Потоси — еп-ства Матеуала, Сакатекас, Сьюдад-Вальес; архиеп-ству Тихуана — еп-ства Ла-Пас, Мехикали, Энсенада; архиеп-ству Тлальнепантла — еп-ства Валье-де-Чалько, Искальи, Куаутитлан, Нецауалькойотль, Теотиуакан, Тескоко, Экатепек; архиеп-ству Тулансинго — еп-ства Тула, Уэхутла; архиеп-ству Тустла-Гутьеррес — еп-ства Сан-Кристобаль-де-лас-Касас, Тапачула; архиеп-ству Халапа — еп-ства Веракрус, Коацакоалькос, Кордова, Орисаба, Папантла, Сан-Андрес-Тустла, Туспан; архиеп-ству Чиуауа — еп-ства Куаутемок-Мадера, Нуэво-Касас-Грандес, Парраль, Сьюдад-Хуарес, Тараумара; архиеп-ству Эрмосильо — еп-ства Кульякан, Ногалес, Сьюдад-Обрегон; архиеп-ству Юкатан — еп-ства Кампече, Табаско, территориальная прелатура Канкун-Четумаль.

Католич. кафедральный собор в Мехико. 1573–1813 гг. Архитекторы К. де Арсиньега, Х. М. де Агуэро

В Мехико расположены центры еп-ства Пресв. Девы Марии Ливанских Мучеников *Маронитской католической Церкви* и еп-ства Пресв. Девы Марии *Мелькитской католической Церкви*. На территорию М. распространяется юрисдикция апостольского Экзархата Латинской Америки и Мексики *Армянской католической Церкви* (центр — Буэнос-Айрес, Аргентина).

В М. зарегистрированы неск. самостоятельных церковных орг-ций, отколовшихся от Римско-католической Церкви, в т. ч. Католическая Апостолическая Церковь (Iglesia Catolica Apostolica Ortodoxa; создана в 1926; в кон. XX в. насчитывала ок. 500 приходов, 40 тыс. чел.).

Е. А. Ларин, В. П. К.

Протестантские церкви, деноминации и секты. (Статистика представлена на нач. XXI в., если не оговорено отдельно.) Протестант. миссионерство в М. началось в 20-х гг. XIX в. акциями по раздаче Библий на испан. и англ. языках работниками Библейских общ-в Великобритании и США. До 1857 г. страна была официально закрыта для протестантских миссий. Б. Хуарес благосклонно относился к протестантам, в к-рых видел противовес влиянию Римско-католической Церкви, и в кон. 50-х гг. XIX в. с его разрешения в М. начали действовать несколько протестантских миссий. К 1910 г. протестантизм, поощряемый режимом П. Диаса, постепенно распространялся в М. Однако после падения диктатуры Диаса, с 1911 г. в штатах, а в правление П. Кальесаи на федеральном уровне принимались антиклерикальные законы, серьезно ограничившие права не только католиков, но и протестантов. Деятельность многих иностранных миссий была прекращена. В 1910–1935 гг. уменьшалось количество членов протестантских объединений. В 1917 г.

9 протестант. миссий заключили между собой соглашение о разграничении сфер влияния, однако вскоре стороны перестали его соблюдать. В сер.— 2-й пол. XX в. вновь создававшиеся, несмотря на ограничения, протестант. объединения росли очень быстро и сформировали совр. конфессиональный состав протестант. населения М.

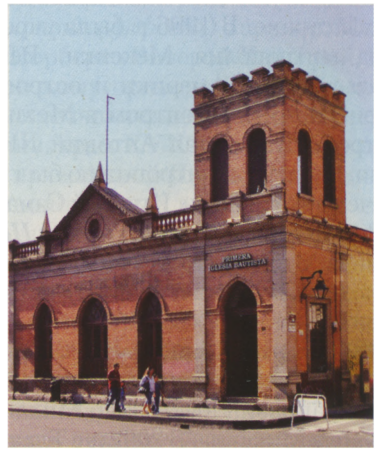
Пятидесятничество является самым значительным протестант. направлением в М. Первая пятидесятническая церковь была основана в 1914 г. мексиканцами, отправлявшимися на заработки в США. В течение XX в. пятидесятническое движение быстро росло и распространилось почти во всех штатах. Его организационная структура с самого начала была сетевой; действовали многочисленные библейские школы, где обучались буд. миссионеры и руководители движения. В наст. время большинство *пятидесятников* объединены в Национальный совет Ассамблей Бога (El Concilio Nacional de las Asambleas de Dios; ок. 3,4 тыс. приходов, 570 тыс. чел.). В 1923 г. пятидесятники из числа коренного народа отоми образовали Союз Независимых евангельских Церквей (Unión de Iglesias Evangélicas Independientes; ок. 1 тыс. приходов, ок. 500 тыс. чел.), штаб-квартира к-рого расположена в г. Пачука (шт. Идальго). С 1932 г. действует пятидесятническая Церковь Бога (Полного Евангелия) (Iglesia de Dios en México Evangelio Completo), насчитывающая 105 тыс. верующих в 825 конгрегациях. Церковь Четырехугольного Евангелия (Iglesia del Evangelio Cuadrangular), возникшая в 1943 г., объединяет 32 тыс. чел. в 120 конгрегациях. Пятидесятники-унитарии представлены Апостольской Церковью веры в Иисуса Христа (Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús), объединяющей 176 тыс. верующих в 1520 конгрегациях (состоит гл. обр. из метисов). Центральное управление — в г. Гвадалахара (шт. Халиско). Кроме того, в М. существует множество пятидесятнических групп и небольших объединений.

Кальвинизм является 2-м по численности течением протестантизма в М. и представлен гл. обр. Национальной Пресвитерианской Церковью Мексики (Iglesia Nacional Presbiteriana de México). По данным на 2010 г., она насчитывала 437 тыс. верующих в 6 тыс. приходах, среди адептов много индейцев (гл. обр. в штатах Чьяпас и Табаско). Первый пресвитерианский приход возник в 1872 г. в результате миссионерских усилий Реформатской Церкви США. В 1901 г. прошел 1-й синод Национальной Пресвитерианской Церкви Мексики. В 1930–1935 гг., в период борьбы с кристерос, в шт. Табаско по инициативе губернатора Т. Г. Канабала пресвитериане подверглись гонениям. После прекращения преследований численность прихожан Национальной Пресвитерианской Церкви быстро возросла: в 1935–1960 гг. количество ее членов увеличилось в 8 раз, в 1960–1990 гг.— в 4 раза.

Англиканская церковь в Мексике (Iglesia Anglicana de México) представлена 5 диоцезами: Куэрнавака, Мехико, Сев. Мексика (центр — Монтеррей), Юго-Вост. Мексика (центр — Халапа) и Зап. Мексика (центр — Сапопан). В 216 приходах насчитывается 164 тыс. прихожан. В 1857 г. (по др. данным — ок. 1861) из Римско-католической Церкви вышла группа мекс. приходов, к-рая впосл. образовала Церковь Иисуса (Iglesia de Jesús). Правительство Хуареса поддержало эту инициативу в надежде на то, что в М. будет образована национальная Церковь, которая станет опорой либерального режима. В дальнейшем Церковь Иисуса самоопределилась как англиканская. В 1865 г. в ней было уже 72 конгрегации, в Мехико численность приверженцев достигла 7 тыс. чел. Однако ни один из католич. епископов к этому движению не примкнул. Поэтому его приверженцы просили Епископальную Церковь США рукоположить епископа для них, что было сделано в 1879 г. В 1904 г. церковь стала миссионерским округом Епископальной Церкви США; англоговорящих конгрегаций тогда было 27, собственно мексиканских — 34; клир состоял из 16 мексиканцев и 12 американцев. В 1934 г. впервые епископом был назначен мексиканец Э. Салинас-и-Веласко. В 1995 г. церковь стала автономной провинцией Англиканского содружества.

Лютеранство не получило широкого распространения в М.: в 2013 г. общую численность лютеран в этой стране *Всемирная лютеранская федерация* оценивала в 1730 чел. В 1861 г. лютеране образовали 1-ю (германоязычную) конгрегацию в Мехико. В 1940 г. амер. *Лютеранская церковь — Миссурийский синод* начала миссионерскую работу среди собственно мексиканцев. К кон. 50-х гг. XX в. численность лютеран составляла примерно 5 тыс. чел., часовни были открыты в Пуэбле, Монтеррее, Гвадалахаре, Торреоне, Куаутемоке, Чиуауа и Тапачуле. Первая церковь появилась в 1958 г. в Мехико. В 1957 г. в порту Веракруса была открыта норвеж. миссия для моряков. В 1957 г. Мексиканскую Лютеранскую Церковь (Iglesia Luterana Mexicana) основали неск. пасторов, вышедших из Назорейской Церкви (возникла в 1907–1908 из *движений святости* методистского происхождения) и обратившихся в лютеранство. В 1964 г. при поддержке лютеран США (American Lutheran Church) в Мехико открылась Аугсбургская семинария. С 1958 г. литургии проводились в т. ч. на англ. языке.

Баптисты образуют Национальную баптистскую конвенцию Мексики (Convención Nacional Bautista de México), имеющую 70 тыс. прихожан, 1,8 тыс. общин (по данным на 2011 г.). Ок. 1862 г. появилась 1-я баптист. община. В 1870 г. баптист. Об-во внутренней миссии (Home Mission Society) — основная организационная структура, объединявшая на тот момент баптистов США,— открыло в М. миссионерский стан. В 1872 г. миссионеры этого об-ва начали работу в Монтеррее и Гвадалахаре. С 1880 г. в М. действует Южная баптистская конвенция (Southern Baptist Convention), причем мекс. филиал стал ее 1-й структурой в Лат. Америке. Баптисты поддерживали работу международного Об-ва переводчиков Библии им. Уиклифа (Wycliffe Bible Translators); главный



Баптистская церковь в Морелии (шт. Мичоакон). XIX в.

для Лат. Америки центр этого об-ва был открыт в Мехико. Однако уиклифиты смогли обеспечить коренных жителей лишь небольшими, отрывочными переводами библейских текстов на индейские языки. Кроме того, Мексиканская индейская миссия (Mexican Indian Mission) подготовила 30 национальных евангелических проповедников для библейских школ. С 1946 г. этой работе содействовало Товарищество миссионеров-авиаторов (Mission Aviation Fellowship) — международное объединение христ. миссионеров, работающих в труднодоступных районах страны.

Методисты представлены Методистской Церковью Мексики (Iglesia Metodista de México; 489 конгрегаций, 73,3 тыс. чел.), созданной в 1930 г. на основе методистских приходов, появившихся в М. в 1873 г. Церковь содержит престижный Ун-т Мадеро в г. Пуэбла.

Армия спасения (Ejército de Salvación en México), действующая в М. с 1934 г. и с 2001 г. административно организованная здесь как «территория», насчитывает ок. 8 тыс. чел. в 103 низовых подразделениях.

Меннониты составляют Меннонитскую Церковь (Iglesia Menonita), образованную в 1922 г. немцами, переселившимися в М. по приглашению президента А. Обрегона из канад. пров. Манитоба, гл. обр. в шт. Чиуауа, где и поныне сосредоточено 90% мекс. меннонитов. В 2012 г. численность оценивалась в 100 тыс. чел. Предки мн. мекс. меннонитов жили в России, откуда в 70-х гг. XIX в. переселились в Канаду.

Адвентисты седьмого дня (Iglesia Adventista del Séptimo Día), действующие в М. с 1893 г., насчитывают 711,8 тыс. чел. в 3768 приходах (2016). Мексиканская Церковь адвентистов седьмого дня входит в Межамериканский дивизион наряду с Кубинской, Центральноамериканской, Венесуэльской и Колумбийской. В отличие от др. протестантов адвентисты распространились гл. обр. в центральной и сев.-зап. частях страны.

Иеговы свидетели (Testigos de Jehová), действующие в М. с 1893 г., по оценочным данным, насчитывают до 1,2 млн членов в 9,8 тыс. общин. Свидетели Иеговы равномерно распространены по стране, бóльшее число прихожан приходится на сев.-зап. часть М., меньшее — на юго-вост. часть.

Новоапостольская церковь (Iglesia Nueva Apostólica) насчитывает 20 тыс. чел. (гл. обр. немцев) в 30 приходах.

Мормоны (Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días) действуют в М. с 1879 г. Приверженцы этого течения гл. обр. индейцы. В М. 12 мормонских храмов и множество часовен. По оценочным данным, в 2016 г. численность мормонов в М. составляла 1,23 млн чел., объединенных в 2019 конгрегаций (по переписи 2010 г. количество мормонов было 314 тыс. чел.).

Крупнейшее реставрационистское религиозное объединение М.— Церковь Бога Живого, Столп и Утверждение Истины (Iglesia del Dios Vivo Columna y Apoyo de la Verdad), более известная как «Свет миру» (la Luz del Mundo) или орг-ция ааронистов. В 1926 г. ее основатель Эусебио Хоакин Гонсалес (1898–1964) якобы получил во сне откровение о том, что его подлинное имя Аарон и что он должен воссоздать христ. церковь, переставшую существовать со смертью ап. Иоанна. Действует в ряде стран Лат. Америки. Центральный храм находится в Гвадалахаре (шт. Халиско). В 2000 г. ааронисты заявляли о наличии 1,5 млн своих приверженцев в стране.

В М. широко распространены большие и малые независимые протестант. орг-ции, которые сформировались гл. обр. в период гос. гонений в 1-й трети XX в. Одни были образованы мекс. рабочими-мигрантами, вернувшимися из США в М., другие — в результате раскола местных религ. объединений. Многие из них испытывают сильное влияние пятидесятнического движения и харизматии, а также католич. культуры, на к-рой были основаны.

С. А. Исаев

Иудаизм. Согласно переписи 2010 г., в М. 67 476 иудеев, 10 иудейских религ. объединений, 11 служителей культа. Действуют синагоги ашкеназской и сефардской традиций. Координирующей орг-цией является Центральный комитет еврейской общины Мексики. Предположительно в 1519–1521 гг. испанские марраны принимали участие в экспедиции Э. Кортеса. После завоевания М. мн. марраны переезжали сюда, несмотря на то что переселение было разрешено лишь потомственным католикам. Марраны селились гл. обр. в Мехико, а также в провинциях Веракрус и Гвадалахара. Нек-рые из них поддерживали связи с евреями в странах Зап. Европы и Ближ. Востока и принимали у себя раввинов. С учреждением в Нов. Испании инквизиции криптоиудеи подвергались гонениям, но с сер. XVII в. их преследование постепенно пошло на убыль. В XVIII в. поток марранов-переселенцев существенно сократился. К 1821 г. в стране проживало незначительное число евреев, их основным занятием была мелкая торговля. При имп. Максимилиане I (1864–1867) в М. иммигрировали евреи из Франции, Бельгии и Австрии. В 1885 г. была основана 1-я конгрегация иудеев. В кон. XIX в. в М. прибыли евреи из России. В кон. XIX — нач. XX в. в М. переселилось значительное число евреев из стран Леванта. В 1912 г. было основано Об-во «Монте Синай» — совместная орг-ция сефардских и ашкеназских евреев. С принятием в 1917 г. новой конституции начался постепенный рост еврейского населения. М. служила перевалочным пунктом для иммигрантов, стремившихся попасть в США. Некоторые из них оседали в М., где занимались мелкой торговлей. В нач. 30-х гг. XX в. число прибывавших в М. еврейских иммигрантов значительно выросло. В 1950–1996 гг. еврейское население М. возросло с 27 до 40,7 тыс. чел., большинство из них занимались торговлей и банковским делом и проживали в Мехико.

Ислам. Согласно переписи 2010 г., в М. 3760 чел. исповедуют ислам. Большинство из них сунниты. Есть небольшое число шиитов и приверженцев псевдоислам. секты Ахмадийя. Ислам исповедуют гл. обр. иммигранты и их потомки из Ливана и Сирии, а также из Египта, Турции и Ирана. Большинство мусульман проживают в Мехико. Суннитская организация «Исламский культурный центр Мексики» (Centro Cultural Islámico de México) ведет прозелитическую деятельность в крупных городах северной и центральной частей М. Испан. проповедники из т. н. Марабутского мирового движения познакомили с исламом представителей коренного населения (майя и цоцили) в шт. Чьяпас. В настоящее время они установили контакты с «Исламским культурным центром Мексики» и следуют суннитской традиции.

Буддизм и др. религии «восточного происхождения» (т. н. группа «Origen Oriental» согласно офиц. классификации правительства М.) исповедуют 18 185 чел. (перепись 2010 г.), гл. обр. иммигранты из азиат. стран, проживающие в сев.-зап. части страны, в Н. Калифорнии и Соноре.

Новые религиозные течения. *Бахаи религия* насчитывает в М. ок. 38 тыс. адептов (2005). Кроме того, среди «новых» числятся организация «Ин Кальтональ» (Дом Солнца), чья паства считает, что только доиспан. верования ацтеков являются истинным проявлением мекс. духа; организация «Эканкар», «Мексиканская церковь «Красавица, одетая в Солнце»», «Церковь «Ла Эрмоса»» и проч.

Традиционные индейские верования остаются важным элементом культуры коренных народов М. Эта часть населения крайне разнообразна с т. зр. религ. верований. Подавляющее большинство индейцев, не владеющих испан. языком, официально считаются католиками, но по сути их вера является синкретической, представляющей собой смешение народного христианства с элементами традиц. индейских верований, гл. обр. основанных на религ. представлениях майя и ацтеков. Небольшая часть моноязычных индейцев (напр., уичоли и тепеуа), сопротивляясь проникновению христианства в любых его формах, остаются приверженцами исключительно традиц. культов.

Религиозное законодательство. М.— светское гос-во, Церковь отделена от гос-ва. Согласно действующей Конституции 1917 г., мексиканцы имеют право на выбор религии или на отсутствие религ. взглядов: «Каждый гражданин может свободно избирать религию по своему усмотрению и участвовать в церемониях, посвящениях или актах соответствующего культа, если они не являются нарушением или преступлением, преследуемыми законом Мексики» (ст. 24). Право мексиканцев на свободу вероисповедания охраняется гос-вом. Согласно конституции, конгресс (парламент) не в праве одобрить закон, разрешающий или запрещающий к.-л. религ. конфессию или дающий преимущество к.-л. религии.

До 90-х гг. XX в. в соответствии со ст. 130 конституции религ. объединения не считались юридическими лицами и, следов., не могли иметь собственность; священники не имели права голоса, Церковь подчинялась светским законам и суду. В 1992 г. был принят Закон о религиозных объединениях и общественных отправлениях культа (Ley de asociaciones religiosas y culto público) и была пересмотрена 130-я ст. конституции. Отныне религ. объединениям был возвращен статус юридического лица при условии регистрации в соответствующих гос. органах; как юридические лица они получили право владеть недвижимостью; служители культа, являющиеся гражданами М., впервые получили право голоса. Согласно этому закону, государство официально обязалось не вмешиваться во внутренние дела католич. Церкви или др. религ. объединений. Любое культовое сооружение, построенное религ. группой после 1992 г., является ее собственностью; культовые здания, построенные до 1992 г., квалифицируются как национальное достояние. В авг. 2001 г. в конституцию М. была внесена еще одна поправка, впервые в истории страны официально запрещающая преследования и дискриминацию граждан по религ. признаку (ст. 1).

Тем не менее ряд ограничений, накладываемых Конституцией 1917 г. на религ. объединения, сохранился. Ст. 130 четко определяет примат светского законодательства. Духовенству запрещено заниматься общественной деятельностью, поддерживать политические партии, публично выражать свои политические взгляды или противостоять законам и установлениям гос-ва. Служители культа могут участвовать в работе каритативных общественных учреждений (больниц, тюрем и др.), что не запрещено, но и не поддерживается на законодательном уровне. Священники не имеют права быть избранными на высшие гос. посты. Религ. группы не могут обладать или управлять телевизионными станциями на гос. частотах. Для трансляции программ религ. содержания на гос. частотах необходимо заручиться разрешением от органов гос. власти. Школа в М. отделена от гос-ва, и преподавание религ. основ в гос. школах запрещено. В то же время закон не запрещает религ. ассоциациям иметь частные школы.

Е. А. Ларин, В. П. К.

История. ***Мезоамерика с древнейших времен до 1521 г.*** Мезоамер. цивилизация — единая культурно-историческая общность в Центр. Америке, существовавшая с сер. III тыс. до Р. Х. (появление первых оседлых поселений и формирование ареалов ранних земледельческих культур и керамического производства в долинах горного массива Сьерра-Мадре) до 1521 г. (завоевание гос-ва ацтеков испан. конкистадором Кортесом). Она охватывала территорию на стыке Североамер. континента и Центр. Америки, между Тихим океаном на юго-западе, Мексиканским зал. и Карибским м. на северо-востоке, и включала в себя западные, центральные и юго-вост. штаты совр. М., современные Гватемалу, Белиз, зап. районы Гондураса и Сальвадора. В мезоамер. цивилизации выделяют несколько наиболее значимых культурно-исторических ареалов: долину Мехико — обширную бессточную котловину в совр. Центральной М. с озерами (частично пересохшими) Тескоко, Шочимилько, Чалько и Шальтокан, ставшую одним из очагов земледелия и местом расселения племен науа; горную область Оахака, где формировались культуры сапотеков и миштеков (ныне на территории одноименного шт. в Южной М.); побережье Мексиканского зал.— низменные территории в Центральной М. (штаты Веракрус и Табаско), изрезанные многочисленными реками, впадающими в залив, где в разное время развивались культуры ольмеков, тотонаков и уастеков; область майя — ареал распространения племен майя и их культуры в вост. части Мезоамерики, включающей низменные территории на севере (п-ов Юкатан) и в центре (Сев. Гватемала и Белиз), а также гористые области на юге (мекс. шт. Чьяпас, Юж. Гватемала, Зап. Гондурас и Сальвадор); Западную М.— территорию совр. зап. штатов М. на побережье Тихого океана и Калифорнийского зал., где развивались неск. самобытных культур, таких как тараски.

Первые следы пребывания человека на территории Мезоамерики относят к т. н. палеоиндейскому периоду (сер. XIII — VIII тыс. до Р. Х.). Население занималось собирательством и охотой гл. обр. на мелкую и среднюю дичь, а также на мамонтов.

Мезоамер. цивилизация зародилась в архаический период (VII –

сер. III тыс. до Р. Х.). Многочисленные кочевые группы охотников-собирателей начали осваивать плодородные долины на территории совр. М., заниматься примитивным земледелием и освоением ископаемых ресурсов. Приблизительно к сер. VII тыс. до Р. Х. относят наиболее ранние следы доместикации дикорастущей кукурузы (теосинтле), обнаруженные на территории шт. Герреро. В дальнейшем кукуруза стала основной зерновой культурой, используемой населением не только Мезоамерики, но и др. высокоразвитых регионов Доколумбовой эпохи. Вместе с фасолью и тыквой кукуруза составила основу т. н. мезоамер. триады — наиболее продуктивных сельскохозяйственных культур региона.

В доклассический (формативный) период (сер. III тыс. до Р. Х.— II в. по Р. Х.) произошло становление мезоамер. цивилизации. К сер. III тыс. до Р. Х. в ряде областей население перешло к оседлому общинному земледелию, освоило производство керамики и сформировало первые культурные ареалы. Одним из наиболее значимых регионов стала долина Мехико, где в сер. II тыс. до Р. Х. существовали неск. крупных поселений — Тлатилько, Тлапакоя и др. Археологические находки на месте этих поселений демонстрируют высокий уровень развития керамического производства (ритуальные керамические статуэтки и фигурные сосуды), ткачества, наличие социальной стратификации на общинном уровне. Аналогичные земледельческие общины возникали и в др. частях Мезоамерики: в долинах Пуэбла, Теуакана, Оахаки, на побережье Мексиканского зал., в горах шт. Чьяпас и на Гватемальском нагорье. Во II тыс. до Р. Х. начала складываться общемезоамер. система торгово-коммуникационных путей, объединивших весь регион и способствовавших быстрому распространению в его рамках общих культурных традиций. Наиболее важный путь проходил из долины Мехико на восток в Веракрус, к побережью Мексиканского зал., откуда грузы на лодках переправляли вокруг п-ова Юкатан в Карибское м., а сухопутными караванами — на юг, в Оахаку, и на юго-восток, через перешеек Теуантепек к тихоокеанскому побережью. Общая протяженность коммуникаций с запада на восток превышала 1500 км.

К средней фазе доклассического периода (1200–400 гг. до Р. Х.) относят формирование и развитие на юж. побережье Мексиканского зал. т. н. культуры ольмеков, за к-рой в научной лит-ре закрепилось устойчивое определение «материнская культура» (первые исследователи в сер. XX в. полагали, что именно ольмеки создали основу для всех последующих культур Мезоамерики). Ольмеки известны по археологическим находкам мегалитических каменных изваяний: гигантских каменных голов, алтарей и скульптур. Они начали строить первые в Америке земляные насыпи (маунды) ритуального назначения. Среди ряда археологических памятников ольмеков выделяют Сан-Лоренсо и Ла-Венту, к-рые являлись наиболее крупными политико-ритуальными центрами ольмеков в период между 1200 и 400 гг. до Р. Х.

Пирамида Кукулькана в Чичен-Ице. VIII/IX–XI/XII вв.

В VIII в. до Р. Х.— IX в. по Р. Х. в Южной М. доминировала высокоразвитая культура сапотеков. К сер. I тыс. до Р. Х. у сапотеков возникли межобщинные политические объединения, на основе которых ок. V в. до Р. Х. появилось 1-е гос-во в Мезоамерике с религиозным и политическим центром в г. Монте-Альбан, построенном на экономически невыгодном, но важном с религиозной и оборонной точки зрения месте. Возникновение Монте-Альбана положило начало «городской революции» в Мезоамерике, в результате к-рой с рубежа эр основой развития цивилизации стали крупные городские центры. Сапотеки впервые в Мезоамерике стали использовать иероглифическое письмо, к-рое остается недешифрованным. Сфера применения письма была достаточно широка — от кратких подписей к изображаемым на рельефах персонажам до весьма пространных текстов с записями имен, топонимов и календарных дат на каменных монументах. Сапотеки разработали календарную систему, впосл. заимствованную многими культурами и использовавшуюся вплоть до испан. завоевания.

В классическую эпоху (III–IX вв. по Р. Х.) мезоамериканская цивилизация достигла наивысшего подъема, с которым связаны расцвет культуры индейцев майя и становление самого могущественного государства в регионе — Теотиуаканской державы. Древние майя, сложившиеся как группа близкородственных этносов во II тыс. до Р. Х. в долинах горной Гватемалы, еще в I тыс. до Р. Х. заселили удобные для земледелия низменности в восточной части Мезоамерики. С III в. по Р. Х. на этой территории стали возникать небольшие, но многочисленные города-государства майя с монументальной храмово-дворцовой архитектурой, памятниками изобразительного искусства, отличающимися реалистичным стилем изображения, и большим количеством других археологических артефактов. Древние майя приблизительно в I–II вв. по Р. Х. создали одну из самых развитых в Мезоамерике систем письма. (В 1952 она была дешифрована советским исследователем Ю. В. Кнорозовым, благодаря чему появилась возможность чтения древних надписей, в первую очередь связанных с династической историей майя, которая к нач. XXI в. реконструирована достаточно хорошо.) До сер. VI в. среди многочисленных государств майя доминировал Кукуль с центром в Тикале. Затем в результате длительной борьбы он уступил место Канульскому государству с центром в Калакмуле, господствовавшему в регионе до кон. VII в. После его падения существовало множество самостоятельных центров (Тикаль, Наранхо, Копан, Дос-Пилас, Йашчилан, Пьедрас-Неграс, Паленке и др.), между к-рыми шли войны за локальную гегемонию вплоть до нач. XI в.

Древние майя, заимствовав календарь и иероглифическую письменность у обитателей т. н. эпиольмекских гос-в, существенно их модифицировали. В хронологических расчетах они использовали периоды в миллионы и миллиарды лет (при описании мифологических событий), осуществляли наблюдения за лунными циклами. Календарная система древних майя являлась отражением их религиозно-мифологической концепции, в к-рой важнейшее место занимали космогония и представление о цикличности мироздания. Уже на начальном этапе становления культуры майя зафиксировано оформление традиц. архаических культов, напр. культа предков и плодородия. Однако в кон. I тыс. до Р. Х. благодаря культурно-экономическим связям майя заимствовали и многие аспекты общемезоамер. мифологической традиции. Результатом этого процесса стало появление сложного пантеона, где боги ассоциировались с силами природы и небесными явлениями (Ицамна — бог творец, Чаак — бог дождя, Кинич — солнечный бог, Кими — бог смерти, Кавиль — бог царской власти и др.). Оформилось представление об устройстве мироздания: созданный Ицамной мир представлял собой гигантского каймана, плавающего в мировом океане, туловище каймана — это земная твердь, его спинной гребень — горы, а хвост — мировое древо, к-рое пронизывает все мироздание до неба, где обитали боги. Древние майя ассоциировали с мировым древом сейбу — гигантское дерево, возраст которого может доходить до нескольких сот лет. Мироздание делилось на 3 сферы: земной мир людей, небесный мир дневных богов, состоявший из 13 уровней, и подземный мир богов тьмы, насчитывавший 7 уровней. Обязанность поддержания миропорядка в мире людей лежала на царе; он не обожествлялся, как, напр., во мн. гос-вах Др. Востока, но его кровь обладала особой священной силой, к-рая позволяла общаться с богами. Миропорядок зависел от почитания предков (отголосок архаической традиции), в случае с верховной властью речь идет о почитании предков по династическому линиджу от основателя династии. Поэтому в каждом из более чем сотни гос-в майя классического периода царь являлся не просто сакральной фигурой, но и главным отправителем культов. Т. о., власть в гос-вах майя I тыс. по Р. Х. носила теократический характер. В то время у майя не сложился сколько-нибудь значимый институт жречества, к-рый характерен для более позднего, постклассического периода, когда с падением значения культа предков произойдет разделение на духовную и светскую власти.

У древних майя сформировался комплекс мифов, объяснявших мн. природные явления и объединивший религиозно-мифологические представления в единую систему. Напр., миф о боге маиса (кукурузы), связанный с архаическим культом плодородия, повествует о ежегодных циклах смерти бога маиса (сбор урожая), о его путешествии по подземному миру (подготовка полей к посеву) и о его освобождении из подземного мира при помощи своих сыновей — божественных Близнецов и о перерождении в молодых стеблях маиса (всходы посевов). Известны также мифы о сотворении мира, создании людей, коронации 1-го царя, похищении младенца Кавиля богом смерти Кими и о его освобождении Йопаатом, богом грома и молний, миф о божественных Близнецах и ряд др. В классический период мифологическая традиция древних майя была преимущественно зафиксирована в иконографических памятниках. Отчасти эта традиция была воспроизведена в тексте «Пополь-Вух» — памятнике майя-киче из области Гватемальского нагорья, записанном в XVI в. на основании устной традиции. Хотя в этом позднем памятнике и отражен ряд общих сюжетов, характерных для культуры майя в целом, однако его тождество с классическими религиозно-мифологическими представлениями сомнительно.

На пике расцвета классической культуры майя, в IX в., произошел резкий упадок, многочисленные города в центральных низменностях в течение одного столетия были оставлены жителями, классические гос-ва распались, а центр политической и культурной жизни майя сместился на север, на п-ов Юкатан, который был покорен конкистадорами в XVI в. Последний политический центр майя на оз. Петен-Ица (бассейн Петена) пал под ударами испан. войск в кон. XVII в.

Классический период в Центр. Мезоамерике ознаменовался развитием Теотиуаканской державы. В кон. I тыс. до Р. Х. Теотиуакан представлял собой один из рядовых политических и культовых центров в бассейне Мехико, однако в I–III вв. по Р. Х. начался его быстрый рост, связанный в т. ч. с изменением религиозно-мифологической парадигмы, когда вместо культа Кецалькоатля (Пернатого змея) главенствующее место в пантеоне занял культ бога дождя и грозы Тлалока, которому приносили массовые человеческие жертвы. Возможно, это изменение было связано с политическим конфликтом внутри правящей элиты. Переход к поклонению Тлалоку как верховному божеству повлек за собой начало масштабной завоевательной политики, приведшей к подчинению обширных территорий в центральной и вост. частях Мезоамерики, включая область расселения майя.

Руины Теотиуакана. I–VII вв.

В VI в., в период расцвета, Теотиуакан являлся одним из крупнейших городов мира, с населением порядка 100–150 тыс. чел. Языковая принадлежность жителей Теотиуакана остается предметом споров, но, по всей видимости, это были носители одного из диалектов науа. Город Теотиуакан строился по необычной для Мезоамерики псевдорегулярной системе планировки, когда жилые кварталы, пристраивавшиеся к главному церемониальному центру, представляли собой прямоугольные замкнутые компаунды, проходы между к-рыми и образовывали подобие регулярной сетки улиц. К VIII в. вслед. потери контроля над периферией и внутреннего кризиса Теотиуакан постепенно пришел в упадок и был покинут большей частью населения;

Стела с изображением куитлатекского божества (ок. 650–950 гг.) у католич. капеллы в Ла-Соледад-де-Масиель (шт. Герреро)

впосл. почитался как священное место, где обитали боги и предки. Место огромной державы заняли небольшие политические образования, созданные бывш. теотиуаканскими адм. центрами (Шочикалько, Какаштла, Чолула, Эль-Тахин), просуществовавшими не более 2 веков.

В IX–X вв. классические культуры и гос-ва Мезоамерики повсеместно сошли с исторической арены вслед. целого комплекса причин (войны, политический и социальный кризисы, проблемы экологии и др.), уступив место культурным традициям постклассического периода (X — 20-е гг. XVI в.). Его ранняя фаза (950–1250) отмечена доминированием сильного военного государства тольтеков (одно из племен языковой группы науа), появившегося на обломках Теотиуаканской державы. Ок. IX в. тольтеки переселились в Центральную М. из пустынных сев. районов нагорья Сьерра-Мадре и основали в долине Пачуки легендарный г. Толлан (Тула). В XIII–XV вв. правители многих гос-в этого региона возводили свою родословную к тольтекским владыкам, в частности к легендарному Топильцину Кецалькоатлю. Согласно известной легенде, он, названный в честь почитаемого божества, властвовал над тольтеками, но когда достиг вершины могущества, то ушел за море, на восток. (Данный мифологический сюжет вновь стал актуальным, когда ацтеки были покорены испанцами, в т. ч. и потому, что те якобы приняли бородатых конкистадоров, приплывших с востока, за посланников Кецалькоатля.)

Завершающий этап истории Мезоамерики отмечен расцветом могущественного гос-ва ацтеков. До XIII в. ацтеки были одним из кочевых племен, пришедших в долину Мехико из сев. пустынных областей. Своей прародиной ацтеки называли легендарный Ацтлан (Астлан), откуда их вывел бог-покровитель Уицилопочтли. В XIV в. за службу в войске правителя города Аскапоцалько ацтекам был дарован небольшой участок земли на острове посреди оз. Тескоко, где в 1325 г. был основан новый город — Теночтитлан. В 1428 г. ацтекский правитель (тлатоани) Ицкоатль вместе с главами могущественных городов Тескоко и Тлакопан сформировал т. н. Тройственный союз, который подчинил бóльшую часть долины Мехико и начал экспансию за ее пределы. В течение XV в. «Тройственный союз» завоевал все соседние гос-ва и покорил племена, расширив свои границы до побережья Мексиканского зал. на востоке Мезоамерики, до владений сапотеков на юге и до земель тарасков на западе, создав огромную, но весьма шаткую военную державу. В 70-х гг. XV в. тлатоани Мотекусома I (др. варианты имени — Моктесума, Монтесума и проч.) захватил первенство в «Тройственном союзе», и Теночтитлан стал столицей всей Центральной М. В тот период в Теночтитлане велось масштабное монументальное строительство: в частности, был построен гигантский Главный храм, высотой более 60 м, посвященный богам Тлалоку и Уицилопочтли. Проблему нехватки сельскохозяйственной земли ацтеки решали с помощью устройства особых наплавных полей — чинамп, к-рые впосл. стали городскими кварталами. Был введен специальный придворный церемониал, призванный подчеркнуть божественный характер власти тлатоани. Миф о приходе ацтеков из далекой прародины Ацтлана под предводительством Уицилопочтли становится основой идеологии, подтверждающей необходимость завоевательных походов. На ацтеков возлагалась задача поддерживать силы Уицилопочтли жертвенной кровью, уберегая мир от гибели. Получает распространение жертвоприношение в форме поединка пленника с ацтекскими воинами на жертвенном алтаре («камне солнца»). В 1455 г. впервые важнейший ритуал для жителей Мезоамерики — церемонию зажжения «нового огня», знаменующую конец священного 52-летнего цикла,— провел ацтекский тлатоани.

В основе религии ацтеков лежало представление о божественной всепроникающей силе (теотль), к-рая пронизывает мир и находит проявление в богах, людях, живых существах и природных явлениях. Различные божества считались проявлениями этой силы, поэтому среди них наблюдалось смешение и дублирование функций. В качестве основных божеств почитались Тескатлипока, Уицилопочтли, Тлалок, связанный с дождем, Кецалькоатль, связанный с ветром, Шиутекутли, связанный с огнем, богиня земли Коатликуэ и др. Космологические представления заключались в разделении мира по вертикали на 3 уровня, в каждом из к-рых были 4 части и центр. Ацтеки верили в существование 5 космических циклов, ассоциировавшихся с владычеством в качестве «Солнца» одного из верховных богов — Кецалькоатля, Тескатлипоки, Тлалока, богини Чальчиуитликуэ и Тонатиу. Каждый из циклов назывался по дню, в к-рый он начался,— «4 Ягуар», «4 Ветер», «4 Дождь», «4 Вода» и «4 Землетрясение». В этих названиях отражена и судьба цикличных эпох: первая погибла от лап Кецалькоатля в образе ягуара, 2-я завершилась ураганами, 3-я — гигантским пожаром, 4-я — всемирным потопом. Ацтеки считали, что жили в 5-ю эпоху, она должна закончиться страшными геологическими катаклизмами, к-рые уничтожат землю (см. также *Ацтеков религия*).

К моменту вторжения испанцев в 1519 г. перед правителем ацтеков Мотекусомой II стояла задача систематизации внутреннего управления гос-вом, однако реформы не были доведены до конца. Испан. конкиста под предводительством Кортеса в 1521 г. положила конец гос-ву ацтеков, а вместе с ним и истории всей мезоамер. цивилизации.

А. В. Сафронов

Колониальная эпоха (1-я четв. XVI — 1-я четв. XIX в.). В 1518 г. экспедиция испанских конкистадоров во главе Х. де Грихальвой достигла территории совр. М., получившей впосл. название Нов. Испания. В 1519 г. с Кубы на п-ов Юкатан

была направлена экспедиция в составе 11 кораблей и ок. 570 солдат под рук. Кортеса, которая в июле 1519 г. достигла территории гос-ва ацтеков. В нач. нояб., воспользовавшись поддержкой мятежных подданных Мотекусомы II, завоеватели вошли в Теночтитлан. В 1520 г., после жестокой расправы испанцев над ацтекской знатью, индейцы подняли восстание, в результате к-рого конкистадоры были вынуждены с боем покинуть Теночтитлан («Ночь печали»). В следующем году они захватили город, подавив попытку последнего тлатоани ацтеков Куаутемока организовать сопротивление испанцам. В 1535 г. было образовано вице-королевство Нов. Испания. Власть на местах была передана губернаторам, при к-рых действовали аудиенсии — административно-судебные коллегии, состоявшие первоначально из конкистадоров, а затем гл. обр. из духовных лиц.

План Теночтитлана из кн.: Cortés H. Praeclara Ferdinādi. Nürnberg, 1524

В первые десятилетия испан. владычества численность местного населения резко сокращалась из-за распространения болезней, сбора налогов, жестокой эксплуатации индейцев в рудниках и на строительстве городов, в т. ч. Мехико на месте разрушенного Теночтитлана. По оценочным данным, население Нов. Испании сократилось с 16–17 млн чел. в 30-х гг. XVI в. до 1 млн чел. в нач. XVII в. С сер. XVI в. сюда стали ввозить рабов из Африки. Важнейшей отраслью экономики испан. колонии была добыча драгоценных металлов. Земля передавалась испанцам в виде крупных владений (асьенды), на к-рых использовался труд рабов и зависимых индейцев.

Испан. завоевание принесло с собой глубокие изменения в духовной и культурной жизни индейцев, связанные с распространением христианства. Конкиста понималась испанцами не только как политическое, но и как духовное завоевание государств и народов Нов. Света. В 1519 г. в 1-м отчете королю об экспедиции в М. Кортес назвал главной ее целью приобщение местного населения к христианству. В походе Кортеса принимал участие свящ. Х. де Агилар, освобожденный испанцами из майянского рабства. Став в 1522 г. губернатором Нов. Испании, Кортес оказывал покровительство нищенствующим орденам (особенно францисканцам), к-рые сыграли особую роль в евангелизации индейцев. В 1523 г. в Нов. Испанию приехали из Фландрии первые проповедники — 3 францисканских монаха — Хуан де Текто, Хуан де Аора и Педро де Ганте. 13 мая 1524 г. прибыли т. н. 12 апостолов Нов. Испании — 12 францисканских миссионеров во главе с Мартином де Валенсией, к-рые начали активную проповедь. За ними последовали др. францисканцы, доминиканцы (с 1526) и августинцы (с 1533).

Гваделупский образ Божией Матери. 1531 г.

Вскоре территория Нов. Испании была разделена между этими орденами: земли к северо-западу и югу от Мехико были переданы августинцам, к юго-востоку — доминиканцам, к северу и северо-западу, а также п-ов Юкатан — францисканцам. Деятельность последних быстро расширилась; к нач. XVII в. францисканцы имели в Нов. Испании 5 провинций. Доминиканцы сформировали к сер. XVII в. 4 провинции. Благодаря деятельности нищенствующих орденов к нач. XVII в. было крещено большинство стремительно сокращавшегося коренного населения центрального плато Нов. Испании. Вместе с христианизацией уничтожалась и самобытная культура мезоамер. цивилизации, ее памятники и лит-ра. С XVII в. широко распространился культ Гваделупской Божией Матери как главной заступницы крестьян-индейцев. При этом формировались синкретические верования, в христ. обряды привносились элементы традиц. культуры, индейцы соединяли в своем сознании и поведении этические нормы различного происхождения. Повсеместно индейские святилища либо освящались и превращались в католич. храмы, либо разрушались и на их месте возводились церкви. Быстрой христианизации индейцев способствовала поддержка миссии со стороны испан. монархии (т. н. Patronato Real), за счет к-рой финансировались отправка миссионеров в Нов. Свет и строительство церквей и мон-рей в городах. В свою очередь испанские правители в соответствии с договоренностью с Папским престолом получили право назначения кандидатов на высшие церковные должности и сбора десятины. Члены нищенствующих орденов исполняли функции приходских священников, а также занимали должности в церковной иерархии. Первое еп-ство на территории совр. М. под названием Каролинсе было образовано папской буллой «Sacri apostolatus ministerio» в 1518 г. на п-ове Юкатан. Оно просуществовало до 1525 г., когда его предстоятель Х. Гарсес был направлен в Мехико в качестве главы новообразованного еп-ства Тласкала (с 1903 архиеп-ство Пуэбла-де-лос-Анхелес), затем были созданы другие еп-ства: Мехико (1530), Антекера (1535), Мичоакан (1536; с 1924 архиеп-ство Морелия), Чьяпас (1539; с 1964 еп-ство Сан-Кристобаль-де-лас-Касас), Гвадалахара (1548). С 1546 г. они подчинились Мехико, возведенному в статус архиеп-ства. В 1561 г. на Юкатане было восстановлено еп-ство с центром в Мериде, к-рое также вошло в юрис-

дикцию Мехико. Епископы играли важную роль в управлении Нов. Испании, в т. ч. исполняли обязанность вице-короля до прибытия нового руководителя. 19 епископов Нов. Испании были францисканцами (в т. ч. Х. де Сумаррага, 1-й епископ Мехико), столько же — доминиканцами (в т. ч. Гарсес), 8 — августинцами (в т. ч. архиеп. П. Э. де Рибера Манрике (1668–1681), бывший одновременно вице-королем в 1673–1680). К нач. XVII в. было завершено создание основы церковной иерархии в Нов. Испании, к-рая впосл. постоянно усложнялась и совершенствовалась; стали созываться церковные Соборы.

В 1516 г. в Нов. Свете была учреждена инквизиция. В 1571 г. ее трибунал был создан в Мехико. До 1575 г. в его юрисдикции находились не только испанцы и др. европейцы, но и коренные жители. Впосл. было решено, что к новообращенным индейцам нельзя предъявлять те же требования, что и к европейцам. Инквизиция приобрела в Нов. Испании большое влияние, к-рому были

подвержены как светские, так и церковные учреждения. Первое аутодафе в Нов. Испании имело место в 1574 г., когда двое нераскаявшихся лютеран (англичанин и француз) были сожжены, а 80 чел. получили епитимию и после остались в лоне католич. Церкви. Всего за 296 лет своего существования на территории совр. М. инквизиция передала светским властям 43 чел., к-рые были приговорены к высшей мере наказания. В течение первого столетия своей деятельности инквизиции удалось препятствовать распространению в Нов. Испании протестантизма, иудаизма и ислама. К кон. XVII в. ее влияние уменьшилось, а функция была низведена до цензорской работы по предотвращению проникновения в Нов. Испанию запрещенных книг.

Миссионер Франсиско де Сан Хосе. 1739 г. (Региональный музей, Гуадалупе, шт. Сакатекас)

С укреплением в М. католич. Церкви стала утверждаться и новая система образования. При церквах и мон-рях основывались начальные школы, в к-рых бесплатно проходили обучение дети европейцев, коренных жителей и родившиеся от смешанных браков. В 1530 г. прибыли первые

Дворец инквизиции в Мехико. 1732–1736 гг.

6 монахинь с целью организации системы образования для девочек. В 1536 г. при поддержке вице-короля и еп. Х. де Сумарраги для подготовки детей местной знати к посвящению в члены нищенствующих орденов была открыта коллегия Санта-Крус-де-Тлателолько в индейском районе Мехико. Но индейская молодежь, будучи способной воспринять высшее европ. образование, не смогла соответствовать нормам монашеской жизни, вслед. чего европейцы отказались от идеи подготовки индейцев к постригу и хиротонии. В 1555 г. 3-й мекс. провинциальный Собор запретил посвящать в сан представителей коренного населения; т. о., священниками в Нов. Испании становились испанцы и др. европейцы и их потомки (креолы). Тем не менее работа коллегии в Мехико продолжалась на протяжении неск. десятилетий и завершилась созданием в 70-х гг. XVI в. монументального 12-томного труда по истории и этнографии народов гос-ва ацтеков «Общая история о делах Новой Испании», подготовленного преподавателем коллегии Бернардино де Саагуном при участии наиболее способных учеников. 21 сент. 1551 г. имп. Карл V подписал указ о создании ун-та в г. Мехико (открылся 3 июня 1553). Ун-т имел 4 кафедры: теологии, работе которой придавалось самое важное значение, юриспруденции, медицины, искусств. Преподавание всех дисциплин, кроме медицины, велось на латыни. Медицинские предметы освещались на испанском и индейских языках. В 1539 г. была опубликована 1-я книга в Нов. Свете — «Краткое и весьма сжатое учение христианское на языках мексиканском и кастильском» (Breve y mas compendiosa doctrina Christiana en lengua Mexicana y Castellana). Она была подготовлена Сумаррагой на 2 языках — испанском и науатль. Нищенствующие ордены, особенно францисканцы, уделяли большое внимание изучению местных языков для ведения проповеди. Вскоре были составлены грамматические справочники и словари, на коренные языки (прежде всего науатль) переводили псалмы на этих языках, сочиняли катехизисы для взрослых и детей. В 1572 г. в Нов. Испанию прибыли иезуиты, к-рые до своего изгнания (1767) основали здесь 25 коллегий и 11 семинарий, где получали образование также и креолы. Они распространили свои миссии на северо-запад страны (Синалоа (1591), Тепеуанес (1596), Пимерия (1687), Н. Калифорния (1697)). В связи с катастрофическим распространением болезней одной из важнейших задач стало учреждение госпиталей как для европейцев, так и для коренного населения. В течение первого столетия колониального периода нищенствующие ордены учредили ок. 120 госпиталей, нек-рые предназначались исключительно для индейцев. В 1553 г. в Мехико на деньги испан. короны был открыт Королевский госпиталь для коренного населения, просуществовавший до 1823 г. Независимо от того, кто был учредителем, госпитали находились под управлением монашествующих и были не только оздоровительными, но религ. центрами.

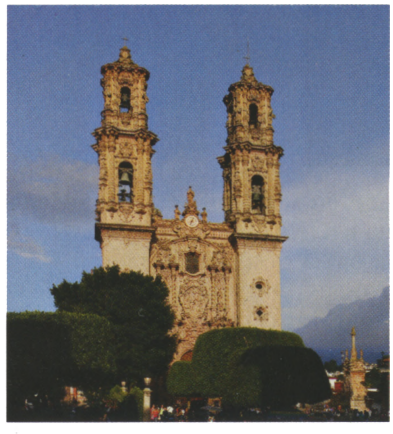
С приходом на территорию Нов. Испании колонизаторов распространилась система энкомьенды (испан.— «забота», «попечение»), согласно которой местные жители, номинально считавшиеся свободными, передавались на «попечение» испан. колонистам — энкомендерос. Изначально энкомьенда предполагала, что колонист будет «заботиться» об обращении индейцев в христианство

Базилика Нуэстра-Сеньора-де-ла-Соледад в Оахаке. 1690 г.

и приобщать их к европ. культуре. Де-факто она вылилась в форму эксплуатации индейского населения, которое было обязано платить оброк (одеждой, золотом, продовольствием), принудительно работать на рудниках и в имениях энкомендерос. (Хотя в XVIII в. испан. корона неоднократно предпринимала попытки запретить энкомьенду в амер. колониях, фактически она просуществовала до XIX в.) Местное население, испытывавшее тяжелый гнет, боролось против колониальной администрации. В 1624 и 1692 гг. испан. власти были вынуждены скрываться в монастыре Сан-Франсиско (близ Мехико) от восставшей городской бедноты, поддержанной проживавшими в окрестностях столицы индейцами. Восстание в еп-стве Антекера (1660) охватило более 200 населенных пунктов. В 1680–1696 гг. под контролем индейцев находилась пров. Нов. Мексика, в 1712–1718 гг.— пров. Нов. Леон. Во 2-й пол. XVIII в. в борьбе против колониальных властей участвовали работники горнорудных предприятий, королевской табачной мануфактуры, жители городов Сан-Луис-Потоси, Гуанахуато, Вальядолид и др. Во время восстания в Тулансинго в 1769 г. его предводители требовали не только казни испан. чиновников, но и передачи их полномочий священникам.

В XVII в. христианство прочно утвердилось в Нов. Испании. Центральная часть страны была полностью христианизирована, но на побережье и в горные регионы на севере и юге новая религия проникала медленно, и миссии испытывали здесь значительные трудности. По-прежнему доминирующую позицию занимали нищенствующие ордены, хотя в Нов. Испании появились обители и др. католич. братств, таких как мерседарии и *кармелиты*. К нач. XVIII в. был основан 351 нищенствующий мон-рь, в мон-рях подвизались 1218 францисканцев, 527 доминиканцев и 651 августинец. Церковь стала крупным землевладельцем и, получая пожертвования, превратилась в мощную экономическую силу. Территорию Нов. Испании учредили 8 диоцезов, в каждом действовали многочисленные семинарии, коллегии, госпитали и др. каритативные ин-ты. В городах процветала испан. культура. По оценочным данным, в нач. XVIII в. население Нов. Испании составляло ок. 5 млн чел., из них коренные жители — ок. 3 млн чел., испанцы и креолы — 1 млн, метисы — 1 млн чел. Поскольку единственной дозволенной религией был католицизм, все они считались католиками, хотя были в разной степени утверждены в вере.

В XVIII в. война за испан. наследство (1701–1714) и правление новой династии Бурбонов существенно от-



Церковь Санта-Приска-и-Сан-Себастиан в Таско (шт. Герреро). 1752–1758 гг.

разились на Церкви в Нов. Испании. Ее позиции были ослаблены, особенно в результате антиклерикальной политики кор. Карла III (1759–1788), использовавшего в политических интересах систему королевского патроната (Patronato Real; секулярное управление местными структурами католич. Церкви) и конкордат с Папской курией для назначения своих ставленников на ключевые церковные должности в М. При этом предпочтение отдавалось коренным испанцам, рожденным на Иберийском (Пиренейском) п-ове, что усиливало напряженность между ними и креолами. Политика Бурбонов ослабила роль приходских священников и монашествующих орденов, инквизиция стала орудием политических репрессий. Постепенно традиц. отношение местных католиков и приходских священников (особенно среди креолов) к испан. короне как к своей защитнице сменилось на недовольство. Изгнание иезуитов в 1767 г. только усилило его, поскольку мн. из них принадлежали к наиболее верующим креольским семьям. Ослаблению позиций Римско-католической Церкви способствовало также распространение идей Просвещения, к-рые глубоко утвердились в высших слоях общества, отодвинув религиозность на второй план.

К нач. XIX в. испан. монархия потеряла поддержку среди низшего священства. Внутриполитический кризис в метрополии, усиленный вторжением Наполеона в Испанию и отречением Бурбонов от престола, а также восстания, вспыхнувшие в апр.— июле 1810 г. в ряде испан. колоний, способствовали росту национально-освободительного движения в Нов. Испании, продолжением которого стала длительная война за независимость (1810–1821). Важнейшим отличием борьбы против господства Испании в этом регионе являлось то, что на 1-м этапе ее возглавляли приходские священники: сначала М. Идальго-и-Костилья, который также был ректором колледжа Сан-Николас в г. Вальядолид; после его гибели — его ученик Х. М. Морелос-и-Павон. 16 сент. 1810 г. Идальго-и-Костилья обратился к жителям г. Долорес (ныне Долорес-Идальго, шт. Гуанахуато) с призывом взяться за оружие для завоевания независимости страны. Он считал необходимым в колониальном обществе добиться единства креолов, стремиться к родству с индейцами и к самоопределению обширной территории Нов. Испании, развивать наиболее распространенный язык, искать общность в многообразии народов и культур на ре-

лиг. основе. Эти элементы, на его взгляд, могли создать новый народ и сформировать новое мекс. общество. К движению примкнули массы индейцев и метисов, мн. креолы

Комплекс в честь Гваделупского образа Божией Матери на холме Тепейяк в Мехико: старая базилика (1695–1709), мон-рь капуцинок (1792–1797), капелла Серрито (ок. 1740)

и нек-рые испанцы (напр., бывш. капитан испан. армии И. Альенде). Повстанческие отряды (общее число бойцов, по разным оценкам, от 20 до 100 тыс. чел.) во главе с Идальго-и-Костильей были вскоре разбиты испанцами. Идальго-и-Костилья был пленен, отлучен от Церкви и казнен вместе с 9 командирами восстания. Их головы, насаженные на железные крюки, были выставлены на

Неф церкви женского мон-ря Санта-Роса-де-Витербо в Керетаро. 1728–1752 гг.

всеобщее обозрение с 1811 по 1821 г. Под руководством нового лидера освободительного движения Морелоса-и-Павона народная армия освободила значительную часть Нов. Испании. Движение Морелоса-и-Павона боролось за разрыв с испанским кор. Фердинандом VII, за суверенное право мексиканцев на создание собственного правительства, за отмену рабства, за возвращение индейцам отнятых у них земель. Однако уже к кон. 1815 г. испанцам удалось разгромить главные силы повстанцев и восстановить власть колониальной администрации. Трибунал инквизиции вместе с военным трибуналом приговорили Морелоса-и-Павона к отлучению от Церкви и смертной казни.

В 1821 г. под влиянием революционных событий в Испании в М. начался новый подъем национально-освободительной борьбы, к-рую возглавил сын испан. дворянина и креолки Агустин де Итурбиде, поддерживавший идею независимости М. с позиций крупных землевладельцев-креолов (в 1810 он участвовал в подавлении восстания под рук. Идальго-и-Костильи). 24 февр. 1821 г. в с. Игуала он обнародовал т. н. план Игуала, предусматривавший установление в независимой М. конституционной монархии во главе с испанским кор. Фердинандом VII и провозглашение католической Церкви единственным религ. институтом страны. Пообещав сохранение церковных привилегий, Итурбиде смог привлечь на свою сторону как церковных иерархов, так и приходских священников. Сформированная Итурбиде армия освободила почти все крупные мексиканские города. После ее вступления в Мехико 28 сент. 1821 г. была провозглашена независимость Мексиканской империи. 19 мая 1822 г. Итурбиде объявил себя императором под именем Агустин I, однако уже в марте 1823 г. он был лишен власти в результате мятежа ген. А. Лопеса де Санта-Анны. В окт. 1824 г. Учредительный конгресс, в состав к-рого входили священники, принял Конституцию М., декларировавшую равенство всех граждан перед законом. Конституция объявляла М. федеративной республикой в составе 19 штатов, католицизм был провозглашен офиц. религией, привилегии духовенства сохранены.

В ходе войны за независимость из 7 тыс. католич. священников в Нов. Испании 161 чел. был официально причислен к революционерам, из к-рых 37 чел. казнены. С обретением М. независимости перестала существовать система Patronato Real, католич. Церковь потеряла материальную поддержку со стороны испан. короны, выделявшей большие средства на организацию миссий, образование, поддержание госпиталей и проч. Помимо вопросов финансирования перед католич. Церковью в независимой М. остро встали такие вопросы, как урегулирование отношений с гос-вом и Папским престолом, эксплуатация собственности, предоставленной Церкви испан. короной, сбор и использование десятины и т. д.

2-я четв. XIX в. — 1917 г. Политическую жизнь М. в первые годы независимости определяло соперничество либералов и консерваторов, сторонников соответственно федерального и унитарного гос. устройства. Политические силы долгое время не были организованы в партии, что способствовало активизации деятельности масонских лож. Централисты в основном разделяли взгляды масонов шотл. обряда, федералисты вступали в ложи амер. масонства (йоркского обряда), которыми руководил Дж. Р. Пойнсетт (1825–1830), посол США в М. Многие священники также были членами масонских организаций. В 1824–1829 гг. у власти находились Г. Виктория и лидер радикального течения («пурос») в либеральном движении В. Герреро. В этот период было создано национальное казначейство, открыты порты, отменено рабство, разработан план колонизации Техаса. В 1829 г. правительство Герреро отразило попытку испан. войск захватить часть мекс. территории в районе г. Веракрус. В дек. 1829 г. Герреро был свергнут в результате гос. переворота, организованного консерваторами при содействии умеренных либералов («модерадос»). «Пурос» во главе с В. Гомесом Фариасом вернулись к власти в 1833 г. Через год консерваторы отстранили Гомеса Фариаса от управления страной, к-рое перешло к ген. Лопесу де Санта-Анне, избранному президентом М. еще 1 апр. 1833 г. Последний фактически установил в М. режим личной диктатуры.

В первые годы независимости в отношениях между Церковью и гос-вом

остро стоял вопрос о дальнейшей судьбе Patronato Real. Большинство епископов полагали, что с провозглашением независимости и разрывом связей с метрополией прекратилось и действие Patronato Real, Церковь должна стать независимой от нового гос-ва, к-рое в то же время обязано обеспечить ее юридическое и экономическое положение. Однако мн. политики, стремясь подчинить Церковь контролю со стороны гос-ва, утверждали, что права и обязанности патроната, находившиеся ранее у испан. монархии (Patronato Real), должны перейти к новому гос-ву (Patronato Nacional). Этот вопрос не был решен вплоть до 30-х гг. XIX в., вслед. чего многие кафедры оставались вакантными. Архиепископ Мехико и епископ Антекеры, не примирившиеся с разрывом отношений с испан. короной, уехали в Испанию; епископы Соноры, Дуранго, Юкатана, Пуэблы умерли. К 1831 г. количество священников сократилось до 2282 чел., из 208 мон-рей действовали 155, в которых подвизались ок. 1700 чел. Папа Пий VIII, опасаясь обострения отношений с королем Испании, назначал на мекс. кафедры только апостолических викариев с полномочиями епископов. После его смерти (1830) новый понтифик Григорий XVI назначил в М. 6 епископов, тем самым восстановив церковную иерархию в этой стране. В 1838 г. Папский престол добился замены архиепископа Мехико и епископа Антекеры, пребывавших до этого времени в Испании, назначив в эти диоцезы новых прелатов.

В короткое правление Гомеса Фариаса был принят ряд антиклерикальных инициатив. Он вмешивался в управление диоцезами, предоставил монахам право отказываться от своих обетов, предпринял попытку запретить сбор десятины, секуляризировать имущество миссий, действовавших в Калифорнии и на Филиппинских о-вах, и вывести образование из-под влияния клира, закрыв ун-т в Мехико и Колехио-де-Сантос. При Лопесе де Санта-Анне католич. Церкви удалось восстановить свои позиции: к 1851 г. количество священников увеличилось до 3232 чел., вновь открылись мн. семинарии, в большинстве диоцезов была налажена нормальная работа. В 1834 г. правительство разрешило восстановить деятельность ордена иезуитов. В 1836 г. папа Григорий XVI признал

Католический кафедральный собор Санта-Крус в Чиуауа. 1725 г.

независимость М., Папским престолом и правительством М. был заключен конкордат, урегулировавший отношения между католич. Церковью и гос-вом.

Непрерывная внутриполитическая борьба ослабила М., чем воспользовались США, стремившиеся к захвату мекс. территории. В июне 1835 г. при поддержке армии США амер. колонисты в Техасе подняли мятеж и за неск. месяцев взяли под контроль всю территорию штата. Вскоре они провозгласили отделение Техаса от М. и образовали временное правительство. В 1837 г. США официально признали независимость Техаса. Мекс. правительство направило в Техас 6-тысячную армию, к-рую возглавил сам президент, однако она потерпела сокрушительное поражение. Попавший в плен Лопес де Санта-Анна подписал соглашение о признании независимости Техаса (правительство М. отказалось его ратифицировать). В 1844 г. США аннексировали Техас (официально вошел в состав США в 1845). В знак протеста М. разорвала с США дипломатические отношения. 13 мая 1846 г. США объявили М. войну. В июне того же года в Калифорнии был организован мятеж колонистов, к-рые при активной поддержке военно-морской эскадры США за 2 месяца захватили ряд населенных пунктов, в т. ч. города Сан-Франциско и Лос-Анджелес. В соответствии с полученными из Вашингтона инструкциями колонисты провозгласили Калифорнию «независимой республикой», к-рая вскоре была объявлена частью США. 2 февр. 1848 г. стороны подписали мирный договор, по которому М. передала США 55% своей территории (2,3 млн кв. км). В 1853 г. США вынудили правительство М. уступить еще 120 тыс. кв. км за 10 млн долл.

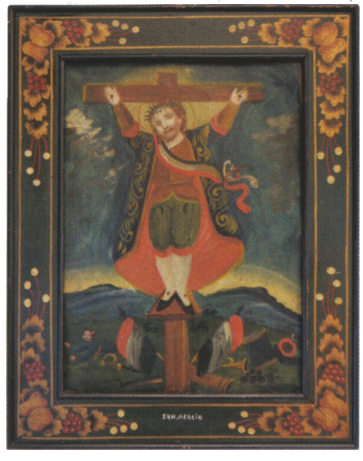
Политика Лопеса де Санта-Анны вызвала сильнейшее недовольство населения М. В юж. штатах вспыхнули восстания с требованиями отставки президента. В авг. 1855 г. Лопес де Санта-Анна был отстранен от власти, управление страной перешло к либеральному правительству Х. Альвареса, к-рое ограничило привилегии армии и духовенства и приступило к либеральным преобразованиям, получившим название «Реформа» (La Reforma). Согласно принятому 23 нояб. 1855 г. т. н. Закону Хуареса (по имени министра юстиции Б. Хуареса), часть полномочий военных и церковных судов была передана гражданским судам, тем

Церковь Сан-Мигель-Арканхель в Сан-Мигель-де-Альенде (шт. Гуанахуато). 1880–1890 гг. Архит. С. Гутьеррес .

самым традиц. право самостоятельной судебной юрисдикции духовенства и армии было ограничено. Архиеп. Мехико Х. Л. де ла Гарса-и-Бальестерос осудил этот закон, назвав его нападением на Церковь. В дек. 1855 г. в результате гос. переворота правительство возглавили умеренные либералы. В 1856 г. они приняли т. н. Закон Лердо (по имени министра финансов М. Лердо де Техады), запрещавший гражданским и церковным корпорациям владеть

недвижимым имуществом. 5 февр. 1857 г. была обнародована новая, либеральная Конституция М., провозгласившая свободу слова, печати, неприкосновенность частной собственности. Новый Основной закон обострил противостояние либералов и консерваторов, большинство епископов не признали его. 11 апр. 1857 г. был принят т. н. Закон Иглесиаса (по имени министра юстиции Х. М. Иглесиаса), запретивший взимание платы с малоимущих за совершение таинств и обрядов (при крещении, заключении брака, похоронах и проч.). Еще до принятия этого закона полномочия по регистрации рождения, брака, усыновления, смерти, а также управление кладбищами были выведены из ведения Церкви и переданы гражданским инстанциям. В кон. 1857 г. временным президентом страны стал лидер либералов Хуарес. Одновременно консерваторы назначили своего президента — Ф. М. Сулоагу. Противостояние либералов и консерваторов переросло в гражданскую войну («Война за реформу»), в ходе которой правительство Хуареса издало в июле 1859 г. «Законы о реформе», предусматривавшие национализацию церковного имущества, отделение Церкви от гос-ва, введение гражданского брака. Воевавшие стороны искали поддержки за границей: Хуарес — в США, Сулоага — в Великобритании. При содействии США Хуарес добился в 1861 г. победы над консерваторами.

Воспользовавшись внутриполитической нестабильностью в М., Великобритания, Франция и Испания подписали 31 нояб. 1861 г. в Лондоне секретное соглашение о совместной вооруженной интервенции. Ее основными целями были свержение правительства Хуареса, поддержка консерваторов и (в более длительной перспективе) лишение М. независимости. В дек. 1861 г. на мекс. территории высадился 6-тысячный отряд испанцев, дислоцировавшихся ранее на Кубе, в янв. 1862 г.— 2,6 тыс. французов и 800 англичан. Однако в апр. 1862 г. брит. и испан. войска были отозваны из М. Военные действия против республиканской армии развернули франц. интервенты (численность франц. войск в М. была доведена до 40 тыс. чел.). В июне 1863 г. они заняли Мехико, 10 апр. 1864 г. австр. эрцгерцог Фердинанд Иосиф был коронован мекс. императором под именем Максимилиан I Габсбург. Его правительство было признано лишь неск. европ. странами и Бразилией. Борьбу против франц. интервентов продолжили партизанские отряды, а также силы регулярной армии во главе с Хуаресом. В нач. 1867 г. Наполеон III отдал приказ о возвращении франц. войск и самого Максимилиана I Габсбурга в Европу, однако молодой монарх отказался прекратить войну. 19 июня 1867 г. он был расстрелян



Св. Акакий и поверженные зуавы. Икона. Кон. XIX в. (Музей Педро Коронеля, Сакатекас)

захватившими его мекс. повстанцами. К власти вернулось правительство Хуареса.

В ходе гражданской войны и иностранной интервенции по меньшей мере 11 священников были убиты, мн. мон-ри и церкви, в т. ч. кафедральные соборы (в Дуранго, Морелии и др.), были разграблены и впосл. либо уничтожены, либо использовались в светских целях, мн. церковные ценности и реликвии были конфискованы и распроданы. В этих условиях ряд епископов и консервативных католиков поддержали франц. интервентов и приветствовали интронизацию Максимилиана I, надеясь найти у европ. монархии поддержку в борьбе против внутренних (либеральные гонения на католич. Церковь) и внешних (постепенное поглощение М. протестант. соседом с севера) угроз. Политика Максимилиана I в отношении Церкви, сочетая элементы франц. либерализма и австр. *иозефинизма,* в ряде аспектов стала продолжением либеральных реформ, но дала Церкви неск. спокойных лет, в течение к-рых были учреждены 2 митрополии (Гвадалахара и Мичоакан) и неск. еп-ств. После реставрации у власти либералов антицерковные положения либерального законодательства были закреплены и расширены. При правительстве Хуареса закрывались мон-ри, церкви, церковные образовательные и каритативные институты, страна открылась для протестант. проповеди. При его преемнике С. Лердо де Техаде была провозглашена полная свобода вероисповедания, брак объявлен гражданским союзом, религ. учреждениям запрещалось получать имущество или деньги от заключения церковного брака, религ. клятвы и формулировки в офиц. документах были отменены, во всех гос. учреждениях были запрещены религ. обучение и богослужения, священникам запрещалось носить облачения и церковную атрибутику в общественных местах. Был наложен запрет на деятельность в стране таких католич. организаций, как «Сестры милосердия», ордены иезуитов и паулинцев, конгрегации пассионистов. Почти все здания семинарий, коллегий, б-к (и их фонды), каритативных учреждений были переданы гос-ву. Постепенно в образовательных учреждениях стал господствовать секуляризм.

Несмотря на то что либералы сыграли ведущую роль в защите суверенитета страны, либерализм как идейное течение и политическая сила в М. не упрочил своих позиций. В 1876 г. ген. П. Диас, выражавший интересы помещичьей олигархии и иностранного капитала, поднял мятеж против либерального правительства Лердо де Техады, захватил власть и вновь установил в М. диктаторский режим. Ожесточенная политическая борьба на протяжении почти всего XIX в., а также развернувшееся с 80-х гг. XIX в. интенсивное строительство железных и шоссейных дорог привели к обезземеливанию основной массы мекс. крестьянства, разорению мн. индейских общин. Огромные площади перешли в собственность латифундистов: в 1910 г. не имело земли 96,6% сельского населения, в то время как 1 тыс. крупнейших латифундистов принадлежало 97% земельных угодий. Основные отрасли экономики страны полностью контролировались иностранным капиталом, конкуренции с к-рым не выдерживала мекс. буржуазия.

В отношении католической Церкви Диас проводил примирительную

политику, что способствовало постепенному возрождению церковной жизни и укреплению авторитета Церкви в обществе. Не отменив антирелиг. законодательства прошедших лет, он препятствовал введению новых ограничительных законов против Церкви. Большинство иерархов поддерживали правление Диаса, взамен Церковь получила фактическую свободу действия, хотя и не подкрепленную законодательно. Вскоре возобновили работу мн. католич. учреждения, в т. ч. семинарии и школы. Нек-рые диоцезы (Антекера, Дуранго, Линарес (ныне Монтеррей), Юкатан и Пуэбла) получили статус митрополий, были образованы еп-ства Табаско, Колима, Синалоа, Куэрнавака, Чиуауа, Сальтильо, Теуантепек, Тепик, Кампече, Агуаскальентес, Уахуапан-де-Леон.

Церковь Сан-Антонио в Агуаскальентесе. 1895–1908 гг. Архит. Х. Р. Рейес Ривас

В конце правления Диаса в страну вернулись иезуиты, их число возросло с 39 чел. в 1878 до 338 чел. в 1910 г. В М. прибывали члены и др. католич. конгрегаций, также в стране были основаны новые братства.

Нерешенность аграрного вопроса, засилье иностранного капитала, а также несоблюдение гражданских свобод дестабилизировали обстановку в М. Поводом к социальному взрыву стало очередное переизбрание в 1910 г. Диаса президентом страны. В окт. 1910 г. лидер либеральной оппозиции Ф. И. Мадеро обнародовал т. н. План Сан-Луис-Потоси, призвав население М. к восстанию с целью установления демократического строя. В кон. 1910 г. началась вооруженная борьба между сторонниками Мадеро и правительственными войсками. Мадеро поддержали крестьянские отряды во главе с Э. Сапатой и Ф. Вильей. В кон. мая 1911 г. Диас был вынужден уйти в отставку; в нояб. того же года президентом страны стал Мадеро. Либеральный «План Сан-Луис-Потоси» не носил явно антицерковного характера, но содержал положения о земельной реформе, которая могла затронуть экономические интересы Церкви,

Церковь Санто-Ниньо-де-Аточа в Платеросе (шт. Сакатекас). 1779 г.

и о расширении и укреплении светского образования. Придя к власти, Мадеро провозгласил право на создание политических партий и общественных орг-ций, что позволило католич. Церкви учредить оппозиционную либеральному правительству Национальную католическую партию (НКП), в к-рую вошли сотни тысяч человек. Она выступала за проведение честных выборов, демократию и соблюдение католич. традиций.

В февр. 1913 г. в результате контрреволюционного переворота власть захватил ген. В. Уэрта, обещавший восстановить действовавший при Диасе порядок и получивший поддержку католич. Церкви и НКП. Против Уэрты были В. Карранса, лидер конституционалистов, выступавших за сохранение Конституции 1857 г., а также крестьянские армии Вильи и Сапаты. Объединив свои силы, они нанесли поражение Уэрте и изгнали из страны амер. интервентов, вторгшихся в апр. 1914 г. на территорию М. После падения режима Уэрты началась гражданская война между сторонниками Каррансы и требовавшими скорейшего решения аграрного вопроса отрядами Вильи и Сапаты. К кон. 1915 г. Карранса добился существенного успеха. Стремясь положить конец мекс. революции, правительство США в марте 1916 г. направило в М. экспедиционный корпус, к-рым командовал ген. Дж. Дж. Першинг. Однако амер. армия натолкнулась на упорное сопротивление мексиканцев (борьбу против интервентов возглавили А. Обрегон и П. Э. Кальес); в нач. 1917 г. правительство США было вынуждено вывести свои войска из М. (США признали революционное правительство М. только в 1923). 5 февр. 1917 г. депутаты Учредительного собрания приняли новую Конституцию М., в к-рой говорилось о пересмотре всех контрактов и договоров о концессиях, заключенных мекс. правительством с иностранными компаниями начиная с 1876 г., возвращении отнятой у индейских общин земли, а также наделении крестьян землей за счет латифундий. Декларировались установление 8-часового рабочего дня, предоставление права объединяться в профсоюзы, ограничение права на забастовку; устанавливался определенный минимум заработной платы. Мекс. Конституция 1917 г. являлась одной из самых демократичных конституций своего времени, однако реализация ее главных статей требовала ломки существовавших социально-экономических отношений. Составленная противниками режима Уэрты, она содержала множество антицерковных положений: было провозглашено, что начальное образование должно стать исключительно светским; священникам запрещалось руководить школами; образование, полученное в семинарии, не признавалось гос-вом; отправление религ. культа вне стен храма было запрещено; религ. орг-ции не получили статус юридического лица и не имели права владеть собственностью; все здания, в которых располагались аффилированные католич. Церковью учреждения, провозглашались гос. собственностью; священникам было отказано в политических правах, гос-во оставляло за собой право регулировать число священников в стране; были запрещены католич. пресса и все конфессиональные политические партии.

М. в 1917 г.— нач. XXI в. Понимая радикальность провозглашенных конституцией реформ, президент Карранса не спешил с их осуществлением. Обострение социаль-

ной ситуации использовал ген. Обрегон, выступивший против президента и двинувший подчиненные ему части к столице. Карранса бежал из Мехико на восток, в шт. Пуэбла, где был убит. 1 июня 1920 г. временным президентом М. стал губернатор штата Сонора А. де ла Уэрта. 1 дек. 1920 г. он передал свои полномочия победившему на выборах ген. Обрегону, который принял ряд мер по осуществлению реформ, прежде всего в аграрной сфере и в области народного образования. Обрегон проводил также активную внешнюю политику, в 1924 г. установил дипломатические отношения М. с СССР. Если Карранса был более сдержан в отношении католич. Церкви, то при Обрегоне она вновь стала подвергаться гонениям. Мн. епископы и священники были вынуждены покинуть страну, сотни католич. школ были закрыты, апостолический делегат еп. Филиппи был изгнан из М. Сменивший в 1924 г. Обрегона на посту президента Кальес продолжил политику распределения земель крупных латифундий и создания мелких семейных ферм. В 1925–1926 гг. он попытался заставить крупные компании США отказаться от собственности на нефтеносные участки в М., однако под давлением амер. правительства был вынужден отступить. В последующие годы политика Кальеса стала более консервативной: начались преследования лидеров рабочего движения, было приостановлено проведение аграрной реформы и др. проектов. В 1930 г. М. разорвала дипломатические отношения с СССР.

При президенте Кальесе резко обострились взаимоотношения гос-ва и католич. Церкви. В февр. 1925 г. в ц. Богоматери Одиночества в Мехико (Maria de la Soledad) католич. свящ. Х. Х. Перес Будар объявил себя буд. патриархом новой национальной Мексиканской католической апостолической церкви (МКАЦ). Схизма была поддержана правительством. В том же году была создана католич. Национальная лига по защите религ. свободы, к-рая для отстаивания интересов католич. Церкви использовала пропаганду, легальные протесты и бойкоты. В 1926 г. Переса и еще 2 епископов МКАЦ рукоположил Североамериканский еп. Старокатолической Церкви К. Г. Карфора. В июне 1926 г. т. н. Закон Кальеса ввел обязательную регистрацию священников в органах гос. власти, тем самым позволив гос-ву вмешиваться в церковные назначения. Регистрация не предоставлялась зарубежным священникам (гл. обр. испанцам), к-рых выдворяли за пределы

Сон о воскресном дне в парке Аламеда. 1946–1947 гг. Худож. Д. Ривера (Музей фрески Диего Риверы, Мехико)

страны, и неугодным, к-рых либо также изгоняли, либо лишали свободы. Этот закон привел к закрытию церковных школ. В ответ Церковь объявила о временном прекращении с 1 авг. 1926 г. отправления религ. культа в храмах. При этом ряд иерархов призывали к мирным формам протеста, поощряя верующих к тайным собраниям для совершения богослужений и таинств даже в отсутствие священника. В различных районах страны начали действовать вооруженные отряды «кристерос» (от испан. «¡Viva Cristo Rey!» — «Слава Царю Христу!»). Их участники (в основном крестьяне) убивали эмиссаров правительства, совершали налеты на селения, сжигали светские школы. Правительство казнило мн. католиков, подозревая их в организации мятежа, в т. ч. в 1927 г. по обвинению в попытке убийства Обрегона был расстрелян иезуит М. Про (беатифицирован в

Казнь иезуита М. Про. Фотография. 1927 г.

1988). 17 июля 1928 г. ген. Обрегон, уверенно победивший на президентских выборах 1928 г., незадолго до вступления в должность был убит религиозным фанатиком, что обострило конфликт между гос-вом и Церковью. Тем не менее высшие иерархи не поддержали восстание, которое было подавлено правительственными войсками к 1929 г. При посредничестве амер. посла Д. У. Морроу между католич. Церковью в лице архиеп. Морелии М. Руиса-и-Флореса и гос-вом в лице временного президента Э. Портеса Хиля было заключено соглашение, положившее конец 3-летнему конфликту. 22 июня 1929 г. президент опубликовал декларацию, в к-рой провозглашалось, что гос-во не будет вмешиваться во внутрицерковные дела и влиять на церковные назначения, но при этом регистрация священников продолжится. Удовлетворившись данным компромиссом, епископы вновь открыли двери храмов для совершения богослужений и таинств. Но преследования католиков не закончились. С 1926 по 1934 г. было убито по меньшей мере 40 священников. К 1934 г. только 334 священника были официально зарегистрированы. В федеральном округе на 1 млн чел. приходилось 25 зарегистрированных священников, в шт. Табаско с населением 200 тыс. чел.— 1 священник (до 1926 в М. было ок. 4,5 тыс. священников). К 1935 г. 17 штатов не имели ни одного зарегистрированного священника. Мн. священники, не будучи зарегистрированными, продолжали окормлять верующих, нек-рые были вынуждены уехать за рубеж. С кон. 30-х гг. XX в. МКАЦ, потерявшая поддержку правительства М., постепенно пришла в упадок.

В 1929 г. с целью консолидации своих сторонников Кальес создал Национальную революционную партию Мексики (НРП). После убийства Обрегона в течение 6 лет должность президента последовательно занимали видные функционеры НРП — Портес Хиль (1928–1930), П. Ортис Рубио (1930–1932) и А. Родригес (1932–1934). Реальная власть в стране принадлежала Кальесу. В 1934 г. президентом М. стал ген. Л. Карденас дель Рио. В 1936 г., сплотив вокруг себя радикальные силы партии, он выслал

Кальеса из страны. В 1937 г. были частично национализированы железные дороги, в 1938 г.— собственность иностранных нефтяных компаний. Среди крестьян были распределены ок. 18 млн га земли (в 2,5 раза больше, чем за предшествовавшие 20 лет). С 1920 по 1940 г. в М. практически исчез класс старых местных и иностранных землевладельцев, к-рым прежде принадлежало 60–70% национального богатства; индейские общины получили более половины всех пахотных земель. Стремясь к политической консолидации мекс. общества, Карденас вел пропагандистскую деятельность среди рабочих и крестьян. В 1938 г. он преобразовал НРП в Партию мексиканской революции (ПМР); значительную часть ее членов составляли выходцы из села, рабочие, представители средней и мелкой буржуазии. М. активно помогала республиканскому правительству Испании в годы гражданской войны в этой стране.

В правление Карденаса антирелиг. законодательство прошлых правительств сохраняло силу, но не было расширено. Притеснения католич. Церкви со стороны государства продолжались. В 1935 г. было национализировано все недвижимое имущество, используемое Церковью для осуществления своей деятельности, в т. ч. частные дома, к-рые были оборудованы под храмы или церковные школы, а также книжные магазины, распространявшие религ. лит-ру. Для создания конкуренции общественному влиянию католич. Церкви Карденас стал поддерживать протестант. миссии и орг-ции. В начальных и средних школах ввели обязательное «социалистическое» преподавание, основанное на идеях марксизма и атеизма. Это вызвало массовый протест среди мекс. интеллигенции, что в 1939 г. привело к созданию оппозиционной Партии национального действия (ПНД) под рук. М. Гомеса Морина. ПНД объединяла немало католиков и выступала за свободу образования, мысли и слова, демократию и мирную оппозицию. В результате борьбы против насаждения марксистской идеологии в образовании были учреждены в 1935 г. частный Автономный ун-т Гвадалахары и в 1943 г. Ибероамериканский ун-т, к-рые предоставили студентам-католикам возможность получить альтернативное государственному образование. В связи с закрытием почти всех семинарий в 30-х гг. XX в. католич. Церковь в М. не имела возможности подготавливать молодых священников. В 1937 г. при поддержке католич. Церкви в США была открыта Национальная понификальная семинария в Монтесуме (шт. Нью-Мексико, США), в к-рой обучались мекс. семинаристы. В апр. 1937 г. Пий XI отправил мекс. католикам послание, в к-ром говорил о необходимости мирно организовывать Церковь; в некоторых случаях он признавал правомерность вооруженного восстания, но утверждал, что Церковь никогда не должна участвовать в этом. В 1936 г. Карденас заявил, что продолжение церковных гонений может затормозить социально-экономическое развитие страны, а в 1938 г. публично признал, что участие Церкви в процессе национализации нефтяных ресурсов имело положительное значение для М. Эти заявления стали свидетельством о готовности гос-ва пойти на улучшение отношений с католич. Церковью, к-рые произошли в 40-х гг. XX в.

В период второй мировой войны мекс. президент М. Авила Камачо проводил политику тесного сотрудничества с США. В мае 1942 г. М. объявила войну Германии, Италии и Японии (эскадрилья мекс. ВВС вела боевые действия на Филиппинах). В нояб. 1942 г. были восстановлены дипломатические отношения с СССР. Авила Камачо замедлил темпы проведения аграрной реформы; в 1941–1945 гг. крестьянам было передано всего 5 млн га земли. В янв. 1946 г. ПМР была переименована в Институционно-революционную партию (ИРП; до 2000 кандидаты от этой партии, идеологические основы к-рой близки к принципам демократического социализма, неизменно побеждали на президентских выборах).

Реформы 2-й пол. 30-х гг. XX в., расширение гос. финансирования, проведение протекционистской политики с целью защиты новых отраслей производства создали предпосылки для быстрого развития мексиканской экономики в послевоенные годы. С 1942 по 1962 г. рост ВВП (в среднем 7,6% в год) был самым высоким в мире. Реализация крупных экономических проектов потребовала широкого привлечения иностранных инвестиций. В мекс. экономике усилились позиции амер. банковского капитала. В то же время правительство М. стремилось не допустить роста влияния США на внешнюю политику страны. В 1952 и 1956 гг. мекс. правительство отказалось от предложений США заключить военное соглашение. Правительство Лопеса Матеоса (1958–1964) установило более тесные связи с ведущими европейскими странами, в 1964 г. отвергло требования США о разрыве дипломатических отношений с Кубой. М. выступила одним из инициаторов создания безъядерной зоны в Лат. Америке и Карибском бассейне (договор Тлателолько 1967 г.).

Быстрые темпы экономического развития сопровождались глубокими социальными переменами, значительно укрепилась позиция национальной финансово-промышленной буржуазии, контролировавшей общественно-политическую жизнь страны посредством политической монополии ИРП, в которой она играла ведущую роль. Неравномерное распределение материальных богатств не позволяло эффективно решать вопросы образования и социального обеспечения быстрорастущего населения М. Социальное напряжение не снимала массовая трудовая эмиграция мексиканцев в США, где временные или постоянные переселенцы («чиканос»), как правило, влачили жалкое существование. Недовольство социальной политикой правительства вылилось в 1968 г. в студенческие волнения. 2 окт. 1968 г. мекс. власти расстреляли мирную студенческую демонстрацию в Тлателолько (т. н. резня в Тлателолько). В целях стабилизации внутриполитической обстановки президент Л. Эчеверрия Альварес (1970–1976) провел ряд социально-экономических реформ. Он также укрепил связи М. с др. латиноамер. странами, прежде всего с Кубой, Перу и Чили. В 1972 г. М. установила дипломатические отношения с КНР.

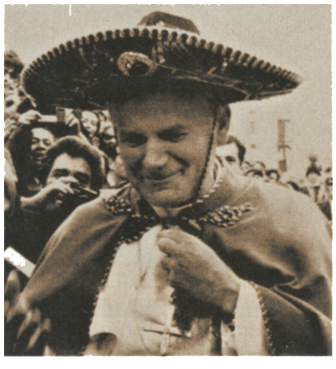
В 1976–1982 гг. М. в 3 раза увеличила добычу нефти и стала одним из мировых лидеров в этой области. Падение цен на нефть в 1981 г. резко ухудшило экономическое положение и привело к оттоку капиталов из страны. В этой ситуации президент Х. Лопес Портильо (1976–1982) национализировал банки и установил строгий контроль над проводимыми ими финансовыми операциями, на 75% девальвировал мекс. песо

Новая базилика Нуэстра-Сеньора-де-Гуадалупе в Мехико. 1974–1976 гг.

и резко сократил расходы на содержание гос. аппарата. М. получила ряд долговременных кредитов от МВФ. Президент М. де ла Мадрид Уртадо (1982–1988), руководствуясь рекомендациями международных финансовых орг-ций, проводил неолиберальную экономическую политику, что принесло лишь кратковременные позитивные результаты, притом что резко возросла внешняя задолженность М.

В нач. 40-х — кон. 80-х гг. XX в. в отношениях между гос-вом и Церковью постепенно установился определенный модус вивенди: несмотря на сохранение антиклерикальных законов, принятых до 1940 г., Церковь больше не подвергалась гонениям и получила бóльшие свободу действий и влияние на социально-политические процессы в М., чем прежде. В 1953 г. была основана Епископская конференция Мексики (ЕКМ), которая была призвана координировать действия предстоятелей Церкви как в духовной, так и в политической сфере. После *Ватиканского II Собора* ЕКМ была реорганизована: ее встречи проходили дважды в год, исполнительный орган — Постоянный совет — состоял из 21 представителя 15 пастырских регионов, образованных на территории М. В компетенцию ЕКМ и Постоянного совета входили дела, касавшиеся религ. доктрины, церковных назначений, пастырской опеки над незащищенными слоями общества — молодежью, коренными народами, мигрантами, беженцами. ЕКМ, опасаясь негативной реакции со стороны гос-ва, с осторожностью вмешивалась в социально-экономическую и политическую сферы вплоть до нач. 70-х гг. XX в., когда в 1971 г. подверглась критике со стороны Синода епископов в Риме, к-рый в докладе «Справедливость в Мексике» призвал католич. Церковь активнее бороться с социально-экономической несправедливостью. С 50–60-х гг. XX в. для осуществления социального служения Церковь действовала в т. ч. через неправительственные организации, такие как Мексиканский социальный секретариат, реализовавший под эгидой Церкви ряд каритативных программ. В 60–70-х гг. XX в. мн. католич. миссионеры из США проходили подготовку в Межкультурном центре документации, действовавшем в Куэрнаваке под рук. И. Иллича; впосл. их направляли в страны Лат. Америки, в т. ч. в М. Хотя конституция запрещала Церкви иметь недвижимое имущество, гос-во не препятствовало состоятельным католикам, различным ассоциациям и корпорациям приобретать собственность и передавать ее в пользование Церкви. В 70-х гг. XX в. правительство оказало поддержку в строительстве базилики Пресв. Богородицы Гваделупской (Нуэстра-Сеньора-де-Гуадалупе).

С 60-х гг. нек-рые диоцезы способствовали созданию т. н. первичных христ. общин (ПХО; communidades eclesiales de base), к-рые изучали и распространяли «теологию освобождения». Хотя в М. ПХО не получили такого широкого распространения, как в др. странах Центр. и Юж. Америки, «теология освобождения» нашла своих сторонников в т. ч. среди высших иерархов католич. Церкви. Еп. Куэрнаваки С. Мендес Арсео, наиболее яркий представитель мекс. «теологии освобождения», неоднократно подвергался осуждению со стороны ЕКМ и Ватикана за свою демонстративную позицию. Он сочувствовал марксистам (за что прозван «красным епископом»), выступал в защиту Ф. Кастро, приветствовал Сандинистскую революцию в Никарагуа (1979) и резко осуждал амер. империализм. Несмотря на распространение «теологии освобождения», к-рая в 70–80-х гг. XX в. находилась в центре внимания в странах Лат. Америки, свои позиции сохраняли консервативные католич. орг-ции, такие как международная Opus Dei и Легионеры Христа (Legionarios de Cristo, основана в 1941). Последняя превратилась во влиятельную конгрегацию, направлявшую миссии за границу, пополняя ряды священников в США и Европе. В янв. 1979 г. папа *Иоанн Павел II* впервые посетил М. К 90-м гг. XX в. «теология освобождения» в М. была вытеснена т. н. индейской теологией, она также имела связь с марксизмом и осуждала участие католич. Церкви в подавлении, разграблении и уничтожении коренных народов Америки. Наиболее видным ее представителем был о. Элеасар Лопес Мартинес из Мексиканского центра поддержки индейских миссий.



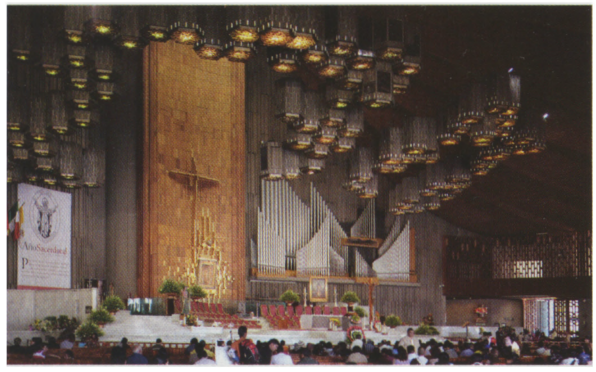
Папа Иоанн Павел II в Гвадалахаре. Фотография. 1979 г.

На президентских выборах 1988 г. победу одержал К. Салинас де Гортари, объявивший о модернизации мекс. гос-ва. С целью смягчить последствия финансового кризиса он разработал программу помощи социально незащищенным слоям населения. 1 янв. 1994 г. вступил в действие договор о Североамериканском соглашении о свободной торговле (НАФТА). В соответствии с ним М. обязалась открыть свой рынок для североамер. инвестиций, снять ограничения на деятельность совместных предприятий и т. д. Кроме того, мекс. власти в нарушение конституции признали возможность отчуждения, покупки и раздела общинных земель. Это решение вызвало недовольство индейского населения. В нач. 1994 г. военно-политическая орг-ция «Сапатистская армия национального освобождения» (САНО), опирающаяся на индейское население шт. Чьяпас, подняла восстание, требуя признания прав индейцев на землю. Силы САНО заняли ряд населенных пунктов, но были вытеснены из них правительственными войсками. В 1993 г. был убит архиеп. Гвадалахары кард. Х. Х. Посадас

Окампо. Предстоятель еп-ства Сан-Кристобаль-де-лас-Касас С. Руиз неск. раз выступал посредником в переговорах между правительством и САНО. Внутриполитическую ситуацию осложнил очередной банковский кризис, сопровождавшийся оттоком инвестиций и массовыми спекулятивными операциями.

В 1993 г. была осуществлена реформа избирательной системы, гарантировавшая оппозиционным партиям не менее четверти мест в сенате и фактически уравнявшая возможности финансирования избирательной кампании ИРП и др. партий; кроме того, отменялось положение, при к-ром партия, получившая на выборах 35% голосов избирателей, имела дополнительное число депутатских мест в нижней палате парламента, обеспечивавших ей большинство. Несмотря на это, победу на выборах 1994 г. вновь одержал представитель ИРП Э. Седильо, к-рый возглавил страну в условиях финансово-экономического кризиса. ИРП также удалось сохранить большинство в обеих палатах парламента (после промежуточных выборов 1997 г. ИРП имела перевес только в сенате). Стремясь противодействовать вывозу капиталов из страны, правительство Седильо девальвировало национальную валюту, после чего экономика страны вошла в фазу депрессии. К весне 1996 г. долг М. превысил 100 млрд долл. США, МВФ и МБРР предоставили М. многомиллиардные кредиты. К кон. 90-х гг. XX в. Седильо и его соратники добились незначительного роста экономики.

Модернизация, проводимая при правительстве Салинаса, предполагала изменения в отношениях между гос-вом и Церковью. Во время предвыборной кампании Салинас встречался с епископами и после своего избрания регулярно проводил совещания с представителями ЕКМ и папским нунцием. Салинас впервые пригласил архиепископа Мехико, президента ЕКМ и папского нунция на церемонию инаугурации, состоявшуюся 1 дек. 1988 г., во время которой он объявил о планах по улучшению отношений между гос-вом и Церковью. В февр. 1990 г. Салинас назначил личного посланника в Ватикан и участвовал в подготовке 2-го визита папы Римского Иоанна Павла II в М., который прибыл в эту страну в мае для участия



Интерьер новой базилики Нуэстра-Сеньора-де-Гуаделупе в Мехико с Гваделупским образом Божией Матери. Фотография. 2013 г.

в Епископской конференции Лат. Америки в Пуэбле. Президент Салинас тепло приветствовал папу Римского в аэропорту, но как частное, а не как офиц. лицо. Губернаторы 10 штатов, к-рые посетил Иоанн Павел II, последовали примеру президента и открыто приветствовали понтифика. 6 мая 1990 г., во время визита в М., папа Римский Иоанн Павел II в базилике Нуэстра-Сеньора-де-Гуадалупе объявил о беатификации Хуана Диего Куаухтлатоатцина и детей-мучеников Тласкалы. В сер. 1991 г. Салинас посетил Ватикан, 1 нояб. 1991 г. он анонсировал план по нормализации отношений с Церковью. Президентским указом от 28 янв. 1992 г. антиклерикальные статьи конституции были пересмотрены. В соответствии с этими изменениями религ. организации

Хуан Диего Куаухтлатоатцин явил еп. Хуану де Сумарраге Гваделупский образ Божией Матери. Скульптура на холме Тепейяк в Мехико. Кон. XX в.

были зарегистрированы как юридические лица, им было позволено иметь собственность, иностранные священники и миссионеры были допущены в страну, мекс. клирикам предоставили право голоса и возможность критиковать деятельность офиц. властей, они были освобождены от налогов. Указ 1992 г. упразднил дипломатические и политические барьеры, к-рые долгие годы существовали между М. и Папским престолом, и позволил восстановить с Ватиканом дипломатические отношения. В то же время церковным лидерам было запрещено занимать гос. должности, поддерживать политических кандидатов или предпринимать любые действия, к-рые касались бы политической сферы.

В 1992 г. папа Римский Иоанн Павел II совершил 3-й визит в М. в связи с участием в Епископской конференции Лат. Америки в Санто-Доминго, которая была приурочена к 500-летию открытия Америки Х. Колумбом. Понтифик высказал слова поддержки миссионерам, ведущим проповедь среди коренных народов, попросил прощения у коренного и порабощенного населения Америки за грубое обращение со стороны европейцев и Церкви и за попытки насильственной христианизации без уважения к человеческому достоинству и свободе. 22 нояб. в базилике Нуэстра-Сеньора-де-Гуадалупе понтифик объявил о беатификации Хосе Марии Йермо-и-Парреса. В янв. 1999 г. папа Римский Иоанн Павел II смог впервые посетить М. в качестве главы гос-ва Ватикан. Он обратился с проповедью, посвященной проблемам Церкви на Американском континенте. В 1996 г. в связи с ухудшением экономической ситуации в стране епископы М. отправили президенту послание с критикой его экономической политики, правительство ответило ограничением свободы слова Церкви. Новый закон, апеллировавший к конституции, провозглашавшей разделение Церкви и гос-ва, запретил церковным иерархам в М. публично высказываться по политическим или экономическим делам М. В 2000 г. неск. иностранных священников были изгнаны из мятежного региона Чьяпас. В то же

время в мае 2000 г. (впервые с 1924) в Мехико прошла массовая месса, собравшая до 50 тыс. чел. Перепись населения 2000 г. впервые отразила широкий спектр религ. жизни М. (в 2010 перепись также учла религ. приверженность мексиканцев).

Несмотря на распространение протестантских миссий во 2-й пол. XX в., в нач. XXI в. 4 мексиканца из 5 идентифицировали себя как католики. В М. было 5318 католич. приходов, которых окормляли 9684 диоцезных и 3145 монашествующих священников, подвизались ок. 6,5 тыс. монахов и 26,6 тыс. монахинь, многие из к-рых преподавали в 1828 начальных и 1060 средних католич. школах. Мн. коренные народы, несмотря на приверженность католицизму, продолжали придерживаться традиц. религий и практик. Были распространены синкретические религии. Протестант. церкви и секты утвердились в горных районах и по сев. границе страны, а также среди городского населения Мехико и Гвадалахары.

По результатам всеобщих выборов 2000 г. ИРП впервые за неск. десятилетий была отстранена от управления страной. Правительство возглавил один из лидеров оппозиционной правоцентристской Партии национального действия (ПНД; основана в 1939) В. Фокс. Он представлял интересы консервативных кругов, тесно связанных с транснациональным капиталом, декларировал в качестве приоритетного направления своей внутренней политики проведение приватизации энергетики, создание 1 млн рабочих мест, урегулирование конфликта в Чьяпасе. К концу своего президентского срока ему, однако, так и не удалось добиться осуществления своей программы. Экономический рост в М. был незначительным, ухудшилось положение аграрного юга, нелегальная миграция в США достигла 500–600 тыс. чел. в год.

В июле 2006 г. президентом М. был избран лидер ПНД Ф. Кальдерон Инохоса. Левая оппозиция во главе с бывш. кандидатом в президенты от Партии демократической революции (ПДР; основана в 1989) А. М. Лопесом Обрадором не признала легитимность его избрания. В 2006 г. сторонники ПДР проводили массовые акции протеста (в основном носившие мирный характер) с требованием пересмотра итогов голосования. Впосл. Кальдерону Инохосе удалось стабилизировать внутриполитическую ситуацию. Он добился устойчивого роста ВВП, а также снижения уровня инфляции. Основной задачей правительства Кальдерона Инохосы была борьба с безработицей, бедностью и наркомафией. 1 янв. 2012 г. на президентских выборах победа вновь досталась лидеру ИРП — Э. Пенья Ньето, к-рый выступил с программой по борьбе с организованной преступностью, в т. ч. среди представителей органов власти, однако не смог добиться существенных результатов. В 2012 г. М. инициировала создание Тихоокеанского альянса, куда вошли Колумбия, Чили и Перу. В апр. 2013 г. Пенья Ньето посетил Китай и Японию. В июне 2015 г. прошли парламентские выборы, на к-рых победу одержала правящая ИРП (29,2% голосов). Оппозиционная ПНД получила 21% голосов. Выборы проходили в условиях массовой забастовки учителей, выступавших против проводимой правительством реформы образования. В настоящее время в М. участились преступления, связанные с торговлей наркотиками, случаи убийства и похищения гражданского населения, не прекращаются столкновения преступных группировок. В этих условиях Церковь стремится к установлению гражданского мира и соблюдению прав человека, но вслед. такой позиции Церкви с 2012 г. наблюдается рост насилия в отношении священников, особенно в юж. шт. Герреро.

Е. А. Ларин, В. П. К.

Старообрядчество. В нач. XX в. *молокане* из-за насильственной мобилизации на фронт во время русско-японской войны начали выезжать за пределы Российской империи, в т. ч. в страны Лат. Америки. В 1905–1906 гг. 82 семейства молокан-прыгунов под рук. И. Г. Самарина и В. Пивоварова переселились из Карсской обл. (ныне на территории Турции) в М. Они приобрели с разрешения президента Диаса 5 тыс. га земли, ранее принадлежавших ордену доминиканцев, в долине р. Гуадалупе, расположенной на северо-западе шт. Н. Калифорния, близ границы с США. На берегу реки, имеющей непостоянный водоток (пересыхает в засушливый период, разливается в сезон дождей), они построили поселение, все дома к-рого выходили на единственную центральную улицу, и обустроили молельный дом. Первые колонисты жили изолированно и аскетично, ревностно охраняли свои обычаи, культуру и язык, стремясь не допустить браков с мексиканцами. Хозяйство колонии было основано на общинных принципах. Выращивали цитрусовые, фрукты, разводили домашний скот. Хотя сами молокане не употребляли спиртного, они начали производить вино на продажу, что вызвало разногласия в общине, преодоленные к 1920 г. К нач. 30-х гг. XX в. молокане стали крупными производителями вина. С 20-х гг. XX в. община стала пополняться за счет эмигрантов из СССР, переходивших в молоканское вероисповедание. С 30-х гг. XX в. молокане начали принимать мекс. гражданство, с 40-х гг.— вступать в смешанные браки с местным населением. Во время второй мировой войны, после объявления в США мобилизации, дезертиры, перешедшие мекс. границу, осложнили жизнь молокан. В 50-х гг. XX в. возникли земельные конфликты, связанные со строительством шоссе близ рус. поселения, а также прошли выступления местных националистов. Все это привело к переселению мн. молокан в амер. штаты Аризона и Калифорния. В 1960 г. рус. колония была переименована властями во Франсиско-Сарко (Гуадалупе). К 1980 г. здесь осталось лишь 12 семей молокан, ассимилировавшихся с мексиканцами. В наст. время в Н. Калифорнии проживают, по разным оценкам, от 100 до 300 чел. с рус. фамилиями. Среди них наиболее известны Бибаевы, занимающиеся виноделием, и Самарины, открывшие музей молокан во Франсиско-Сарко. Моленная во Франсиско-Сарко посещается только экскурсантами.

Е. А. Агеева

Лит.: *Prescott W. H.* History of the Conquest of Mexico: With a Prelim. View of the Ancient Mexican Civilization, and the Life of the Conqueror, Hernando Cortés. L., 1843. 3 vol.; N. Y., 2002; *Cuevas M.* Historia de la Iglesia de México. Mexico, 1921–1928. 5 vol.; *Callcott W. H.* Church and State in Mexico: 1822–1857. Durham, 1926; *Бонч-Бруевич В. Д.* Борьба с католическим духовенством в Мексике. М., 1927; *Грант Ф.* Борьба против религии в Мексике. М., 1930; *Ricard R.* «La conquête spirituelle» du Mexique. P., 1933; *Kubler G.* Mexican Architecture of the 16th Cent. New Haven, 1948. 2 vol.; *Madsen W.* Christo-Paganism: A Study of Mexican Religious Syncretism. New Orleans, 1957; *Ellis L. E.* Dwight Morrow and the Church-State Controversy in Mexico // Hispanic American Hist. Review. Durham, 1958. Vol. 38. N 4. P. 482–505; *Rice E. A.* The Diplomatic Relations Between the United States and Mexico as Affected by the

Struggle for Religious Liberty in Mexico, 1925–1929. Wash., 1959; *Schmitt K. M.* Catholic Adjustment to the Secular State: The Case of Mexico, 1867–1911 // CathHR. 1962. Vol. 48. N 2. P. 182–204; *idem.* The Roman Catholic Church in Modern Latin America. N. Y., 1972; *Ларин Н. С.* Борьба Церкви с государством в Мексике: Восстание «кристерос» в 1926–1929 гг. М., 1965; *Murray P. V.* The Catholic Church in Mexico: Hist. Essays for the General Reader. Mexico, 1965. Vol. 1: 1519–1910; *Braden C. S.* Religious Aspects of the Conquest of Mexico. N. Y., 1966²; *Шульговский А. Ф.* Мексика на крутом повороте своей истории. М., 1967; *Costeloe M. P.* Church Wealth in Mexico: A Study of the «Juzgado de Capellanías» in the Archbishopric of Mexico, 1800–1856. Camb., 1967; *Costeloe M. P.* Church and State in Independent Mexico: A Study of the Patronage Debate, 1821–1857. L., 1978; *Farriss N. M.* Crown and Clergy in Colonial Mexico: 1759–1821. L., 1968; *Bridges J. C.* A Study of Number, Distribution and Growth of the Protestant Population in Mexico: Diss. Gainesville, 1969; *Greenleaf R. E.* The Mexican Inquisition of the 16th Cent.: 1536–1543. Albuguerque, 1969; *Phelan J. L.* The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World. Berkely, 1970²; *Bazant J.* Alienation of Church Wealth in Mexico: Social and Economic Aspects of the Liberal Revolution, 1856–1875. Camb., 1971; *Sawatzky H. L.* They Sought a Country: Mennonite Colonization in Mexico. L. etc., 1971; *Гуляев В. И.* Древнейшие цивилизации Мезоамерики. М., 1972; *он же.* Миф о Кецалькоатле и испанское завоевание Мексики // Атеистические чт. М., 1986. Вып. 15. С. 48–65; *он же.* Доколумбовы плавания в Америку: Мифы и реальность. М., 1991; *он же.* Древние цивилизации Америки. М., 2008; *Лавров Н. М.* Мексиканская революция 1910–1917 гг. М., 1972; *Fehrenbach Th. R.* Fire and Blood: A History of Mexico. N. Y., 1973; *Mabry D. J.* Mexico's Acción Nacional: A Catholic Alternative to Revolution. Syracuse (N. Y.), 1973; *Quirk R. E.* The Mexican Revolution and the Catholic Church, 1910–1929. Bloomington, 1973; *Bailey D. C.* Viva Cristo Rey!: The Cristero Rebellion and Church-State Conflict in Mexico. Austin, 1974; *Meyer J. A.* The Cristero Rebellion: Mexican People Between Church and State. Camb., 1976; *Bastian J. P.* Protestantismo y sociedad en México. México, 1983; *idem.* Los disidentes: Sociedades Protestantes y revelución en México, 1872–1911. México, 1989; *Ceballos Ramírez M.* La Encíclica Rerum Novarum y los Trabajadores Católicos en la Ciudad de México, 1891–1913 // Historia Mexicana. México, 1983. Vol. 33. N 1. P. 3–38; *idem.* El Catolicismo Social: Un Tercero en Discordia, Rerum Novarum, la «Cuestión Social», y la Movilización de los Católicos Mexicanos, 1891–1911. México, 1991; *Chávez Orozco L.* Historia de México (1808–1836). México, 1985; *Hernandez y Davalos J. E.* Historia de la guerra de independencia de México. México, 1985. 6 vol.; *Schwaller J. F.* Origins of Church Wealth in Mexico. Albuquerque, 1985; *idem.* Church and Clergy in 16th-Century Mexico. Albuquerque, 1987; *Ingham J. M.* Mary, Michael and Lucifer: Folk Catholicism in Central Mexico. Austin, 1986; *Боровков А. Н.* Русская колония в Мексике. М., 1987; *Poole S.* Pedro Moya de Contreras. Berkeley, 1987; *idem.* Our Lady of Guadalulpe: The Origins and Sources of a Mexican National Symbol, 1531–1797. Tucson, 1995; *Tullis F. L.* Mormons in Mexico: The Dynamics of Faith and Culture. Logan, 1987; *Burkhart L. M.* The Slippery Earth: Nahua-Christian Moral Dialogue in 16th-Century Mexico. Tucson, 1989; *Галич М.* История доколумбовых цивилизаций. М., 1990; *Baldwin D. J.* Protestants and the Mexican Revolution: Missionaries, Ministers and social Change. Chicago, 1990; *Альперович М. С., Слезкин Л. Ю.* История Лат. Америки: С древнейших времен до нач. XX в. М., 1991²; История Лат. Америки: Доколумбова эпоха — 70-е гг. XIX в. М., 1991; *Кинжалов Р. В.* Орел, кецаль и крест: Очерки по культуре Мезоамерики. М., 1991; *Ламберг-Карловски К., Саблов Дж.* Древние цивилизации: Ближний Восток и Мезоамерика. М., 1992; *Blancarte R.* Historia de la Iglesia Católica en México. México, 1992; *Соколова И. В.* Государство и индейские этносы в совр. Мексике // Расы и народы: Совр. этнические и расовые проблемы. М., 1993. Вып. 22. С. 118–142; *Cline S.* The Spiritual Conquest Re-examined: Baptism and Christian Marriage in Early 16th-Century Mexico // Hispanic American Hist. Review. 1993. Vol. 73. N 3. P. 453–480; *Gruzinski S.* The Conquest of Mexico: The Incorporation of Indian Societies into the Western World, 16th–18th Cent. Camb., 1993; *Manzanilla L., López Lujan L.* Historia antigua de México. México, 1994–1995. 3 vol.; *Muro González V. G.* Iglesia y movimientos sociales en México, 1972–1987. Puebla, 1994; *Baudot G.* Utopia and History in Mexico: The First Chroniclers of Mexican Civilization (1520–1569). Niwot, 1995; *Дик Е. Н.* Русские в Мексике: Эмиграция и адаптация // История рос. зарубежья: Проблемы адаптации мигрантов в XIX–XX вв. М., 1996. С. 163–172; *Bowen K. D.* Evangelism and Apostasy: The Evolution and Impact of Evangelicals in Modern Mexico. Montreal, 1996; *Taylor W. B.* Magistrates of the Sacred: Priests and Parishioners in 18th-Century Mexico. Stanford, 1996; *Bantjes A. A.* Idolatry and Iconoclasm in Revolutionary Mexico: The De-Christianization Campaigns, 1929–1940 // Mexican Studies/Estudios Mexicanos. Berkeley, 1997. Vol. 13. N 1. P. 87–120; *Camp R. A.* Crossing Swords: Politics and Religion in Mexico. N. Y., 1997; *Vargas J. A.* Freedom of Religion and Public Worship in Mexico: A Legal Comment. on the 1992 Federal Act on Religious Matters // Brigham Young University Law Review. Provo, 1998. N 2. P. 421–481; *Bonner A.* «We will not be stopped»: Evangelical Persecution, Catholicism and Zapatismo in Chiapas, Mexico. Parkland (Fl.), 1999; *Purnell J.* Popular Movements and State Formation in Revolutionary Mexico: The Agraristas and Cristeros of Michoacán. Durham, 1999; The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas. Camb., 2000. Vol. 2: Mesoamerica. Pt. 1–2; Estudios sobre el zapatismo. México, 2000; The Oxford History of México. N. Y., 2000; *Цейтлин А.* «Еврейские индейцы» в совр. Мексике и амер. версия легенды о десяти коленах // Еврейский мир: Сб. 1944 г. Иерусалим, 2001. С. 294–305; *Brading D. A.* Mexican Phoenix: Our Lady of Guadalupe: Image and Tradition across Five Centuries. Camb., 2001; *Ершова Г. Г.* Древняя Америка: Полет во времени и пространстве. М., 2002. [Т. 1:] Сев. Америка; Юж. Америка; [Т. 2:] Мезоамерика; *Butler M.* Keeping the Faith in Revolutionary Mexico: Clerical and Lay Resistance to Religious Persecution: East Michoacán, 1926–1929 // The Americas. Wash., 2002. Vol. 59. N 1. P. 9–32; *Morgan R. J.* Spanish American Saints and the Rhetoric of Identity, 1600–1810. Tucson, 2002; *Петрова Т. П.* Католичество в совр. Мексике // Религия в междунар. отношениях: За пределами «межконфессионального диалога»: Сб. ст. М., 2003. С. 93–102; История Латинской Америки: 2-я пол. XX в. М., 2004; *Evans S. T.* Ancient Mexico and Central America: Archaeology and Culture History. L., 2004; *Germeten N., von.* Black Blood Brothers: Confraternities and Social Mobility for Afro-Mexicans. Gainesville, 2006; *Ларин Е. А.* Всеобщая история: Латиноамер. цивилизация. М., 2007; *Строганов А. И.* Латинская Америка в XX в. М., 2008²; «Чудесная реальность» Мексики в рус. зеркале: Из века 16-го в век 21-й: Сб. ст. М., 2008; *Coe M. D., Koontz R.* Mexico: From the Olmecs to the Aztecs. L., 2008⁶; *Lavrin A.* Brides of Christ: Conventual Life in Colonial Mexico. Stanford, 2008; Русские в Мексике: Сб. ст. М., 2009; *Wright-Rios E.* Revolutions in Mexican Catholicism: Reform and Revelation in Oaxaca, 1887–1934. Durham; L., 2009; *Краснощекова И. Ю.* Католицизм в Мексике: Проблема взаимоотношений с коренным населением // Система образования и религии Востока. М., 2010. С. 47–56; *Соколова О. В.* Древние божества индейцев уичоль: К вопросу о бытовании дохрист. верований в совр. Мексике // Лат. Америка. М., 2012. № 8. С. 89–101; *Espinosa D.* Jesuit Student Groups, the Universidad Iberoamericana, and Political Resistance in Mexico, 1913–1979. Albuquerque, 2014; *Mijangos y González P.* The Lawyer of the Church: Bishop Clemente de Jesús Munguía and the Clerical Response to the Mexican Liberal Reforma. Lincoln, 2015.

МЕКСИКА́НСКАЯ ЕПА́РХИЯ [испан. Diócesis de México, англ. Diocese of Mexico], Православной Церкви в Америке (ПЦА) (с 14 янв. 2009; с весны 1972 по 14 янв. 2009 – Мексиканский экзархат ПЦА) с кафедральным собором в честь Вознесения Господня (Мехико). Распространяет свою юрисдикцию на территорию Мексики. Ее история связана с созданием в Мексике в 20-х гг. XX в. т. н. Мексиканской католической апостольской Церкви (МКАЦ), отделившейся от Римско-католической Церкви после принятой в 1917 г. антицерковной Конституции Мексики и революционных реформ президента П. Э. Кальеса. В февр. 1925 г. католический свящ. Х. Х. Перес Бу-

Кафедральный собор в честь Вознесения Господня в Мехико. XX в.

дар (ц. Богоматери Одиночества, Мехико) объявил себя буд. патриархом МКАЦ. Схизму поддержало правительство: в 1926 г. Переса Будара и 2 др. священников хиротонисал во архиереев новой церкви еп. Североамериканский Старокатолической Церкви К. Г. Карфора. В 1928 г. в юрисдикции МКАЦ находились 120 священников, служивших в 14 мекс. штатах и в Техасе. По мере нормализации церковно-гос. отношений в Мексике МКАЦ теряла поддержку правительства и постепенно пришла в упадок. В 1965 г. еп. Хосе Кортес-и-Ольмос, позиционировавший себя как архиерей старокатолической Церкви (исп. Iglesia Ortodoxa Catolica en Mexica), установил контакт со священником правосл. Североамериканской митрополии (с 1970 г.— ПЦА) Димитрием (Ройстером) и начал работу по переводу на испанский язык правосл. литургических текстов. В 1971 г. еп. Х. Кортес-и-Ольмос подал прошение о присоединении к ПЦА; весной 1972 г. он и окормляемые им 5 приходов вместе с клириками вошли в состав ПЦА, образовав т. о. Мексиканский экзархат под упр. ставшего 1-м экзархом Мексики еп. Хартфордского и Новоанглийского Димитрия (Ройстера) (до 16 окт. 2008). Клирики были приняты в том сане, в котором были рукоположены в старокатолической Церкви, еп. Хосе — как пресвитер Иосиф. 22 апр. 1972 г. он был хиротонисан в викарного епископа Мехико († 28 янв. 1983). Богослужения в присоединенных приходах проводились на англ. языке.

8 июля 1972 г. еп. Иосиф постриг в монахи с именем Алексий мексиканца Антонио Пачеко-и-Веру (иеродиакон с 14 янв. 1979, иеромонах с 1 марта 1981), к-рый служил в кафедральном соборе в честь Вознесения Господня в Мехико (позже стал настоятелем) и в ряде миссий в шт. Чьяпас, работал администратором экзархата. В 2001 г. получил сан игумена, в 2003 г.— архимандрита, 30 марта 2005 г. Синод ПЦА избрал его во епископа Мексиканского (хиротонисан 28 мая). В янв. 2003 г. с архипастырским визитом экзархат посетил митр. всей Америки и Канады Герман (Свайко).

16 окт. 2008 г. еп. Алексий возглавил Мексиканский экзархат. 18 янв. 2009 г. экзархат был преобразован в М. е., еп. Алексий стал правящим епископом Мексиканским (9 мая 2012 возведен в сан архиепископа). 10 янв. 2016 г. «за самоотверженный неустанный труд по построению Православного Христианства в Мексике» предстоятель ПЦА митр. Тихон (Моллард) наградил его серебряным орденом св. Иннокентия.

В юрисдикции епархии находятся: кафедральный собор в честь Вознесения Господня (Мехико), при к-ром действует монашеская община; церкви в честь Преображения Господня (Чалько), в честь Св. Креста (Экатепек-де-Морелос), во имя Св. Троицы (Несауалькойотль); миссии во имя св. Иоанна Предтечи (Мехико), в честь Св. Креста (Исуатлан-де-Мадеро), во имя прп. Германа Аляскинского (Гвадалахара), во имя первомч. архидиак. Стефана (Уэуэтла), во имя 12 апостолов (Хочистлауака), во имя прп. Германа Аляскинского (Масатан), в честь Воскресения Христова (Темиско); часовня во имя свт. Николая Мирликийского (Колима). Службы проводят 2 игумена, иеромонах, 12 иереев; паства насчитывает неск. тыс. чел.

Лит.: [Электр. ресурс]: ocamexico.org (офиц. сайт Мексиканской епархии ПЦА); https://oca.org (офиц. сайт ПЦА).

МЕКСИКА́НСКАЯ МИТРОПО́ЛИЯ [греч. Ἱερὰ Μητρόπολις Μεξικοῦ], епархия *Константинопольской Православной Церкви,* кафедра в г. Мехико, кафедральный собор посвящен Св. Софии. По решению Свящ. Синода КПЦ 30 июля 1996 г. была образована Панамская митрополия путем выделения из Архиепископии Сев. и Юж. Америки всех стран Центр. Америки (Панама, Коста-Рика, Гватемала, Никарагуа, Гондурас, Сальвадор, Белиз), о-вов Карибского м., а также Мексики, Венесуэлы и Колумбии. Ее возглавил митр. Афинагор (Анастасиадис; избран 2 дек. 1996, интронизирован 25 янв. 1997). В 1996 г. митрополия включала 3 греч. общины — Мехико, Панамы и Венесуэлы — и 2 иереев (о. Фотий Бифас в Панаме и о. Эммануил Ремудакис в Венесуэле и Колумбии). Впоследствии для улучшения управления Панамской митрополией ее центр был перенесен в Мехико, где построена и митрополичья резиденция, а сама епархия 31 авг. 2005 г. переименована в М. м.

Помимо представителей греческой диаспоры и местных жителей определенную роль в церковной жизни играют эмигранты из стран бывшего социалистического лагеря, хотя бóльшая их часть принадлежит правосл. общинам др. юрисдикций. Одним из приоритетных направлений деятельности М. м. является перевод правосл. лит-ры на испан. язык. Готовящийся к открытию Богословский фак-т Гватемальского ун-та планирует предоставить М. м. разрешение проводить 4-летние курсы правосл. богословия с выдачей диплома. Под эгидой митрополии действует Православный ин-т «Святой Григорий Назианзин» (сайт для испаноязычных студентов, желающих познакомиться с правосл. богословием). Благодаря межправосл. связям представители М. м. могут получить богословское образование в Греции.

Визиты К-польского патриарха Варфоломея в страны Лат. Америки во многом способствовали росту интереса к Православию в этом регионе. Напр., в 2004 г. правительство Кубы разрешило Патриарху Варфоломею освящение правосл. храма свт. Николая Чудотворца в Гаване. Если в 2004 г. там было только 4 правосл. кубинца, то к 2010 г. уже более тысячи семей приняли Православие.

В 2012 г. в связи с ростом числа верующих назначен викарный епископ М. м. Панкратий (Дубас) Скопельский, к-рый ранее был настоятелем укр. общины при кафедральном соборе Чикаго.

В М. м. помимо просветительской деятельности ведется активная благотворительная работа: напр., в Колумбии при приходах действуют дома престарелых, бесплатные столовые, приюты, клиники, на Гаити — школы.

В наст. время в М. м. насчитывается 26 общин-приходов (5 из них еще находятся в процессе формирования). Действует жен. мон-рь Введения Пресв. Богородицы во храм (игум. Павел (Динис), 3 насельницы). В Коста-Рике назначен эпитроп, в Сальвадоре и Никарагуа ведется миссионерская работа и начато строительство храмов. В Гватемале к М. м. с просьбой о принятии в Православие обратилась группа потомков майя (свыше 500 тыс. чел.). Митр. Афинагор назначил ответственных лиц за подготовку к принятию их в лоно Церкви.

Лит.: Δίπτυχα. 2016. Σ. 1156–1159; www.ecpatr.org/dioceses.php?lang=&id=12 [Электр. ресурс].

МЕЛА́ДИЙ, прп. (пам. 28 сент.— в Соборе преподобных отцов Киево-Печерских, в Ближних пещерах почивающих; в Неделю 2-ю Великого поста — в Соборе всех преподобных отцов Киево-Печерских и всех святых, в Малой России просиявших), старец, чудотворец, Киево-Печерский. Время жизни М. неизвестно. Он не упоминается в комплексе ранних источников, 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.

Впервые М. как св. старец и чудотворец был указан в «Тератургиме» мон. Афанасия Кальнофойского (К., 1638) в перечне святых, чьи мощи находятся в Ближних пещерах Киево-Печерской лавры, впоследствии его мощи были отмечены на планах Ближних пещер 1661–1674 гг. (Дива печер лаврських. К., 1997. С. 70, 126). Однако М. не был упомянут в составленном по благословению Киевского митр. св. *Петра (Могилы)* ок. 1643 г. «Каноне преподобным отцам Печерским», автором к-рого считается протосинкелл и экзарх К-польского патриарха *Мелетий Сириг.*

В 1684–1690 гг., при киево-печерском архим. *Варлааме (Ясинском;* впосл. митрополит Киевский), было установлено празднование Собору преподобных отцов Киево-Печерских, в Ближних пещерах почивающих, в 1-ю субботу по отдании праздника Воздвижения Креста Господня, тогда же была составлена служба Собору; с 1886 г. по благословению митр. Киевского *Платона (Городецкого)* празднование Собору совершается 28 сент.

Общецерковное почитание святого установлено указами Синода 1762, 1775 и 1784 гг., согласно к-рым было разрешено печатать службы Печерским преподобным и вносить их имена (в т. ч. М.) в общецерковные московские месяцесловы; с 1843 г. совершается празднование Собору Киево-Печерских преподобных отцов и Собору всех святых, в Малой России просиявших.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 295; Т. 3. С. 662; Минея (МП). Май. Ч. 3. С. 364.

М. В. П.

МЕЛАНИ́ПП [греч. Μελανίππος], мч. (пам. греч. 2 сент.). В визант. Синаксарях, в т. ч. стишных, сохранилась память М., пострадавшего в огне, без упоминания места и времени мученичества. Из стишных Синаксарей его память и посвященное ему двустишие перешли в «Синаксарист» прп. *Никодима Святогорца.* В Сирийском Мартирологе (411) под 2 сент. содержится упоминание о «древних мучениках» Афитаркине, Косконии, Зиноне, Меланиппе и сыновьях мц. Феодоты, пострадавших в Никомидии (Un martyrologe et douze Ménologes syriaques / Éd. F. Nau. Turnhout, 1993[г]. P. 20. (PO; T. 10. Fasc. 1)), к-рые неизвестны из визант. и греч. источников. Возможно, мч. М.— то же лицо, что и Меланипп (Меналап), мч. Никомидийский; подробнее об этой дружине мучеников см. ст. *Зинон, Косконий (Конкордий), Меналап (Меланипп)* и др. мученики Никомидийские (пам. визант. и зап. 2 сент.).

Ист.: SynCP. Col. 8; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 1. Σ. 64.
Лит.: *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 330.

МЕЛА́НИЯ [греч. Μελάνεια], прп. (пам. греч. 8 июня). Время и место, где подвизалась святая, неизвестны. Память М. есть в Синаксаре К-польской ц. (кон. X в.); память и посвященное ей двустишие содержатся также в визант. стишных Синаксарях, откуда они перешли в «Синаксарист» прп. *Никодима Святогорца.* О преподобной известно только, что она удостоилась мирной кончины.

Ист.: SynCp. Col. 740; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 5. Σ. 195.
Лит.: *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 330.

МЕЛА́НИЯ ЕЛЕ́ЦКАЯ (Пахомова Мелания Памфиловна; в монашестве Миропия (?); 1759, г. Елец Воронежской губ.— 11.06.1836, елецкий Знаменский мон-рь), затворница *елецкого в честь иконы Божией Матери «Знамение» женского монастыря.* Сведения о жизни М. Е. собрала насельница Знаменской обители схим. Магдалина (Иванова; 1827–1869).

М. Е. род. в семье однодворцев Памфила и Феодосии Пахомовых. В детстве избегала развлечений, часто посещала храм. После смерти родителей старший брат М. Е. и др. родственники заставляли ее вступить в брак, но она тайно покинула дом и осенью 1778 г. стала послушницей елецкого Знаменского мон-ря. Узнав о местонахождении М. Е., родные настойчиво просили ее вернуться домой и выйти замуж за богатого человека, в противном случае грозились лишить наследства, но она осталась непреклонна. В Знаменской обители М. Е. подвизалась 58 лет в посте и непрестанной молитве, стяжала дар прозорливости, врачевания телесных и душевных недугов. Питалась лишь хлебом и водой, носила ветхую одежду с заплатами. Пользовалась духовными наставлениями елецкой старицы Василиссы Ивановны Кожуховой († 1849).

Мелания (Пахомова), затворница елецкого Знаменского мон-ря. Фрагмент портрета. 3-я четв. XIX в. (Елецкий КМ)

С 80-х гг. XVIII в. младшая сестра М. Е. Екатерина Пахомова († 1804) по несколько дней проживала в обители в одной келье с подвижницей. Когда Екатерине исполнилось 18 лет, она окончательно поселилась в монастыре. Екатерина не приняла постриг, но М. Е. называла ее Исидорой, «по сходству образа жизни ее и беспрекословного послушания» с прп. *Исидорой* (IV в.), подвижни-

Могила Мелании Елецкой. Фотография. 2008 г.

цей Тавеннисийского женского монастыря в В. Фиваиде. Во время Великого поста сестры по 5 дней не вкушали даже хлеба.

В 1804 г., после кончины Екатерины, М. Е. приняла на себя подвиг юродства, притворно гневалась, когда кто-либо оказывал ей уважение, заботу, подавал милостыню. Решила отказаться даже от чая, отнесла самовар в лес и закопала. Однако, когда состояние здоровья М. Е. резко ухудшилось, прп. *Иларион (Фомин)* Троекуровский и старец Иоанн Каменев убедили ее отказаться от крайней аскезы и подвига юродства. Вместе с др. насельницами М. Е. посещала свт. *Тихона Задонского*, еп. Воронежского и Елецкого. По преданию, святитель постриг ее в монашество с именем в честь мц. Миропии.

6 авг. 1819 г. М. Е., приобщившись Св. Таин, удалилась в полный затвор, в течение 17 лет не выходила из кельи. Монахини Знаменского мон-ря подходили к окошку ее кельи и исповедовали свои грехи, рассказывали о скорбях.

М. Е. похоронили близ Знаменского храма, в 1872 г. над ее могилой установили чугунную часовню. Сохранились свидетельства о чудесах, совершившихся после молитвенного обращения к подвижнице. Накануне 1917 г. готовилась ее канонизация. В 1929 г. часовня над могилой М. Е. была разрушена. К 2016 г. символическая могила М. Е. восстановлена.

Лит.: *Макарий (Миролюбов), еп.* Жизнеописание девицы Мелании, затворницы Елецкого Знаменского, на Каменной горе, девичьего мон-ря. СПб., 1871. Елец, 2015; *Геронтий [Кургановский], иером.* Ист. описание Елецкого Знаменского девичьего мон-ря, что на Каменной горе. Елец, 1895; *Морев Л. А.* Елецкий Знаменский жен. мон-рь на Каменной горе. Задонск, 2007; *Ляпин Д. А.* История Елецкого у. в XVIII — нач. XX вв. Саратов, 2012.

Д. Б. К.

Иконография. Вскоре после смерти М. Е. старец мон. Сергий из Задонского мон-ря, сожалевший, что в последние годы жизни не был написан портрет затворницы, увидел ее во сне с большим сияющим крестом в руках, причем М. Е. приказала «хорошенько заметить черты лица ее». По рассказу старца художник исполнил портрет, и многие, знавшие блаженную, подтвердили сходство с ее обликом. В 1837 г., когда Знаменскую обитель посетил Орловский еп. Никодим (Быстрицкий) с целью осуществить инспекцию всего, связанного с почитанием М. Е., ее портрет-первообраз находился в келье мон. Нектарии; как созданный без архиерейского благословения, портрет хотели спрятать, но забыли это сделать. Владыка и сопровождавшие его «сановники» ходили по кельям, «желая удостовериться: нет ли чего особенного», но никто не увидел портрета, ви-

Мелания Елецкая. Гравюра К. Милославского. 1844 г. (ЦАК МДА)

севшего на видном месте (*Макарий (Миролюбов)*. 1873. С. 68).

По сведениям из жизнеописания, портреты М. Е. вызывали припадки у людей одержимых, то же происходило и на месте ее погребения (Там же. С. 76). Почитатели затворницы заказывали списки портрета-образца, от к-рых тоже происходили чудеса. Так, в 1869 г., когда пожар истребил дом мещанина Ф. Т. Абрамова в с. Илек Суджанского у. Курской губ., портрет М. Е. был найден на дворе 11-летним сыном Абрамовых «посреди горящих угольев, оставшихся от большого запаса дров, погоревших мгновенно, вместе с прочим имуществом...» (Там же. С. 78–79). Это живописное изображение небольшого размера было впосл. помещено в киот с неугасимой лампадой, а благочестивые владельцы, быстро восстановившие свой дом, часто приглашали свящ. Димитрия Попова служить панихиды по М. Е. Елецкая мон. Иннокентия исцелилась от головной боли и тоски после того, как затворница, изображенная на портрете, строго пригрозила ей пальцем (Там же. С. 68–69).

Упомянутые в жизнеописании портреты нельзя соотнести с сохранившимися произведениями, которые были распространены и свидетельствовали о широком почитании М. Е. Наиболее ранним является офорт К. Милославского (цензурное разрешение прот. Ф. А. Голубинского от 25 мая 1844; ГЛМ — оттиск с надписью под изображением, ЦАК МДА; см.: Духовные светочи России. С. 211. Кат. 194; *Ровинский*. Словарь граверов. Т. 2. Стб. 656). Он был создан через 8 лет после кончины М. Е. и, по-видимому, близко воспроизводил написанный по видению мон. Сергию оригинал. Подвижница изображена вполоборота влево, по пояс, в темном одеянии — монашеской скуфье характерной формы, и в верхней одежде с воротником; руки сложены на груди: в правой — довольно большой крест-распятие, в левой — четки. Крест, появившийся на первопортрете, стал атрибутом преподобной благодаря чудесному видению. У М. Е. характерная аскетическая внешность с точной возрастной характеристикой затворницы в преклонных летах: впалые щеки, глубокие морщины, большие глаза полуприкрыты, редкие волоски на подбородке; из-под скуфьи внизу выбиваются пряди темных волос. Гравюра стала образцом для ряда живописных повторений и послужила распространению иконографии М. Е.

Одна из любительских реплик первопортрета — сравнительно небольшое живописное изображение сер. XIX в. (Елецкий КМ), написанное местным мастером, стремившимся точнее повторить образец. Основные детали рисунка, вплоть до положения рук и наклона креста, соответствуют запечатленным на гравюре, однако глаза подвижницы открыты и взгляд направлен на зрителя. Автор портрета пользовался всего неск. красками, но моделировка лика и рук существенно разнится; потертости красочного слоя в области рук и креста могут свидетельствовать о том, что к портрету, как к иконе, прикладывались молящиеся. К этому же изводу с оговорками можно отнести портрет М. Е. сер. XIX в., поступивший в ЦАМ КДА в 1897 г. из собрания гр. М. В. Толстого (НКПИКЗ; см.: Каталог збережених пам'яток Київського ЦАМ, 1872–1922 рр. / НКПИКЗ. К., 2002. С. 41. Кат. 74). Пропорции фигуры, одеяние, положение рук с четками, рисунок крупных морщин на более округлом лице, потупленный взор — все заимствовано с гравюры 1844 г. или ее ближайшего прототипа. Только крест здесь не изображен: или портрет был написан немного позднее, когда рассказ о чудесном видении уже был забыт, а жизнеописание подвижницы еще не было опубликовано, или мастер оказался человеком, не знавшим елецких реалий и по-своему интерпретировал имевшийся у него образец. Довольно качественный по исполнению киевский портрет, представляющий и своеобразный иконографический вариант, свидетельствует о почитании затворницы в высшем обществе, вдали от Ельца. Кроме того, по сведениям Д. А. Ровинского, портрет М. Е. находился в КДА (*Ровинский*. Словарь гравированных портретов. Т. 2. Стб. 1264).

Другой, более поздний вариант извода восходит к эстампу, помещенному на фронтисписе в изданиях жизнеописания М. Е. (*Макарий (Миролюбов)*. 1873. Вкл.). Преподобная представлена строго фронтально, по пояс, в монашеской рясе, апостольнике и скуфье (или в большом

темном платке), крест сжимает в руках строго вертикально, длинные четки спускаются вниз. Образ имеет похожую аскетическую портретную характеристику: вытянутое лицо с морщинами, со впалыми щеками, с широко посаженными глазами, длинным прямым носом и тя-

Мелания Елецкая. Скульптура (2009) в Знаменском мон-ре

желоватым подбородком. Не исключено, что изображение было выполнено с ростового портрета с овальным завершением 3-й четв. XIX в. из Ельца (Елецкий КМ) или, наоборот, послужило для него источником. На картине фигура выделяется темным столпообразным силуэтом на серо-оливковом фоне, вверху надпись: «Меланіѧ затворница», к-рая соответствует 1-й строке подписи на книжном эстампе. Расположение фигуры и текста на холсте сделано с учетом последующего добавления нимба и чина святости. Возможно, этот портрет был выполнен одновременно с составлением жизнеописания. Судя по большому размеру и художественному качеству, образ предназначался для офиц. или мемориального помещения, может быть затворнической кельи М. Е. Тогда же, при митр. Макарии (Миролюбове), на ее могиле «усердием елецких граждан» был воздвигнут новый монумент — «чугунная часовня, в виде маленькой келлии, белого цвета, осененная золотым св. крестом», в которой находились Распятие Господне с предстоящими, образы прп. Мелании Римляныни и вмц. Екатерины — небесных покровительниц М. Е. и ее сестры. Снаружи на вост. стене вверху было сделано «маленькое портретное золотое изваяние самой затворницы» и на всей стене размещена цитата из Псалтири (Пс 27. 6–7). Памятник был изготовлен в Ельце на заводе почетных граждан братьев Криворотовых (*Макарий (Миролюбов)*. 1873. С. 75).

Портреты преподобной до сих пор используются в качестве икон: один из списков помещен в часовне над источником возле Знаменского мон-ря. На бронзовом памятнике, воздвигнутом возле монастырской ц. свт. Николая Чудотворца в 2009 г., М. Е. представлена в монашеском одеянии, с крестом в руках.

Лит.: *Макарий (Миролюбов), еп.* Жизнеописание девицы Мелании, затворницы Елецкого Знаменского, на Каменной горе, девичьего мон-ря. СПб., 1873²; *Зеленина Я. Э.* Духовный портрет как часть монастырской культуры: (На примере изображений затворницы Мелании из Киево-Печерского заповедника и музеев России) // Могилянські читання 2005 р.: Зб. наук. праць / НКПІКЗ. К., 2006. С. 147–158; *она же.* О портретах елецкой затворницы Мелании Пахомовой // Воронежский епарх. вестник. Воронеж, 2006. № 2(75). С. 101–106; *она же.* От портрета к иконе: Очерки рус. иконографии XVIII — нач. XX в. М., 2009. С. 28–33. Ил. 14.

Я. Э. Зеленина

МЕЛА́НИЯ РИ́МЛЯНЫНЯ

(Младшая, Новая) [греч. Μελάνη (Μελάνιον) ἡ Ῥωμαία; лат. Melania] (383 или, по мнению Э. А. Кларк, 385/6, Рим — 438/9, Иерусалим), прп. Вифлеемская (Палестинская) (пам. 31 дек.), внучка *Мелании Старшей;* одна из самых значительных фигур жен. монашества.

Источники. Основной источник сведений о М. Р.— Житие М. Р. (Vita Melaniae), написанное ее учеником и преемником пресв. Геронтием, сохранившееся в греческой (VMgr.— BHG, N 1241) и латинской (VMlat.— BHL, N 585–586) редакциях. До XIX в. оно было известно лишь в переложении прп. Симеона Метафраста (BHG, N 1242). В XIX в. кард. М. Рамполлой дель Тиндаро и *болландистами* были обнаружены сначала лат. списки, позднее был открыт и опубликован греч. текст (*Rampolla del Tindaro M.* St. Melania Giuniore senatrice Romana: Documenti contemporanei e note. R., 1905. P. 41–85). Традиционно более ранним из всех считается VMgr., однако ни одна из сохранившихся до наст. времени редакций не признана первичной. Время составления первоначального Жития — нач. 50-х гг. V в. Житие VMgr.— ценный источник сведений о жизни палестинского монашества, о топографии Иерусалима, о богослужении. Ранний этап подвижничества М. Р. описан в «Лавсаике» Палладием, еп. Еленопольским (*Pallad.* Lausiac. 54, 58, 61). Сведения о ее мон-ре содержатся в Житии Петра Ивера (*Johannes Rufus.* Vita Petri Iberi // Petrus der Iberer / Hrsg. R. Raabe. Lpz., 1895; *Horn.* 2008), составленном *Иоанном Руфом.* М. Р. и членов ее семьи упоминает в сочинении свт. *Павлин Милостивый,* еп. Ноланский (*Paul. Nol.* Carm. 21, 281–285, 294–295, 838–840). М. Р. упоминается в письме блж. *Иеронима Стридонского* (*Hieron.* Ep. 143) блж. Августину, а также в письмах самого блж. Августина (*Aug.* Ep. 124–126).

Жизнь. М. Р. принадлежала к сенатской знати, была дочерью Валерия Публиколы, сына Мелании Старшей, и Альбины, связанной родством с покровительницей блж. Иеронима св. Павлой. М. Р. воспитывалась в роскоши, однако с детства стремилась к подвижничеству (избегала мыться в горячей бане, под шелковой одеждой носила власяницу и т. п.). Получила прекрасное образование, одинаково хорошо говорила на латыни и по-гречески (VMgr. 26). В возрасте 13 лет была выдана замуж за 17-летнего Валерия Пиниана, тоже принадлежавшего к сенатскому сословию. Согласно еп. Палладию, у них родились 2 сына (оба умерли). Пресв. Геронтий сообщает, что их старшим ребенком была дочь, умершая в младенчестве, 2-й ребенок, мальчик, умер сразу после крещения (VMgr. 1–5). Тогда М. Р. убедила мужа прекратить супружеские отношения и обратиться к подвижнической жизни, хотя они не расставались до конца дней. Ко времени принятия этого решения М. Р. было ок. 20 лет. Сначала она пожертвова-

Прп. Мелания Римляныня. Миниатюра из Минология имп. Василия II. 1-я четв. XI в. (Vat. gr. 1613. P. 285)

ла церквам свои дорогие одежды в качестве напрестольных покровов, затем они с Пинианом стали продавать имения, отпуская на волю рабов, и передавая через доверенных клириков вырученные деньги Церкви. Некоторые из рабов последовали примеру господ и обратились к подвижничеству, однако, по свидетельству пресв. Геронтия, были случаи восстания рабов, предпочитавших оставаться в прежнем статусе.

Родственники (сначала отец М. Р., а после его смерти — брат Пиниана Север) препятствовали намерению супругов распродать имущество, поскольку Пиниан и М. Р. по возрасту еще не могли распоряжаться принадлежавшей им собственностью. Продать многочисленные имения, находившиеся в Италии, Галлии, Британии, Испании и Африке, им помогло заступничество Серены, жены полководца Стилихона, к-рая приходилась одновременно двоюродной сестрой и тещей имп. *Гонорию* (VMgr. 11). Пресв. Геронтий описывает состояние М. Р. и Пиниана в 120 тыс. номисм (546 кг золота) как колоссальное (VMgr. 15), однако, по подсчетам Кларк, оно не превышало среднего уровня. Рим. дворец М. Р. и Пиниана на Целии был найден при раскопках. Сохранились и надписи, свидетельствующие о крещении Пиниана.

В 410 г., когда возникла угроза захвата Рима готами, Мелания Старшая, к-рая ок. 400 г. приехала в Италию и там пережила смерть сына (предположительно ок. 407), убедила семью покинуть город (*Pallad.* Lausiac. 54). Мелания Старшая уехала на Восток и вскоре умерла. М. Р. вместе с Пинианом и матерью переехала сначала в Кампанию (где встречалась с родственником, поэтом еп. Павлином Ноланским), затем на Сицилию (на их вилле близ Мессины жил и умер *Руфин Аквилейский*) и, наконец, в Африку, где встречалась с Аврелием, еп. Карфагенским, Алипием, еп. Тагастским, и блж. Августином, еп. Гиппонским. Блж. Августин посвятил Альбине, Пиниану и М. Р. соч. «О благодати Христовой и первородном грехе против Пелагия и Целестия», им также адресовано его послание Ep. 124 (Ep. 126 адресовано Альбине, она же упом. в Ep. 125, к Алипию). Еп. Палладий (*Pallad.* Lausiac. 61) сообщает, что они жили в своих владениях то на Сицилии, то в Кампании; согласно пресв. Геронтию, они провели 7 лет в Африке (VMgr. 19–20). Ок. 417 г. М. Р. с Пинианом и Альбиной переселились в Иерусалим (VMgr. 34–35); первое время они жили при храме Воскресения Христова (Гроба Господня) и раздавали остатки привезенного золота. Впоследствии они сами оказались в такой нищете, что, когда М. Р. заболела, у нее не нашлось подобающего ложа. Деньги у них появились только после того, как их

Прп. Мелания Римляныня. Миниатюра из греко-груз. рукописи. Кон. XV в. (РНБ. О.I.58. Л. 59)

доверенным лицам удалось продать оставшееся имение (VMgr. 35–37).

Получив денежные средства, М. Р. и Пиниан предприняли путешествие в Египет, где встречались с подвижниками (упом. Ифестион, Виктор, Илия; также говорится о тавеннесиотах и зевгитах), которые оказывали М. Р. особое уважение. Они побывали в Александрии, посетили Нитрийскую пустыню и Келлии (VMgr. 37–39).

Пока они путешествовали, Альбина по просьбе дочери устроила ей келью на *Елеонской горе*, в к-рой в течение 14 лет М. Р. затворялась в период от Богоявления до Пасхи в строжайшей аскезе (VMgr. 40). Не исключено, что именно эта келья известна как пещера прп. Пелагии Антиохийской. Житие М. Р. порой смешивалось с Житием Пелагии (в частности, в Шартрском кодексе). В наст. время напротив пещеры прп. Пелагии действует подземный храм в честь Вознесения Господня, левый предел к-рого освящен во имя М. Р.

После смерти Альбины (ок. 431–432) М. Р. и Пиниан переселились на Елеонскую гору, где в часовне Апостолов (Апостолеон) была похоронена Альбина (VMgr. 49), и здесь основали мон-рь (ок. 438), в котором были женское и мужское отделения (VMgr. 41). По свидетельству пресв. Геронтия, в мон-ре проживали 90 дев. Эти обители были расположены между Имвомоном (существующей и ныне ц. Вознесения Христова, построенной матроной Пименией) и Елеоной, видимо, примерно в том месте, где был мон-рь Мелании Старшей, основанный в 378 г. Во время раскопок рядом с обителью была найдена цистерна для хранения воды.

Формально М. Р. не была игуменией основанного ею мон-ря — пресв. Геронтий объясняет это ее смирением. Игумению она выбрала более строгую, сама же служила сестрам, облегчая им тяготы быта (VMgr. 41).

Об аскезе М. Р. сообщают и еп. Палладий, и пресв. Геронтий. Она почти постоянно носила одежду из грубого волоса (VMgr. 31). Еп. Палладий писал, что пищу она вкушала через день, иногда и через 5 дней (*Pallad.* Lausiac. 61). Пресв. Геронтий также говорит о чрезвычайной строгости поста, к-рому М. Р. предавалась вначале, от чего ее якобы отговорила мать, заботившаяся о ее здоровье (VMgr. 24). Однако Д. Горс считает, что отказ от чрезмерной аскезы мог быть связан с требованием епископа, поскольку такая аскеза была свойственна осужденным последователям Евстафия Севастийского. М. Р. постилась почти весь год, за исключением периода от Пасхи до Пятидесятницы, масла же не вкушала совсем. При этом она не придавала слишком большого значения посту, считая его «завершающей» добродетелью и ставя выше поста молитву, целомудрие и милосердие (VMgr. 43). М. Р. трижды или четырежды в год перечитывала ВЗ и НЗ, постоянно переписывала книги и делала из них выписки, определяя на каждый день, сколько нужно прочитать из Свящ. Писания, сколько гомилий, жития св. отцов читала для духовного утешения (VMgr. 23–26).

Пресв. Геронтий сообщает об уставе мон-ря М. Р. В 3, 6 и 9-й час дня сестры пели псалмы. В полночь вставали на молитву. Ночное правило их состояло из 3 песнопений, 3 чтений и 15 антифонов помимо утренних. После этого они некоторое время спали. В праздники пели дополнительные песнопения (VMgr. 47). В Житии Петра Ивера (*Horn.* 2008. P. 62–63) говорится, что для М. Р.

и сестер литургия в монастыре служилась ежедневно, «по римскому обычаю»; согласно пресв. Геронтию, литургия совершалась помимо праздников в пятницу и в воскресенье в мартирии, где находились мощи 40 мучеников Севастийских, прор. Захарии и первомч. Стефана (VMgr. 48).

Ок. 431 г. Пиниан умер (пресв. Геронтий сообщает, что М. Р. пережила его на 8 лет). Он был похоронен вместе с Альбиной в часовне Апостолов. После этого М. Р. руководила обоими отделениями монастыря при содействии пресв. Геронтия. Ок. 436 г. М. Р. начала строительство муж. мон-ря между Имвомоном и т. н. Гефсиманской пещерой. Средств не хватало, но за год обитель была построена (VMgr. 49).

Осенью 437 г. М. Р. получила известие о том, что ее дядя Волузиан, прибывший в свите имп. Валентиниана II на его свадьбу с дочерью имп. Феодосия II, тяжело заболел. Поскольку Волузиан был некрещеным, М. Р. отправилась в К-поль, чтобы способствовать его обращению в христианство. Волузиан умер, крестившись, а М. Р. пробыла в столице ок. 2 месяцев, общаясь с имп. семьей и придворными (VMgr. 50–56). В февр. 438 г. (по мнению Кларк, в 437; согласно датировке имп. бракосочетания у Сократа Схоластика, это был 436) М. Р. отправилась в обратный путь и прибыла в Иерусалим до Пасхи (27 марта 438). После этого она в короткий срок выстроила небольшой мартирий на Елеонской горе, «где стояли ноги Господни», т. е. возле Имвомона, на деньги, пожертвованные препозитом Лавсом (тот ли это Лавс, для которого написан «Лавсаик», неизв.). Этот мартирий впосл. называли ц. первомч. Стефана «у колоннады» (*Wilkinson.* 2002. P. 318, 335). В кон. XIX в. на этом месте была обнаружена 3-нефная базилика. Возможно, это тот же мартирий, расширенный впосл. имп. Евдокией (о чем сообщается в Житии Петра Ивера (гл. 49)). Т. о., согласно пресв. Геронтию, в мон-ре М. Р. было 2 мартирия с мощами первомч. Стефана и др. святых: один — при муж. мон-ре (VMgr. 57, 64), другой — при женском (VMgr. 48, 59).

Вскоре в Иерусалим прибыла супруга Феодосия II имп. Евдокия, которую М. Р. встречала в Сидоне. 15 мая 438 (или 439) г. состоялось перенесение мощей первомч. Стефана из

Прп. Мелания Римляныня. Фрагмент иконы «Минея годовая». 1-я пол. XVII в. (Музей икон, Рекклингхаузен)

Сионской ц. в только что построенную базилику за сев. воротами Иерусалима (видимо, именно к этому празднику и был приурочен визит имп. Евдокии, а также свт. Кирилла, еп. Александрийского, о чем сообщается в гл. 49 Жития Петра Ивера (*Horn.* 2008. P. 65–69)). На следующий день, во время освящения новопостроенного мартирия, имп. Евдокия оступилась и получила травму ноги. Согласно лат. версии Жития М. Р., она сразу исцелилась по молитвам преподобной (VMlat. 2. 26–27), в греч. версии отмечено, что, несмотря на молитвы М. Р., исцеление не было мгновенным (VMgr. 59).

Отношения М. Р. и имп. Евдокии в лат. и греч. версиях Жития описаны по-разному: по греч. версии, их связывала крепкая духовная дружба, согласно латинской, у них были конфликты. Так, Евдокия хотела забрать из мон-ря одну из сестер, но преподобная не отпустила монахиню и вразумила императрицу (VMlat. 2, 26); в греч. версии Евдокия покинула Иерусалим через неск. дней после освящения мартирия, т. е. в мае 438 г. Сколько времени прошло с этого момента до смерти М. Р.— неск. месяцев или полтора года — неясно, но далее следуют рассказы о чудесах, совершавшихся по ее молитвам. При датировке кончины М. Р. в основном исходят из датировки паломничества имп. Евдокии, приводимой Марцеллином Комитом. Возможно, имеется в виду и 438 г.

В Иерусалиме М. Р. тесно общалась со своей родственницей Павлой (внучкой покровительницы блж. Иеронима). Незадолго до смерти М. Р. они вместе присутствовали на празднике Рождества Христова в Вифлееме. Во время богослужения М. Р. было открыто, что она в последний раз отмечает этот праздник. По возвращении в мон-рь она затворилась в пещере и молилась, а на следующий день присутствовала на богослужении в ц. первомч. Стефана за сев. воротами, затем молилась в мартирии первомч. Стефана («у колоннады»), вернувшись в келью, почувствовала себя плохо, стала прощаться с сестрами и попросила положить ее в молельне (вероятно, в мартирии жен. мон-ря). Пресв. Геронтий отслужил литургию, и М. Р., причастившись Св. Таин (в VMgr. 67 зафиксирован обычай причащаться перед смертью неоднократно), отошла ко Господу. Место захоронения М. Р. пресв. Геронтий не указывает, ее могли похоронить вместе с матерью и мужем.

М. Р. принадлежала к той среде, представители к-рой после Халкидонского Собора (IV Вселенский Собор (451)) оказались в рядах его противников. В монастыре М. Р. приняли постриг Петр Ивер и его друг евнух Иоанн. Пострижение совершил пресв. Геронтий (*Horn.* 2008. P. 60–61), сам бывший убежденным антихалкидонитом. С этим связаны некоторые особенности его повествования: он подчеркивает непримиримость М. Р. к еретикам, в частности к несторианам, не упоминает Иерусалимского еп. Иувеналия; неоднозначно оценивается личность имп. Евдокии в греч. и лат. версиях Жития, что, возможно, связано с ее противостоянием Халкидону и последующим возвращением в Православие. Пресв. Геронтий ни разу не упоминает Меланию Старшую, вероятно, потому, что ее и Руфина Аквилейского обвинили в оригенизме.

Частицы мощей М. Р. есть в храме Гроба Господня в Иерусалиме (по-

дробнее см.: *Meinardus O. F. A.* A Study of the Relics of Saints of the Greek Orthodox Church // Oriens Chr. 1970. Bd. 54. S. 215).

В Синаксаре К-польской ц. (кон. X в.) сказание о М. Р. помещено под 31 дек. (SynCP. Col. 359), в др. визант. Синаксарях память преподобной встречается также под 28 дек. (Ibid. Col. 352) и под 30 дек. (Ibid. Col. 356).

Ист.: Vita S. Melaniae Junioris / Ed. C. de Smedt // AnBoll. 1889. Vol. 8. P. 16–63; S. Melaniae Iunioris: Acta graeca / Ed. H. Delehaye // Ibid. 1903. Vol. 22. P. 5–50; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 2. Σ. 444–445; ЖСв. Дек. С. 851–866; *Gerontius.* Vie de S. Mélanie / Ed. D. Gorce. P., 1962. (SC; 90); *idem.* The Life of Melania, the Younger / Ed. E. Clark. N. Y., 1984; *idem.* La Vie Latine de S. Mélanie / Ed. P. Laurence. Jerus., 2002 (рус. пер.: *Геронтий.* Житие прп. Мелании / Пер., коммент.: Т. Л. Александрова // Вестн. ПСТГУ. Сер. 3: Филология. 2015. Вып. 3(43). С. 71–108); *Horn C. B., ed.* The Lives of Peter the Iberian, Theodosius of Jerusalem and the Monk Romanus / John Rufus, bp. of Maiuma. Leiden; Boston, 2008.

Лит.: *Gordini G. D.* Melania, la Giovane // BiblSS. Vol. 9. Col. 282–285; PLRE. Vol. 1. P. 593; *Hunt E. D.* Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire: AD 312–460. Oxf., 1982; *Clark E.* Ascetic Piety and Women's Faith: Essays in Late Ancient Christianity. Lewiston (N. Y.), 1986; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 298–330; *Wilkinson J.* Jerusalem Pilgrims before the Crusades. Warminster, 2002.

Т. Л. Александрова

Почитание в Грузии. На груз. языке сохранились (все под 31 дек.) кименная (оригинальная) и метафрастическая (расширенная) редакции Жития М. Р., а также переводы текстов о М. Р. из сб. «Лавсаик» и из неизвестного сборника. Кименная версия (нач.: «Была среди чудных и славных жен святая Мелания из города Рима...») представлена рукописями XIII–XIX вв. из коллекций Иерусалимской Патриархии и Национального центра рукописей Грузии (см. *Институт рукописей имени Корнелия Кекелидзе*) (Hieros. Patr. iver. 36. Fol. 158v — 169, XIII–XIV вв.; Hieros. Patr. iver. 120. Fol. 133v — 144v, XIV–XV вв.; НЦРГ. А 382. Л. 288–292 об., XV в.; НЦРГ. А 511. Л. 292–312, XVII в.; НЦРГ. А 643. Л. 177–184 об., XIX в.). Метафрастическое «Житие и деяния св. Мелании Римлянки» (нач.: «Во время óно приходит человек некий по своему делу в первый среди городов, великий и успешный Рим...»), возможно, было переведено на груз. язык в XI в. прп. *Ефремом Мцире* и сохранилось в рукописях XI–XVI вв. в б-ке афонского *Иверского монастыря,* а также в собрании *Кутаисского государственного историко-этнографического музея* и Национального центра Грузии (Ath. Iver. georg. 2. Fol. 240v — 253v, XI в.; НЦРГ. А 199. Л. 99–103 об., XII–XIII вв.; Кут. 6. Л. 83–94 об., XIII в.; НЦРГ. А 90. Л. 142 об.— 159, XIII в.; Кут. 5. Л. 558–576 об., XVI в.). Перевод из «Лавсаика» (нач.: «И вот, блаженная Мелания заставила дать мужу...») дошел в рукописи XI в. из собрания Бодлеанской б-ки (Bodl. 1. Fol. 494v — 495v) и в поздних рукописях Национального центра Грузии (НЦРГ. Н 972. Л. 328 об., XVI в., 1639 г., 1741 г.; НЦРГ. S 300. Л. 110–110 об., 1779 г.). Сохранился также текст о М. Р. (нач.: «Блаженная Мелания была рождена в стране Испании...») в поздней рукописи Кутаисского музея (Кут. 170. Л. 3–12 об., XV–XVI вв.), представляющий собой, возможно, перевод из «Патерика». На груз. языке в переводе прп. Георгия Святогорца (XI в.) дошла служба М. Р., написанная *Иосифом Песнописцем* (НЦРГ. S 4999. Л. 645, XI в.), с ирмосами 1 плагального (5-го) гласа.

Лит.: *Габидзашвили.* Переводные памятники. 2004. Т. 1. С. 283–284; 2011. Т. 5. С. 414–415.

Н. Н. К.

Гимнография. В *Типиконе Великой церкви,* отражающем особенности кафедрального богослужения К-поля IX–XI вв., память М. Р. указана под 28 дек. без богослужебного последования (*Mateos.* Typicon. T. 1. P. 165).

В *Студийско-Алексиевском Типиконе* 1034 г., содержащем древнейшую сохранившуюся редакцию студийского Синаксаря, М. Р. не упоминается, однако в рукописных слав. Минеях студийской традиции — напр., ГИМ. Син. № 162, XII в. (см.: *Горский, Невоструев.* Описание. Отд. 3. Ч. 2. С. 42),— под 31 дек. приводится богослужебное последование М. Р., состоящее из канона, цикла стихир и седальна. Согласно *Евергетидскому Типикону* 2-й пол. XI в., представляющему малоазийскую редакцию Студийского устава, память М. Р. отмечается 31 дек., но служба ей совершается 30 дек. (т. к. 31 дек.— отдание праздника Рождества Христова и в этот день назначаются только песнопения праздника); богослужебное последование М. Р. состоит из канона 4-го гласа, 2 стихир и седальна (*Дмитриевский.* Описание. Т. 1. С. 367–368).

Согласно *Мессинскому Типикону* 1131 г., отражающему южноиталийскую редакцию Студийского устава, память М. Р. отмечается 31 дек., но поскольку в этот день совершается отдание праздника Рождества Христова и на вечерне, утрене и литургии поется служба праздника, то М. Р. назначается только канон на полунощнице (*Arranz.* Typicon. P. 147).

В Типиконах и богослужебных книгах, относящихся к *Иерусалимскому уставу,* память М. Р. отмечается 31 дек. (напр., см.: Sinait. gr. 1096, XII–XIII вв.— *Дмитриевский.* Описание. Т. 3. С. 37), но служба ей переносится на 30 дек. (из-за отдания 31 дек. праздника Рождества Христова) и поется вместе со службами мц. Анисии и попразднства Рождества Христова (напр., см. в Типиконе серб. архиеп. Никодима 1319 г.— *Миркович.* Типикон. Л. 75б, в первопечатном греч. Типиконе 1545 г., в первопечатном московском Типиконе 1610 г. (Л. 497 об.— 499)).

Последование М. Р., содержащееся в совр. греч. и рус. богослужебных книгах, включает: кондак 3-го гласа «Девства чистоты возлюбльши...» (Минея (МП). Декабрь. Т. 2. С. 473; ср.: *Амфилохий.* Кондакарий. С. 97 (доп. паг.)), кондак 4-го гласа Καταυγασθεῖσα τὴν ψυχὴν· (Озарив душу...) с икосом (Μηναῖον. Δεκέμβριος. Σ. 467); канон авторства *Феофана Начертанного,* без акростиха, 4-го гласа, ирмос: Ἀνοίξω τὸ στόμα μου· (Ѿвéрзꙋ оу҆стà моѧ̀:), нач.: Παθῶν ἀμαυρότητι μελνωθέντα με (Страстей омрачением очерневша мя); цикл стихир-подобнов; седален; ексапостиларий (только в греческих).

По рукописям известен также дополнительный ексапостиларий М. Р. (см.: *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης), μητρ.* Ταμεῖον Ἐκκλησιαστικῆς ποιήσεως // Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος. 1942. Т. 41. Σ. 144).

Е. Е. Макаров

Иконография. Имя святой упомянуто среди имен 12 преподобных жен (все без описания) в греч. руководстве для иконописцев — Ерминии иером. Дионисия Фурноаграфиота (ок. 1730–1733) (Ерминия ДФ. С. 178). В соответствии с чином прославления М. Р. изображают в монашеском облачении держащей в руке крест или свиток. Ее образ представлен в минейных циклах на дек. На миниатюре в Минологии имп. Василия II (Vat. gr. 1613. P. 285, 1-я четв. XI в.) М. Р. показана на золотом фоне с зеленым поземом в рост, фронтально, в торжественной позе оранты, в центре композиции с архитектурными колонками, образующими над фигурой святой своеобразный киворий. Впечатление о кивории усиливают 2 лампады, висящие по сторонам центрального объема, и симметрично свисающие велумы. Облачение М. Р. составляют коричневое платье, черные мантия, схима и плат, повязанный так, что его конец свободно свисает слева чуть ниже линии плеча. М. Р. молода, у нее округлое лицо с румянцем, черты лица правильные. В месяцеслове Служебного Евангелия (Vat. gr. 1156. Fol. 282v, кон. XI в.) святая представлена в паре со сщмч. Зотиком (пам. 30 дек.), фронтально в рост, в правой руке держит крест, левая — открыта ладонью вовне, облачена в светло-коричневое платье,

темную мантию, в схиме и плате, с аналавом; характеристика возраста та же, что и на миниатюре в рукописи Vat. gr. 1613. Подобное изображение – в Минологии на дек. (Ath. Laur. Δ 51 (427). Fol. 220v, XI–XII вв.). Как оранта (полуфигура) святая представлена и в клейме 3-частной миниатюры в Минологии деспота Фессалоники Димитрия Палеолога (Bodl. gr. theol. f. 1. Fol. 23r, 1322–1340 гг.). Дважды М. изображена на миниатюрах в греко-грузинской рукописи (т. н. Афонской книге образцов – РНБ. О.I.58, кон. XV в.) – оглавно, в лилового цвета плате, в паре с прп. Матроной К-польской (Л. 59) и в рост, с крестом в руке (Л. 93), так же как в рукописи Vat. gr. 1156.

В настенных минологиях притворов ряда храмов образ святой сохранился лишь в соборе Св. Троицы мон-ря Козия, Румыния (между 1390 и 1391),– фронтально в рост, на голове – встречающийся с XIV в. клобук греч. типа с расширяющейся вверх тульей, под клобуком – плат, напоминающий совр. апостольник.

В русских иконописных подлинниках описание М. Р. встречается уже в Софийском списке подлинника Новгородской редакции (кон. XVI в.; под 31 дек.). Святую рекомендовано писать «аки Евдокию», т. е. в соответствии с уподоблением М. Р. облику прмц. Евдокии Илиопольской (пам. 1 марта), она должна изображаться в клобуке греч. типа («клобук лазорь, не круглой»), в «ряске санкир с белилы», с крестом в левой руке, «а правая молебна, персты верх» (Иконописный подлинник Новгородской редакции по Софийскому списку кон. XVI в. М., 1873. С. 58, 76). В подлинниках сводной редакции XVIII в. указания носят более конкретный характер: «...схима на главе празелен, риза преподобническая, испод дичь, руки молебны» (*Большаков.* Подлинник иконописный. С. 61; то же – *Филимонов.* Иконописный подлинник. С. 229). В лицевой части Строгановского иконописного подлинника (1-я четв. XVII в.) представлен единоличный ростовой образ преподобной в иконографии, близкой к тексту в Софийском списке (см.: Строгановский иконописный лицевой подлинник. М., 1869. 31 дек.). В руководстве для иконописцев (1910), составленном акад. В. Д. Фартусовым, в основу описания облика М. Р. легли не столько ее изображения, сколько обобщенные впечатления от Жития: «...типа римского, более средних лет, очень худа, как будто ее кости обтянуты тонкой пеленой; одежды – грубые: подпоясанная власяница и короткая мантия, на голове куколь». Там же предлагаются 3 варианта надписи в ее свитке; одна из надписей составлена с опорой на Житие святой: «Господи Боже, Егоже избрах себе,

Прп. Мелания Римляныня. Миниатюра из греко-груз. рукописи. Кон. XV в. (РНБ. О.I.58. Л. 93)

и возлюбих от начала, Егоже паче брака и богатства, славы же и сластей предпочтох, Емуже от рождения моего тело и душу вручих, постави мя чисту на суде Твоем» (*Фартусов.* Руководство для иконописания. С. 125).

В минейных циклах в иконописи изображение М. Р. неизменно занимает место под 31 дек.; как правило, в отведенном ей клейме представлена одна: на иконах на дек. из комплекта годовых миней (напр., кон. XVI в., ВГИАХМЗ; нач. XVII в., ЦАК МДА) и на иконах на год (напр., нач. XIX в., УКМ). В гравированных святцах Г. П. Тепчегорского (1713, 1722) на листе на дек.– в темной мантии поверх платья, на голове светлый плат, левая рука прижата к груди, правая опущена (см.: *Ермакова, Хромов.* Русская гравюра на меди. 2004. С. 40. Кат. 33. 4); на гравированном листе святцев на нояб. работы И. К. Любецкого (1730) – поверх мантии надета схима с островерхим куколем (см.: Там же. С. 51. Кат. 35. 4). На миниатюре в минейной части Молитвенника кнг. М. П. Волконской, созданного под рук. и при участии акад. живописи проф. Ф. Г. Солнцева (РГБ ОР. Ф. 218. № 812. Л. 221, 50-е гг. XIX в.), иконография М. Р. близка к изображению на гравюре Любецкого.

В иконописи образ М. Р. единоличный или в составе избранных святых встречается достаточно редко; как правило, образы на таких иконах обусловлены желанием заказчика иметь изображение соименной святой. К таким примерам относится икона 1-й пол. XVII в. «Арх. Михаил, побивающий семерых трясовиц, и св. Сисиний» (частное собрание, Париж) с изображением М. Р. на правом поле (на левом – арх. Уриил): святая представлена в рост, в $^3/_4$-ном развороте к центру иконы, в монашеском облачении, на голове плат, в сложенных на уровне груди руках держит закрытый свиток (*Бенчев.* Иконы Ангелов. М., 2005. С. 111).

Лит.: LCI. Bd. 7. Sp. 628; *Мијовић.* Менолог. С. 196–197, 356, 382; *Евсеева.* Афонская книга. С. 223, 264; Возрожденные шедевры Рус. Севера. М., 1998. С. 37. Кат. 61; С. 64. Кат. 140.

Э. В. Шевченко

МЕЛА́НИЯ СТА́РШАЯ [греч. Μελάνεια, Μελάνιον; лат. Melanium, Melanius] (ок. 340 или ок. 350, Рим – ок. 410, Иерусалим), прп. (пам. греч. 8 июня), бабка прп. *Мелании Римляныни* (Младшей). М. С. иногда тоже называется Меланией Римляныней. Подвижница благочестия, основательница мон-ря на *Елеонской горе.* Существует неск. основных источников, содержащих сведения о жизни М. С.: «Лавсаик» Палладия, еп. Еленопольского (*Pallad.* Hist. Laus. 5, 9, 10, 18, 38, 46, 54, 58); письма свт. Павлина Милостивого, еп. Нолан-ского, с к-рым она состояла в родстве (*Paul. Nol.* Ep. 29, 31 / Ed. W. Härtel. W., 1894. (CSEL; 29)), и его стихотворения (Carm. 31, 72, 79); «Хроника» и письма блж. Иеронима Стридонского (*Hieron.* Ep. 3. 3; 39. 5; 45. 4–5; 133. 3); письмо блж. Августина Аврелия, еп. Гиппонского (*Aug.* Ep. 94).

Согласно совокупным данным этих источников, М. С. происходила из Испании, из богатой знатной семьи, была внучкой консула 341 г. Антония Марцеллина (PLRE. Vol. 1. P. 592); в «Лавсаике» (*Pallad.* Hist. Laus. 46) указывается, что он был ее отцом. Год ее рождения вычисляется на основании сведений разных авторов, в основном еп. Палладия. Однако у него есть хронологические ошибки, что сильно затрудняет определение точной датировки. Согласно «Лавсаику» (Ibid.), М. С. овдовела на 22-м году жизни, а в Палестине провела 27 лет (очевидно, считается время до 400, когда она вновь приехала в Рим; ср. у еп. *Павлина Милостивого:* «...пять пятилетий» (Ep. 29. 6)). У блж. *Иеронима Стридонского* в «Хронике» указан 378 г. как год ее прибытия в Палестину. В этом случае годом рождения М. С. может быть 350-й или 351-й. Однако в др. главе «Лавсаика» (*Pallad.* Hist. Laus. 54) говорится, что она прожила в чужой стране (Палестине) 37 лет

и в Рим приехала в возрасте 60 лет. В таком случае год ее рождения — 340-й. Но, возможно, в данном случае счет идет от времени ее смерти — 410 г. В просопографическом словаре А. Х. Джонса и Дж. Мартиндейла указывается 340-й как год рождения М. С. и 373–374 гг.— как время переезда в Палестину (PLRE. Vol. 1. P. 592). Э. А. Кларк не указывает год ее рождения (*Clark.* 1999. P. 552).

М. С. вышла замуж за представителя рода Валериев (возможно, за Валерия Максима, префекта Рима в нач. 60-х гг. IV в.), родила 3 сыновей. Через некоторое время овдовела, и вскоре двое детей умерли; единственным оставшимся в живых ребенком был Валерий Публикола (в будущем отец прп. Мелании Младшей).

Назначив сыну опекуна, М. С., имевшая призвание к духовной жизни, отправилась в Александрию, где посетила монахов-пустынников Памву, Арсисия, Серапиона, Пафнутия, Исидора, еп. Гермопольского, и Диоскора. Там она провела ок. полугода. Когда префект Александрии выслал в Кесарию Палестинскую монахов Исидора, Писимия, Адельфия, Пафнутия, Памву, Аммония и др., М. С. последовала за ними и помогала им, порой переодеваясь слугой. Так она оказалась в Палестине. В 378 г. М. С. основала между Елеоной и Имбомоном (по данным раскопок, почти вплотную к последнему) жен. мон-рь и построила странноприимный дом. В 380 г. к ней присоединился ее духовный наставник *Руфин Аквилейский* (*Pallad.* Hist. Laus. 46; *Hieron.* Ep. 4, 2), ставший настоятелем муж. мон-ря, основанного им поблизости. В обители М. С. было 50 девственниц. Возможно, именно для этой общины *Евагрием Понтийским* были написаны сочинения, известные как «Зерцало иноков и инокинь» (название не является аутентичным). М. С. также адресовано 20-е, самое большое «Послание к Мелании» Евагрия (Epistula ad Melaniam; CPG, N 2438; см. также: *Guillaumont A.* Philosophe au desert. P., 2004. P. 110). Оно написано ок. 398 г.; содержит синтез богословского учения Евагрия, в частности развитие основных оригенистских идей.

М. С. сыграла важную роль в судьбе Евагрия. Когда он прибыл в Иерусалим, то был принят в обителях М. С. и Руфина Аквилейского, хотя он сам еще не определился относительно выбора духовного пути. В это время его охватило желание прославиться на ораторском поприще. Внезапно он был поражен лихорадкой, к-рая не поддавалась лечению. М. С. заставила его покаяться в страсти тщеславия и пообещала молиться о выздоровлении, если он даст обет принять монашество. Евагрий согласился. Через неск. дней он поправился и сразу же принял монашеское одеяние из рук М. С. и Руфина (*Pallad.* Hist. Laus. 38. 8–9; *Evagr.* Ep. 22). Со своими наставниками он переписывался до конца жизни.

М. С. и Руфин Аквилейский помогали жертвам гонений арианствующего имп. Валента (ср.: *Paul. Nol.* Ep. 29. 11); возвращали в православие еретиков и раскольников: последователей Павла Самосатского, духоборцев (*Pallad.* Hist. Laus. 47).

В кон. 399 или в нач. 400 г. М. С. вернулась в Рим и привезла частицу Древа Креста Господня (см.: *Paul. Nol.* Ep. 31. 1). В Риме она обратила в христианство язычника Апрониана, мужа племянницы Авиты, и продала свои сицилийские имения (*Pallad.* Hist. Laus. 54). Ок. 407 г. умер сын М. С., Валерий Публикола. Еп. Павлин Ноланский сообщает о материнской скорби (*Paul. Nol.* Ep. 45. 2) и говорит о М. С. как о «бабке», что косвенно свидетельствует о ее общении с Меланией Младшей. В «Лавсаике» (*Pallad.* Hist. Laus. 54. 4) сказано, что М. С. опасалась, что внучка может оказаться под влиянием еретиков, и поэтому отправилась в Италию. Автор Жития Мелании Младшей пресв. Геронтий ничего не говорит о ее контактах с внучкой. Возможно, возвращение М. С. было связано с защитой ею оригенизма, поэтому Геронтий об этом умалчивает.

М. С. вернулась в Иерусалим, где умерла ок. 410 г. Еп. Павлин отмечает «мужской» тип подвижничества М. С. (*Paul. Nol.* Ep. 29. 6). Видимо, с этим связана и форма ее имени муж. рода — Melanius (*Idem.* Ep. 31. 1). Блж. Иероним в письмах дает неоднозначную оценку личности М. С.: в одних он высоко ставит ее (*Hieron.* Ep. 4. 2), сравнивая с прп. *Павлой* (*Idem.* Ep. 44. 4–5) и восхищаясь ее стойкостью в горе (*Idem.* Ep. 39. 4), в других негативно оценивает ее и Руфина (*Idem.* Ep. 107. 12), что объясняется их приверженностью оригенизму. Возможно, с оригенизмом связано и незначительное распространение почитания М. С. как святой. В календарях РПЦ и католич. Церкви ее память отсутствует.

Ист.: Melaniae Junioris Acta Graeca / Ed. H. S. Deleheye // AnBoll. 1903. Vol. 22. P. 5–50; *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 173.
Лит.: *Hunt E. D.* Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire: AD 312–460. Oxf., 1982; *Clark E.* Ascetic Piety and Women's Faith: Essays in Late Ancient Christianity. Lewiston; N. Y., 1986; *idem.* Melania the Elder and the Origenist Controversy: the Status of the Body in a Late Ancient Debate // Nova et Vetera: Patristic Studies in Honor of Th. P. Halton. Wash., 1998. P. 117–127; *idem.* Melania the Elder // Augustine Through the Ages: an Encycl. Grand Rapids (Mich.)., 1999. P. 552; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 330; *Wilkinson J.* Jerusalem Pilgrims before the Crusades. Oxf., 2002.

Т. Л. Александрова

МЕЛАНХТО́Н [нем. и лат. Melanchthon; наст. фам. Шварцердт (нем. Schwartzerdt)] Филипп (16.02.1497, Бреттен, Германия — 19.04.1560, Виттенберг, ныне Лютерштадт-Виттенберг, там же), нем. теолог, ученый-гуманист, педагог; профессор Виттенбергского ун-та (1518–1560); один из идейных вождей европ. *Реформации,* ближайший сподвижник М. *Лютера,* внесший значительный вклад в формирование догматического учения *лютеранства.*

Происхождение и образование (1497–1518). М. был старшим из 5 детей в семье Георга Шварцердта,

Ф. Меланхтон. 1543 г. Худож. Л. Кранах Старший (Уффици, Флоренция)

происходившего из Гейдельберга талантливого и известного оружейного мастера, и Барбары Ройтер, дочери состоятельного торговца из Бреттена. Детство М. прошло в Бреттене, в доме деда по материнской линии И. Ройтера. Отец М. пережил тяжелое отравление в 1505 г. и после неск. лет болезни скончался 27 окт. 1508 г.;

на юного М. большое впечатление произвели терпеливое перенесение отцом страданий и его твердая вера в Бога (см.: CR. Vol. 8. Col. 367; Vol. 10. Col. 256). В Бреттене М. начал заниматься с домашним учителем, И. Унгером. Вскоре после смерти отца и деда М., вероятно, в кон. 1508 г. (о датировке см.: *Scheible.* 1996. S. 47–48), его мать приняла решение отправить его с младшим братом в Пфорцхайм для продолжения обучения.

В Пфорцхайме М. посещал занятия в городской лат. школе (Lateinschule), занятиями в которой руководил приверженец новой гуманистической педагогики Г. Зимлер (ок. 1477–1536), а также начал брать частные уроки древнегреческого языка. В одно время с М. в школе Зимлера учились и другие талантливые юноши из окрестных городов, многие из которых впосл. стали друзьями М., в т. ч. К. Гедион (ок. 1494–1552) и С. Гринер (Гриней; 1493–1541), ставшие крупными учеными-гуманистами и возглавившие реформационное движение в Базеле, а также Ф. Фридлиб (Иреник; 1495–1553), лютеран. проповедник и автор исторических трудов. М. жил в доме Э. Рейхлин, сестры выдающегося гебраиста и гуманиста И. *Рейхлина* (1455–1522). Весьма распространенное в лит-ре утверждение, что М. был внучатым племянником Рейхлина, т. к. сестра Рейхлина была женой его деда И. Ройтера (см., напр.: *Manschreck.* 1958. P. 31–32; *Maurer.* 1967. S. 14), не находит подтверждения в источниках. Вероятно, сестра Рейхлина действительно состояла в каких-то родственных отношениях с М. по линии Ройтеров, однако она не была женой его деда и родство было отдаленным (см.: *Scheible.* 2016. S. 13, 16; подробный анализ свидетельств см.: *Idem.* 1996. S. 41–47). Успехи М. в лат. и греч. языках и необычный для его лет интерес к классической лит-ре произвели большое впечатление на Рейхлина, приезжавшего в гости к сестре. Документальным свидетельством покровительства, которое Рейхлин стал оказывать юноше, является сохранившийся экземпляр греческой грамматики, в которую Рейхлин вклеил лист со своим гербом и дарственной надписью (факсимиле см.: *Idem.* 2016. S. 18; также см.: *Melanchthon Ph.* SA. Bd. 7. Tl. 2. S. 7, 333–334). Надпись датирована 15 марта 1509 г.; в ней впервые вместо нем. фамильного имени было использовано греко-латинское имя «Melanchthon» (составлено из записанных в лат. транскрипции греч. переводов 2 слов, образующих нем. фамилию М.: «черный», нем. schwartz, греч. μέλας, и «земля», нем. erdt, греч. χθών), вероятно, изобретенное Рейхлином; т. о., М. получил своего рода «гуманистическое крещение». В Пфорцхайме М. вошел в круг последователей и единомышленников Рейхлина; он начал читать его сочинения; выучил и представил одну из его лат. комедий. Рейхлин подарил ему также издание лат. Библии (*Вульгаты*), которое М. хранил до конца жизни.

Вероятно, по побуждению Рейхлина, М. после окончания учебного года покинул Пфорцхайм и поступил в Гейдельбергский ун-т; 14 окт. 1509 г. его имя было внесено в университетский матрикул. За 2 года он прослушал курсы традиц. схоластической логики, риторики, физики и др. свободных искусств (см.: *Artes liberales*) и 10 июня 1511 г. получил степень бакалавра искусств (baccalaureus artium in via antiqua). В Гейдельберге М. жил в доме профессора теологии П. Шпангеля (ок. 1445–1512), к-рый был в теологии сторонником традиц. *томизма* и следовал линии теологов-августинцев, вносивших в учение *Фомы Аквинского* нек-рые элементы августинизма: *Эгидия Римского* (ок. 1243–1316) и Фомы Страсбургского († 1357). Оставаясь традиционалистом в теологии, Шпангель вместе с тем был сторонником гуманистической педагогики: он учился у Р. Агриколы (ок. 1443–1485), был хорошо знаком с И. фон Дальбергом (1445–1503), Я. Вимпфелингом (1450–1528) и др. нем. католич. гуманистами. Возможно, именно под влиянием Шпангеля у М. сформировалось нейтральное отношение к схоластической теологии, сохранявшееся до знакомства с идеями Лютера. В период обучения в Гейдельберге и позднее в Тюбингене М. не проявлял глубокого личного интереса к теологическим вопросам, однако считал сам по себе схоластический метод вполне уместным в теологии, выступая против схоластов лишь в той мере, в какой они являлись противниками гуманистической учености. Вероятно, в доме Шпангеля М. познакомился с Вимпфелингом; он посвятил ему небольшое хвалебное стихотворение, к-рое является наиболее ранним из известных ныне сочинений М. (текст см.: CR. Vol. 20. Col. 765; *Melanchthon Ph.* Suppl. Bd. 6. Tl. 1. S. 1–2). Это стихотворение было опубликовано вместе с аналогичными по характеру стихами др. нем. гуманистов как приложение к сочинению Вимпфелинга «Защита схоластической и новой теологии» (Contra turpem libellum Philomusi Defensio theologiae scholasticae et neotericorum, 1510), направленному против радикального гуманиста Я. Лохера (1471–1528), который в поэтической форме высмеивал использование схоластического метода в теологии. Во время обучения в Гейдельберге у М. завязались дружеские отношения со многими студентами, впоследствии ставшими видными деятелями немецкой Реформации, в т. ч. с Т. Билликаном (1491–1554), Э. *Шнепфом* (1495–1558), Й. *Бренцем* (1499–1570) и др. (*Scheible.* 2016. S. 22–24).

В 1512 г., возможно из-за смерти Шпангеля, М. принял решение переехать в Тюбинген (о тюбингенском периоде жизни М. в целом см.: Philipp Melanchthon in Südwestdeutschland. 1997). Его имя было внесено в матрикул Тюбингенского университета 17 сент. 1512 г.; 11 дек. того же года была признана полученная им в Гейдельберге степень бакалавра искусств. Хотя формально в Тюбингене М. продолжал принадлежать к студентам, занимавшимся традиц. схоластической философией, т. е. via antiqua, он посещал и философские лекции сторонников via moderna, т. е. «новой схоластики», представители к-рой ориентировались на учение У. *Оккама* († 1347) и его последователей-номиналистов (см.: *Scheible.* 2013). После получения в 1514 г. степени магистра свободных искусств М. начал слушать лекции на фак-те теологии, однако теологической степени он в Тюбингене не получил. Из позднейших воспоминаний М. можно заключить, что лекции ведущего тюбингенского профессора-теолога этого времени Я. Лемпа († 1532), который следовал реалистическому скотистскому (по имени *Иоанна Дунса Скота*) направлению в схоластике, произвели на М. отрицательное впечатление; М. называл его «первым из пустых болтунов» (см.: *Melanchthon Ph.* BW: Texte. Bd. 1. S. 354. N 171) и насмешливо вспоминал, как тот пытался объяснить учение

о евхаристическом пресуществлении при помощи неких схем (Ibid. Bd. 10. S. 456. N 2780). Напротив, о теологе-номиналисте В. Штайнбахе (1454–1519), последователе влиятельного оккамиста Г. *Биля* († 1495) и издателе его сочинений, М. отзывался впосл. положительно, замечая, что тот «усердно читал Священное Писание и [сочинения] Августина, поэтому смог распознать многие ошибки в сочинениях Фомы [Аквинского], [Иоанна Дунса] Скота и других подобных, а также довольно свободно преподавал на занятиях подлинное учение о благодати» (CR. Vol. 11. Col. 1026). Т. о., М. была ближе «прогрессивная» номиналистическая теология, однако глубоких теологических знаний в Тюбингенском ун-те он не приобрел (подробнее см.: *Feld.* 1997).

Собственные научные интересы М. в это время лежали исключительно в области гуманистической учености (ср.: *Scheible.* 2016. S. 26). Так, М. в совершенстве овладел греч. и евр. языками; он работал корректором у книгоиздателя Т. Ансхельма, публиковавшего сочинения нем. гуманистов, а также написал предисловия к неск. изданиям (см.: *Melanchthon Ph.* BW: Texte. Bd. 1. S. 38–39. N 3; S. 44. N 6). Вместе с переехавшим в Тюбинген Зимлером М. читал в оригинале философские трактаты *Аристотеля;* у него возник план совместно с друзьями-гуманистами под рук. Рейхлина подготовить нем. издание греч. собрания сочинений Аристотеля, однако замысел остался нереализованным. Одним из ближайших друзей М. в Тюбингене стал И. *Эколампадий* (1482–1531), вместе с к-рым М. изучал древнегреч. авторов, в т. ч. Гесиода, а также занимался математикой и астрономией. В 1515 г. Эколампадий переехал в Базель, где стал одним из помощников *Эразма Роттердамского* († 1536), а позднее возглавил реформационное движение в этом городе. Несмотря на нек-рые богословские разногласия, Эколампадий продолжал поддерживать дружеские отношения и переписку с М. до конца жизни. Вероятно, именно от Эколампадия о М. впервые узнал Эразм Роттердамский. Из Базеля Эколампадий прислал М. экземпляр изданного посмертно в 1515 г. соч. «О диалектическом исследовании» (De inventione dialectica) Р. Агриколы, знакомство с к-рым оказало значительное влияние на формирование у М. убеждения в том, что в науках и в теологии следует пользоваться не только традиц. схоластическим логико-понятийным способом рассуждения, но и гуманистической диалектикой, т. е. искусством выбирать наиболее вероятное решение некоего вопроса посредством логико-риторических рассуждений.

Во время обострившегося в сер. 10-х гг. XVI в. т. н. спора о евр. книгах между Рейхлином и нек-рыми католич. теологами, призывавшими уничтожить все враждебные христ. вере иудейские и каббалистические сочинения, М. занял сторону Рейхлина, к-рый отстаивал право ученых-гуманистов изучать евр. трактаты и сам широко использовал их в сочинениях. М. участвовал в подготовке сборника писем гуманистов, выступивших в поддержку Рейхлина, который был опубликован в Тюбингене Ансхельмом под названием «Письма известных людей» (Clarorum virorum epistolae, 1514). Для сборника М. написал краткое предисловие гуманистического характера, содержащее общие рассуждения о письме как лит. жанре (см.: *Melanchthon Ph.* BW: Texte. Bd. 1. S. 35–36. N 1). М. упоминается в числе других гуманистов в выпущенном в защиту Рейхлина сатирическом соч. «Письма темных людей» (Epistolae obscurorum virorum, 1515; см.: CR. Vol. 10. Col. 475). Однако, несмотря на близость к Рейхлину, М. не разделял увлечения последнего каббалистикой, пифагореизмом и платонизмом, предпочитая ориентироваться в философии и в науках на традиц. аристотелизм.

В марте 1516 г. М. издал с собственным весьма содержательным предисловием (текст см.: *Melanchthon Ph.* BW: Texte. Bd. 1. S. 45–51. N 7) собрание сочинений рим. поэта-комедиографа Публия Теренция Афра (II в. до Р. Х.). С т. зр. научной ценности издание М. не было чем-то исключительным, поскольку источником текстов Теренция для М. были не рукописи, а итал. издание, выпущенное в 1505 г. во Флоренции. Однако подготовка к публикации лат. классика позволила М. формально стать полноправным членом круга нем. гуманистов. Традиционно считалось, что после знакомства с изданием М. Эразм Роттердамский включил в текст своих «Примечаний к Новому Завету» (Annotationes in Novum Testamentum) восторженный отзыв о М. как о подающем большие надежды гуманисте (см.: Opera omnia *Desiderii Erasmi Roterodami.* Ser. 6. Leiden, 2009. Vol. 9. P. 404–406). Одной из возможных причин появления этого отзыва считается наличие почтительного упоминания об Эразме и ссылки на его авторитет в предисловии М. Однако эта интерпретация сталкивается с хронологическими сложностями: печать «Комментария...» Эразма была завершена к 1 марта 1516 г., а издание М. также датировано мартом. Т. о., либо Эразм получил от М. некий предварительный рукописный вариант текста издания, ставший основой для его суждения, либо он при написании своего отзыва опирался не на издание сочинений Теренция, а на мнения о М. Рейхлина, Эколампадия и др. известных ему гуманистов (см.: *Scheible.* 1996. S. 173–174). М. в знак благодарности посвятил Эразму греч. стихотворение (см.: *Melanchthon Ph.* Suppl. Bd. 6. Tl. 1. S. 20–21).

На фак-те искусств Тюбингенского ун-та М. преподавал диалектику, риторику, а также лат., греч. и евр. языки. В 1518 г. была издана составленная им грамматика древнегреч. языка (предисловие и послесловие М. см.: *Idem.* BW: Texte. Bd. 1. S. 62–65. N 16–17); написанные в Тюбингене руководства по диалектике и риторике были опубликованы в дополненном виде уже после того, как М. покинул этот город, в 1519–1520 гг. (*Scheible.* 2016. S. 31). Общий взгляд на принципы организации университетского образовательного процесса М. выразил в речи «О свободных искусствах» (De artibus liberalibus; текст см.: CR. Vol. 11. Col. 5–14; также ср.: *Melanchthon Ph.* BW: Texte. Bd. 1. S. 65–66. N 18); традиционное для гуманистов восхваление диалектики соединяется в речи с подчеркиванием значения изучения математики, в к-ром заметно влияние идей Рейхлина; к средневековым 7 свободным искусствам М. предлагал добавить еще 2: поэзию и историю (см.: *Scheible.* 2016. S. 31–33).

Первые годы в Виттенберге: от католического гуманизма к лютеранству (1518–1521). В 1518 г. курфюрст Саксонский Фридрих III Мудрый (1463–1525) распорядился с целью повышения уровня подготовки студентов расширить число преподаваемых на фак-те искусств

Виттенбергского ун-та предметов и пригласить несколько новых профессоров. Курфюрст желал, чтобы место преподавателя греческого языка и литературы занял Рейхлин, однако тот отказался, порекомендовав вместо себя М. (подробнее см.: *Hannemann.* 1955; ср.: *Scheible.* 2016. S. 38). Назначение М. первоначально было настороженно воспринято виттенбергскими профессорами, в т. ч. и Лютером, который не знал М. и желал, чтобы должность преподавателя досталась лейпцигскому гуманисту П. Мозеллану (1493–1524). М. прибыл в Виттенберг 25 авг. 1518 г. В присутствии значительного числа профессоров и студентов 28 авг. 1518 г. он выступил в ун-те с инаугурационной речью «О необходимых исправлениях в обучении юношества» (De corrigendis adulescentiae studiis; текст см.: CR. Vol. 11. Col. 15–25; *Melanchthon Ph.* SA. Bd. 3. S. 29–42; также ср.: *Гаврюшенко.* 1984. С. 121–122; *Scheible.* 2016. S. 39–40), которая по содержанию перекликалась с аналогичной тюбингенской речью. Во вводном историческом экскурсе М. противопоставлял раннее средневековье (см. *Каролингское возрождение*), когда христианский Запад смог познакомиться в оригиналах и переводах с достижениями греческой теологии, философии, наук, литературы, и позднее средневековье, когда под влиянием схоластики изучение греческого языка почти прекратилось, а вместо оригинальных сочинений греческих философов повсеместно использовались темные и полные ошибок латинские переводы, что оказывало крайне негативное влияние на состояние философии, наук и теологии. Для гуманистического исправления образования М. считал необходимым возращение к глубокому изучению греч. языка, а также греч. античной и христ. культуры и науки. М. настаивал на наличии прямой связи между отсутствием правильного классического образования и тем интеллектуальным и нравственным упадком, к-рый, по его мнению, наблюдался на исходе средневековья и в католич. Церкви, и в общественной жизни, и в ун-тах. Согласно М., именно забвение подлинных гуманистических наук привело к тому, что в религ. сфере истинная вера и христ. благочестие оказались замещены «обрядами, человеческими преданиями, уставами, декретами, главами, дополнениями и глоссами новейших писателей» (*Melanchthon Ph.* SA. Bd. 3. S. 33). В речи М. ярко выразилась ориентация на принципы христ. гуманизма, в качестве вождя к-рого в это время выступал Эразм Роттердамский; подобно Эразму, М. видел в реформе наук средство для улучшения человека, реформирования общественных институтов и католич. Церкви. Для исправления теологии, согласно М., требуется исследование ее истории и знание первоисточников, т. е. Свящ. Писания и сочинений древних отцов Церкви, а для глубокого изучения и понимания этих источников необходимо в совершенстве овладеть древними «библейскими» языками: еврейским, греческим и латинским. Речь М. произвела положительное впечатление на Лютера, который дал ей высокую оценку в письме секретарю курфюрста Фридриха Г. Спалатину (1484–1545); настороженное отношение Лютера к М. сменилось уважением к его научным талантам и гуманистическим убеждениям (см.: *Luther M.* WA: BW. Bd. 1. S. 192, 196, 203). С сент. 1518 г. М. начал читать лекции в университете; в 1518–1519 учебном году он преподавал греческий язык, а также комментировал с филологической т. зр. сочинения античных классиков (Гомера, Плутарха, Пиндара и др.) и книги НЗ (Послание ап. Павла к Титу и, возможно, Послание Иакова).

С первых месяцев пребывания в Виттенберге М. проявлял значительный интерес к получавшим в это время все более широкий резонанс религ. идеям Лютера, с которым у него вскоре сложились доверительные и дружеские отношения. Однако усвоение М. основных принципов богословия Лютера происходило постепенно и медленно. До знакомства с Лютером М. не имел сформировавшейся теологической позиции; в религ. области он ориентировался на общее для католич. гуманистов представление о том, что христианство нуждается в очищении от исказивших его изначальное религиозно-нравственное содержание схоластических абстрактных рассуждений, а также от многочисленных обрядов и суеверий. Хотя гуманистическая позиция позволяла М. понять и принять реформационные установки Лютера, первоначально он был склонен рассматривать их как продолжение той умеренной программы внутреннего исправления церковной и религ. жизни, которая была обозначена в сочинениях Эразма Роттердамского и др. гуманистов. В 1518–1519 гг. в частной переписке и предисловиях к неск. изданиям М. прямо причислял Лютера к кругу гуманистов, ставя его имя после имен Эразма Роттердамского и Рейхлина и тем самым помещая его деятельность в более широкий контекст просветительских и морализаторских устремлений гуманистов (см., напр.: CR. Vol. 1. Col. 71–72, 75). В это время и сам Лютер не возражал против такой интерпретации; он видел в М. важного союзника и посредника, к-рый пользовался уважением среди гуманистов и в силу этого мог убедить их в правильности и необходимости той критики, к-рой Лютер подвергал учение и практику католич. Церкви. Однако уже к кон. 1519 г. в ходе полемики с католич. теологами и офиц. представителями католич. Церкви Лютер занял позицию, неприемлемую для большинства католич. гуманистов: он все более склонялся к отвержению самого принципа церковной власти папы Римского и к замене его на принцип наличия лишь одного безусловного вероучительного авторитета – Свящ. Писания. Именно в этот переходный период М. интенсивно знакомился с богословским учением Лютера; признание истинности религиозных воззрений Лютера постепенно вело М. к пересмотру его отношения к гуманизму как к мировоззрению и к его конкретным носителям. Т. о., от общих представлений о необходимости исправления религиозной жизни М. двигался к убеждению в истинности конкретного направления церковных реформ, предложенного Лютером. Однако принципиальное отличие религиозных путей М. и Лютера состояло в том, что для Лютера исповедуемые им богословские принципы являлись результатами долгого и сложного внутреннего развития, мучительной экзистенциальной борьбы и ответственного личного выбора. Напротив, М., изначально подходивший к христ. вере как гуманист, рационалист и моралист, сохранил этот подход и после принятия богословия Лютера. Для М. учение Лютера стало религ. теорией, наиболее удачно объяснявшей Свящ. Писание и освобождающей его от тех «искажаю-

щих» толкований, к-рые были даны в схоластике (подробный анализ см.: *Sperl.* 1959; *Maurer.* 1967–1969).

Важное значение для рецепции М. идей Лютера имел проходивший с 27 июня по 15 июля 1519 г. Лейпцигский диспут, в ходе к-рого полемику с католич. теологом И. *Экком* (1486–1543) вели ведущие виттенбергские теологи — Лютер и А. *Карлштадт* (1486–1541). М. сопровождал Лютера в поездке в Лейпциг и внимательно наблюдал за ходом дискуссии, хотя лично не принимал в ней участия. Общие впечатления от диспута, а также последовательное изложение его хода и идейного содержания М. представил в письме Эколампадию (текст см.: *Melanchthon Ph.* BW: Texte. Bd. 1. S. 132–141. N 59), к-рое вскоре оказалось опубликовано и стало известно в т. ч. и Экку. В изданном вскоре памфлете «Оправдание Экка относительно того, что ложно приписал ему в рассуждении о Лейпцигском диспуте Филипп Меланхтон, Виттенбергский учитель грамматики» (Excusatio Eckii ad ea, quae falso sibi Philippus Melanchthon grammaticus Witembergensis super theologica disputatione Lipsica adscripsit, 1519; текст см.: CR. Vol. 1. Col. 97–103) Экк упрекал Меланхтона в том, что тот, не будучи теологом, выносит суждения о теологических предметах и сам назначает себя судьей в богословском диспуте, а также указывал на его предвзятость, настаивая на том, что в изложении М. католич. позиция представлена неполно и искаженно, а виттенбергские теологи выставлены в выгодном свете, как победители. М. ответил Экку в небольшом соч. «Защита Филиппа Меланхтона против Иоанна Экка» (Defensio Philippi Melanchthonis contra Iohannem Ekium, 1519; текст см.: Ibid. Col. 108–118), к-рое тем самым стало его 1-м произведением, посвященным вопросам теологии и написанным в защиту идей Лютера. После разбора формальных упреков Экка М. в сочинении переходит к анализу богословского содержания диспута. Он отмечает, что по инициативе Экка одной из центральных тем диспута стал вопрос о папской власти в христ. Церкви. Позицию Лютера М. представляет кратко и в смягченной форме; по его словам, тот «почитает и защищает авторитет вселенского понтифика» и возражает лишь против католич. утверждения о том, что этот авторитет имеет божественное происхождение, т. е. не соглашается, что власть понтификов проистекает от Самого Христа, считая ее земным церковным установлением (см.: Ibid. Col. 113). В данном случае М. корректно передает отношение Лютера к власти папы Римского, которое в этот период еще не было однозначно отрицательным; в 1519–1520 гг. Лютер еще надеялся, что папский престол прислушается к его аргументам и выступит в его поддержку, поэтому, если и критиковал институт папства, то весьма осторожно и с оговорками. Однако для М. принципиальное значение имел не вопрос о природе папской власти, а более общий богословский вопрос о том, какой критерий является определяющим при решении спорных религ. проблем, т. е., что́ следует считать высшим и непререкаемым авторитетом в вопросах веры. Т. к. Экк для обоснования божественного происхождения папской власти в Церкви ссылался на мнения отцов Церкви, церковных Соборов и Римских епископов, Лютер, а вслед за ним и М. отвергали наличие у любой из этих инстанций безусловного вероучительного авторитета и развивали учение о том, что таким авторитетом в Церкви обладает только Свящ. Писание. М. подчеркивал, что отцы Церкви могут толковать Свящ. Писание по-разному, противоречить друг другу, впадать в ошибки, поэтому следует не Свящ. Писание проверять их суждениями, но, наоборот, их суждения принимать лишь тогда, когда они подтверждаются авторитетом Свящ. Писания. По утверждению М., смысл Свящ. Писания может всегда быть уяснен из самого текста, без привлечения каких-то посторонних толкований: «Есть некий единственный и простой смысл Писания, потому и небесная истина является простейшей, а находить ее следует, соотнося друг с другом [изречения] Писания и опираясь на способ изложения и внутреннюю связь речи» (Ibid. Col. 113–114). Т. о., хотя М. в ответе Экку и показывал на конкретных примерах, что в пользу утверждений Лютера можно привести не меньше мнений отцов Церкви, чем в пользу отстаиваемых Экком положений, он решительно отказался считать сочинения отцов Церкви равными по авторитету Свящ. Писанию и принял концепцию «sola scriptura», т. е. представление о Свящ. Писании как о единственном безошибочном источнике вероучения: «Есть одно Писание небесного Духа, чистое и во всем истинное, которое называют каноническим» (Ibid. Col. 115).

17 сент. 1519 г. М. провел в Виттенберге богословский диспут, по результатам к-рого ему была присвоена степень библейского бакалавра. Тезисы (текст см.: *Melanchthon Ph.* SA. Bd. 1. S. 23–25), которые М. защищал в ходе диспута (неизвестно, были ли они написаны самим М., однако он в любом случае был согласен с их содержанием), тесно связаны с основными темами Лейпцигского диспута. В тезисах 1-й группы (возможно, составленных Лютером) излагаются основные идеи учения Лютера о спасении и об оправдании: 1) закон предписывает человеку любить Бога, однако падшая природа человека не может исполнить это предписание, поэтому закон не оправдывает человека, но лишь производит в человеке страх Бога и ненависть к Богу (Ibid. S. 24. N 1–8); 2) истинная праведность — это праведность Христа, к-рая вменяется верующим как благодатный дар (Ibid. N 9–11); 3) ни воля, ни разум не могут своими силами приобрести спасительную веру, т. к. вера возникает лишь тогда, когда любовь начинает влечь волю к объекту веры, причем эта любовь есть дар Бога, а не доброе дело человека (Ibid. N 12–15). Тезисы 2-й группы содержат изложение представления о Свящ. Писании как об авторитетном источнике христианского вероучения, а также некоторые следствия из этого представления. Уже принятый М. ранее в общем виде принцип «sola scriptura» в тезисах получает конкретное наполнение. Согласно формулировке М., «для католика не является необходимым веровать в какие-либо иные положения, помимо тех, о которых свидетельствует Писание» (Ibid. N 16), вслед. чего «авторитет Соборов ниже авторитета Писания» (Ibid. N 17). Руководствуясь этим общим принципом, М. заявлял, что не веровать в «печать» (characterem; речь идет о сформировавшемся в эпоху схоластики католич. учении о неизгладимой печати, которую человек получает в таинствах *Крещения* и *Священства*), в евхаристическое пресуществление и др. подобные религ. концепции — это не

«преступление ереси», поскольку в Свящ. Писании нет учения об этих предметах (Ibid. S. 25. N 18).

Получение степени библейского бакалавра дало М. право читать лекции по Свящ. Писанию на теологическом фак-те Виттенбергского ун-та. В отличие от лекций на философском фак-те эти лекции имели уже не филологический, а экзегетический характер. В 1519/20 уч. г. М. комментировал для студентов Евангелие от Матфея, а в 1520/21 уч. г.— Послание к Римлянам ап. Павла. Под влиянием богословских идей Лютера и собственной экзегетической работы с текстами Свящ. Писания М. в 1519–1520 гг. постепенно пересматривал прежнее гуманистическое представление о том, что знание истинной философии, т. е. оригинальных трудов Аристотеля и др. греч. и лат. языческих философов, может быть полезным для теолога, и формулировал программу нового, евангелического гуманизма. Поскольку в свете принципа «sola scriptura» задачей всякого христианина, и в особенности теолога, было объявлено изучение Свящ. Писания, наиболее важными стали считаться подготавливающие к этому изучению науки (т. е. грамматика, риторика, диалектика, а также углубленные курсы библейских языков), а центральное место на фак-те теологии заняла библейская экзегетика. Яркое теоретическое обоснование ориентации всего учебного процесса на Свящ. Писание, и прежде всего на учение Посланий ап. Павла в интерпретации Лютера, М. предложил в речи, произнесенной в присутствии курфюрста Фридриха и советника имп. *Карла V* (1519–1556) Х. Бруннера на торжественном акте 25 янв. 1520 г., в день памяти ап. Павла, считавшегося небесным покровителем теологического фак-та Виттенбергского ун-та (текст см.: *Melanchthon Ph.* SA. Bd. 1. S. 27–43). Рассуждая о спасительном значении христ. учения, изложенного в Посланиях ап. Павла, М. явным образом противопоставляет это истинное учение уже не только схоластике, но и философии в целом, отказывается от гуманистического представления о том, что античные философы могут быть учителями мудрости и нравственности. По словам М., «целиком заблуждаются те, кто думают, что сочинения философов дают основания для надлежащей христианской жизни», поскольку «только христианское учение способно возвышать и вдохновлять души» (Ibid. S. 34).

В 1520 г. активизировался процесс против Лютера в Риме; необходимость вести обширную полемику и переписку заставила Лютера отказаться от регулярного чтения лекций в университете, вследствие чего М. стал читать основной курс экзегезы НЗ. Конспекты лекций по Посланию к Римлянам ап. Павла, к-рые М. читал в 1520–1521 гг., не сохранились (см., однако, нек-рые мат-лы: CR. Vol. 21. Col. 11–60), однако о том, что М. к этому времени полностью присоединился к учению Лютера во всех принципиальных богословских вопросах, свидетельствуют его сочинения этого периода. Так, предложенные М. для обсуждения студентам 3 авг. 1520 г. тезисы фактически являются кратким сводом богословских идей Лютера (текст см.: *Melanchthon Ph.* SA. Bd. 1. S. 54–55). Основная группа тезисов посвящена изложению учения об оправдании одной только верой (sola fide). Согласно М., «начало оправданию полагается верой» (Ibid. S. 54. N 1). Уточняя отношение веры к любви, М. подчеркивает, что «любовь есть дело веры» (Ibid. N 2), поэтому любовь не предшествует вере, но «с необходимостью следует за верой» (Ibid. N 5). Вера и любовь не свойственны человеку по природе, они являются «делами Божиими» (Dei opera — Ibid. S. 55. N 6). Поскольку человек оправдывается верой, никакое человеческое дело не может быть признано заслугой человека перед Богом; напротив, все дела, совершенные вне веры и благодати, пусть даже внешне выглядящие как добродетели, «поистине суть грехи» (Ibid. N 14–15). В прочих тезисах М. развивает другие темы классического лютеран. богословия. Поскольку христианство есть учение о даре благодати, оно предоставляет человеку «покой» совести и «свободу», не требуя от него взамен никаких жертв (Ibid. N 7). На этом основании М. вслед за Лютером отвергает необходимость принесения Богу удовлетворения за грех (satisfactio) после покаяния, а также объявляет неверным католическое представление о мессе как о жертве (Ibid. N 8–10). Вводя новое представление о смысле церковных таинств, М. подчеркивает, что они суть лишь «таинственные знаки» (sacramentale signum), посредством к-рых «Господь свидетельствует об уже дарованном человеку отпущении грехов» (Ibid. N 13). Наконец, эксплицитно отвергается и представление о божественном происхождении папской власти: «Поскольку ключи равным образом даны всем христианам, основанием примата Петра не может быть божественное право» (Ibid. N 16).

В нач. окт. 1520 г. в Виттенберге была получена булла «Exsurge Domine», в к-рой папа Римский *Лев X* (1513–1521) осуждал признанные еретическими тезисы Лютера и под угрозой отлучения от католич. Церкви в последний раз призывал его принести покаяние. О реакции М. на буллу известно из его письма Спалатину, в к-ром М. просил оказывать Лютеру любую необходимую поддержку и в восторженных выражениях заявлял о своей преданности Л. и о преклонении перед ним: «Мне кажется, что Мартин исполнен некоего духа... так что я дерзнул бы предпочесть одного этого человека не только всем людям нашего века, но и всем людям всех веков и всех времен, даже Августину, Иерониму и [Григорию] Назианзину» (*Melanchthon Ph.* BW: Texte. Bd. 1. S. 233–234. N 109). Вероятно, следуя указаниям Лютера, М. в нач. дек. 1520 г. вывесил объявление о планируемом сожжении буллы «Exsurge Domine», приглашавшее преподавателей и студентов Виттенбергского ун-та принять участие в этом символическом акте (текст см.: *Luther M.* WA. Bd. 7. S. 183). Как это объявление, так и присутствие М. при сожжении буллы 10 дек. 1520 г. свидетельствуют о полной поддержке им избранной Лютером стратегии неповиновения папе Римскому и его готовности вслед за Лютером отделиться от католич. Церкви.

С решительной и твердой апологией богословских и церковных воззрений Лютера М. выступил в 2 сочинениях, опубликованных в 1-й пол. 1521 г. и прямо адресованных враждебным к лютеран. идеям католич. теологам. Изданная под псевдонимом Дидим Фавентин «Речь против Фомы Плацентина в защиту теолога Мартина Лютера» (Didymi Faventini adversus Thomam Placentinum pro Martino Luthero theologo oratio; текст см.: *Melanchthon Ph.* SA. Bd. 1. S. 56–140) была ответом на опубликованное в Риме сочинение доминиканского монаха и теолога Т. Радино

(1490–1527) «Речь к князьям и народам Германии против Мартина Лютера» (Oratio ad principes et populos Germaniae in Martinum Luterum; текст см.: CR. Vol. 1. Col. 212–262). Написанное в гуманистическом стиле с обилием риторических украшений сочинение имело значительный успех у образованных современников М. Основными темами речи являются: 1) противопоставление схоластической теологии и мирской философии евангельскому учению; 2) рассмотрение и опровержение теории божественного происхождения папской власти, а также критика самого института папства; 3) оправдание выступления Лютера против индульгенций и разбор связанных с этой темой представлений о покаянии. В законченном в июне 1521 г. соч. «Апология в защиту Лютера против неистового постановления парижских теологов» (Adversus furiosum Parrisiensium Theologastrorum decretum pro Lulhero apologia; текст см.: *Melanchthon Ph.* SA. Bd. 1. S. 141–162) М. дал ответ на изданное теологами Парижского ун-та 15 апр. 1521 г. заключение, в к-ром осуждались отдельные положения учения Лютера (текст см.: CR. Vol. 1. Col. 366–388).

«Общие места» (1521). Наиболее важным итогом богословской и экзегетической работы, к-рую М. вел в 1519–1521 гг., стало соч. «Общие места для теологических рассуждений, или Теологические образцы» (Loci communes rerum theologicarum seu hypotyposes theologicae), получившее известность под кратким названием «Общие места». Печать 1-го издания осуществлялась поэтапно с авг. по дек. 1521 г. (текст см.: *Melanchthon Ph.* SA. Bd. 2. Tl. 1. S. 1–163; CR. Vol. 21. Col. 59–228).

Используемый в сочинении метод «общих мест» восходит к аристотелевской риторике; при его разработке М. опирался на идеи Р. Агриколы и Эразма Роттердамского. По представлению М., «место» (лат. locus, перевод используемого Аристотелем в логике и риторике греч. τόπος) — это некое фундаментальное для рассуждения понятие, базовая тема. Раскрытие наиболее существенных аспектов этой темы создает «общие места», т. е. устойчивый набор взаимосвязанных положений, к-рые принимаются аксиоматически и на основе к-рых далее рассматриваются все частные вопросы и проблемы. Т. о., М. предполагал на основе Свящ. Писания построить систему фундаментальных богословских истин. В предисловии к сочинению М. отмечал, что попытки представить христ. вероучение в систематическом виде предпринимались и ранее, указывая в качестве наиболее выдающихся примеров «Сентенции» *Петра Ломбардского* (XII в.) на Западе и «Точное изложение православной веры» прп. *Иоанна Дамаскина* (VII–VIII вв.) на Востоке. Однако, по мнению М., даже эти выдающиеся попытки оказались не вполне удачными, т. к. прп. Иоанн Дамаскин чрезмерно увлекся философским обоснованием догматов, а Петр Ломбардский опирался не на учение Свящ. Писания, а на многочисленные мнения отцов Церкви (см.: *Melanchthon Ph.* SA. Bd. 2. Tl. 1. S. 5). М. предлагал собственный список «мест», т. е. тем, к-рые должны быть раскрыты в фундаментальной богословской сумме: Бог, единство, троичность, творение, человек и его способности (vires), грех, результат греха и пороки, наказания, закон, обетования, восстановление (instautatio) через Христа, благодать, результат благодати, вера, надежда, любовь, предопределение, таинственные знаки, общественное положение человека, мирская власть (magistratus), епископская власть, осуждение, блаженство (Ibidem). Уже этот список тем демонстрирует, что М. рассматривал христ. вероучение в антропологической и сотериологической перспективах. Более того, в 1-м издании «Общих мест» М. сознательно отказался от рассмотрения вопросов общей теологии (т. е. учения о Св. Троице и творении) и христологии. Замечая, что «таинства божества нам следует скорее почитать, чем исследовать», М. подчеркивал бесплодность абстрактного богословия, к-рым усердно занимались схоластики, и настаивал, что христианину следует искать знание не о Боге Самом по Себе, но об отношении Бога к человеку и о собственной природе. Это убеждение М. сформулировал в виде краткой максимы, впосл. получившей большую известность: «Знать Христа — значит знать Его благодатные дары (beneficia)» (Ibid. S. 6–7). Взяв за образец рассуждения ап. Павла в Послании к Римлянам, М. настаивал, что все действительно необходимое всякому христианину богословское знание относится к области учения о «законе, грехе и благодати», поэтому «только от этих мест зависит познание Христа» (Ibid. S. 7). Впосл. под влиянием многочисленных споров с оппонентами лютеранства М. пересмотрел столь резкое отвержение теоретического богословия и ввел в «Общие места» разделы, посвященные общей теологии и христологии, что сделало трактат гораздо более похожим на предшествующие и последующие систематические богословские своды (см.: *Meijering.* 1983. P. 4–18).

С т. зр. вероучительного содержания 1-е издание соч. «Общие места» сильно зависит от богословия Лютера. Используя при трактовке отдельных тем собственные аргументы, М. вместе с тем ни в чем не уклонялся от заданного Лютером магистрального направления, хотя иногда оставлял без внимания нек-рые важные для Лютера темы и акцентировал другие, еще не получившие к этому времени подробного и однозначного раскрытия в трудах Лютера (общий историко-богословский анализ см.: *Maurer.* 1969. Bd. 2. S. 230–414; также см.: *Bizer.* 1964. S. 34–85; *Brüls.* 1975. S. 35–75). Изложение христ. учения М. начинает с рассмотрения вопроса о наличии у человека свободной воли, на к-рый он дает отрицательный ответ, занимая позицию строгого детерминизма: «Если соотносить человеческую волю с предопределением, то окажется, что ни во внешних, ни во внутренних делах нет никакой свободы, но все происходит по божественному определению» (*Melanchthon Ph.* SA. Bd. 2. Tl. 1. S. 17). Признавая наличие у человека некой субъективной свободы во «внешних делах» (opera externa), т. е. возможности спонтанного выбора совершения или несовершения неких поступков, М. отрицает внутреннюю свободу воли, т. к. последняя не может желать чего-то сама по себе, но всегда подчиняется возникающим в ней без ее желания побуждениям, или аффектам (Ibidem). В учении об аффектах М. исходит из жесткого дуализма разума и воли: разум может лишь познавать должное, но не может управлять волей; воля, согласно М., всегда неразумна и всегда есть некая совокупность противоборствующих стремлений (аффектов), управлять которыми сам человек не может. Хотя учение об аффектах выражено на философском языке и имеет ряд параллелей в предшествующей

схоластической традиции (подробнее см.: *Zur Mühlen.* 1992; *Idem.* 1996; также см.: *Maurer.* 1969. Bd. 2. S. 244–261), его действительным источником является Послание к Римлянам ап. Павла в лат. переводе Эразма Роттердамского, выбравшего лат. слово affectus для передачи греческого слова φρόνημα (см.: Opera omnia *Desiderii Erasmi Roterodami.* Ser. 6. Amst., 2004. Vol. 3. P. 92). В редакции М. соответствующий отрывок получил следующий вид: «Те, кто следуют плоти, движимы аффектом (affectant) к тому, что свойственно плоти, а те, кто следуют духу, движимы аффектом к тому, что свойственно духу. Аффект плоти есть смерть, а аффект духа — жизнь и мир. Аффект плоти есть вражда против Бога, ибо он не покоряется и не может покориться закону Божию» (ср.: Рим 8. 5–7; см.: *Melanchthon Ph.* SA. Bd. 2. Tl. 1. S. 28–29). Т. о., человеческая природа как таковая оказалась сведена к «аффекту плоти», т. е. к плотским стремлениям, над к-рыми человек не имеет власти. Напротив, «аффект духа», согласно М., это не действие духовно-разумного начала человеческой природы, но внешнее спасительное воздействие на человека «движений и побуждений» Духа Божия, Которого М. прямо отождествляет со Св. Духом, понимая буквально высказывания ап. Павла о том, что Дух Божий «вселяется» в человека и начинает «жить» в нем (см.: *Melanchthon Ph.* SA. Bd. 2. Tl. 1. S. 28; ср.: Рим 8. 9).

Поскольку М. не рассматривает специально состояние человека до грехопадения, в его рассуждениях изначальная сотворенная Богом природа человека оказывается отождествлена с фактической природой человека после грехопадения. Вслед. такого отождествления М. не ставит и не решает вопроса о природе греха Адама, фактически возлагая вину за этот грех на предопределение Бога. Из рассуждений М. следует, что Адам не грешил лишь из-за того, что Бог «соприсутствовал ему Своим Духом, Который подвигал человека к правильным поступкам» (*Melanchthon Ph.* SA. Bd. 2. Tl. 1. S. 18). Отвергая наличие у человека свободы воли, М. не связывает грех Адама со свободным противопоставлением собственной воли человека воле Бога, но объясняет его внешним образом, как утрату человеком по необъясненной причине «Духа Божия». Оставленная без этого Духа человеческая природа сразу оказывается во власти противоборствующих аффектов; т. о., фактически признается, что сама по себе сотворенная Богом природа человека изначально склонна к греху и лишь предохранялась от греха Духом Божиим. Поскольку все потомки Адама не получают Дух Божий, они влекутся к греху, имеют «дурное стремление» воли, «дурное движение сердца», противятся закону Божию и руководствуются лишь самолюбием и др. проистекающими из него порочными аффектами. Все это вместе и образует «родовой грех» (см. ст. *Грех первородный*), т. е. грех, с необходимостью присущий всякому человеку: «Все люди в силу самих своих природных стремлений (per vires naturae) поистине и всегда суть грешники и грешат» (Ibid. S. 22). Подчеркивая тотальную испорченность человека после грехопадения, М. вслед за Лютером утверждает, что любые добрые дела, совершаемые падшим человеком, являются «делами плоти». Поскольку они совершаются не Духом Божиим, а самим человеком, к-рым управляют плотские и греховные аффекты, они могут внешне выглядеть добродетелями, но по внутренней природе всегда являются не заслугами, а грехами (см.: Ibid. S. 38–40).

Рассуждая о значении закона, М. не ограничивается рассмотрением *Десяти заповедей,* но указывает на 3 вида закона: естественный, божественный и человеческий. Естественный закон должны исполнять все люди; М. сводит его к неск. положениям: 1) необходимо почитать Бога; 2) поскольку люди живут в едином обществе, они не должны причинять вред друг другу; 3) причиняющие вред ближним должны подвергаться наказаниям от законных властей; 4) жизненные блага должны распределяться без взаимных обид и с сохранением общественного мира (Ibid. S. 44–45). Божественный закон заключен в Десяти заповедях, сводимых к евангельским заповедям о любви к Богу и ближнему. Все прочие установления (в т. ч. церковное право, обряды, ритуалы, монашеские обеты и т. п.) М. относит к человеческим законам, к-рые имеют не обязывающий, а лишь рекомендательный характер. Общим для всех законов является то, что они дают человеку представление о должном, однако полное следование закону и исполнение его для падшего человека оказывается невозможным.

Противопоставляя закону Евангелие, М. отмечает, что «закон указывает на грех, а Евангелие — на благодать; закон выявляет болезнь, а Евангелие предлагает исцеление» (Ibid. S. 66). Согласно М., ВЗ и НЗ противостоят друг другу не во временном и не в содержательном, а в смысловом отношении: во все времена и во всем Свящ. Писании обнаруживается закон, указывающий на грех, и благодать, к-рая в ВЗ имела вид обетования, а в НЗ стала «евангелием», т. е. благой вестью о спасении и об оправдании во Христе (Ibid. S. 67). Различая саму благодать (gratia) и благодатные дары (dona), М. предлагает под благодатью понимать благоволение Божие, обращенное на Иисуса Христа, а в Нем и через Него — на всех святых, т. е. на всех спасаемых христиан (Ibid. S. 86). Благодать тождественна отпущению грехов, т. е. выражаемому Богом намерению простить грехи всякому человеку, имеющему веру во Христа. Благодатными дарами М. считает действия «изливаемого в сердца Святого Духа», Который производит все добродетели, в т. ч. веру, надежду и любовь (Ibid. S. 86–87). Признавая веру действием в человеке Духа Божия, М. понимает ее прежде всего как уверенность (fiducia) в «милосердии Бога, обещанном через Христа» (Ibid. S. 92), т. е. в том, что «праведность Христа есть наша праведность, что принесенное Христом удовлетворение есть наша искупительная жертва, что воскресение Христа есть наше воскресение» (Ibid. S. 88). Эта вера является единственным источником оправдания; М. неск. раз повторяет в «Общих местах» фундаментальную для лютеранства формулу об «оправдании одной только верой» (iustificat sola fides — Ibid. S. 92, 123, 141), отмечая, что при оправдании Бог не учитывает «наши заслуги и наши дела, но только заслуги Христа» (Ibid. S. 123). Пребывание Св. Духа в человеке создает в душе устойчивое стремление к добродетелям. Рассуждая о значении Десяти заповедей для уже получивших оправдание верой христиан, М. настаивает, что свобода христианина — это «не свобода не исполнять закон, но свобода от всей души желать то, что требует закон». Оставаясь тем же по содержанию, закон из

внешнего предписания превращается во внутреннее руководство; поскольку Дух Божий соединяется с волей оправданного человека, сама эта воля становится «живым законом» (Ibid. S. 129). Христианин исполняет закон не из-за того, что он связан его повелениями или страшится объявленных в нем наказаний, но поскольку отраженная в законе воля Бога и воля спасенного человека всегда совпадают. Христиане не становятся сразу свободными от всех актуальных грехов, но получают освобождение от наказания за грехи. Актуальные грехи искореняются постепенно, по мере того как Дух Божий умерщвляет в человеке остатки плотских помышлений и желаний; средствами этого умерщвления являются нравственный закон, напоминающий человеку о воле Бога, и таинства.

В 1-м издании «Общих мест» М. интерпретирует таинства предельно символически, как установленные Богом особые знаки, подтверждающие евангельские обетования и укрепляющие веру. Согласно М., Христом в Евангелии были установлены 2 таких знака: крещение и «участие в трапезе Господней», т. е. Евхаристия (Ibid. S. 144). Крещение есть знак, указывающий на умерщвление ветхого человека и возрождение нового человека; поскольку умерщвление и возрождение являются не единичным актом, но длятся всю земную жизнь человека, принятое крещение служит постоянным напоминанием о переходе от греха к оправданию, от смерти к жизни. На этом основании М. объявляет избыточным выделение в качестве отдельного таинства покаяния, указывая, что с актом покаяния не связан особый знак, но совершающий такой акт человек возвращается в сознании к знаку крещения (см.: Ibid. S. 144–147, 149–151). Рассматривая практику исповеди, М. утверждает, что обязательным является личное исповедание грехов перед Богом и признание в тяжких грехах (преступлениях) перед людьми и Церковью; напротив, исповедь перед священником является лишь благочестивым установлением, так что любой христианин, если он чувствует такую необходимость, может приносить исповедь и получать свидетельство об отпущении грехов от любого другого христианина (см.: Ibid. S. 151–155). Темы Евхаристии М. касается в 1-м издании «Общих мест» предельно кратко. Он отвергает представление о Евхаристии как о жертве, служащей отпущению грехов. Признавая, что в Евхаристии верующие вкушают Плоть и пьют Кровь Христа по слову Евангелия, М., однако, не касается вопроса о способе присутствия Христа в таинстве, ограничиваясь указанием на то, что Евхаристия установлена для того, чтобы «с достоверностью напоминать об обетовании Евангелия» и служит «утверждению веры» (Ibid. S. 156–157).

В заключительных разделах сочинения М. рассматривает тему надлежащего отношения христиан к светским и духовным властям, а также тему «соблазнов», т. е. возможных смущений, возникающих среди христиан из-за различного отношения к церковным установлениям и обрядам. В отношении к светской власти М. предлагает руководствоваться неск. базовыми правилами, основывающимися на учении Свящ. Писания: 1) если властитель повелевает нечто, противное Богу и божественному закону, ему не следует повиноваться (ср.: Деян 5. 29); 2) если властитель повелевает нечто, служащее общей пользе, ему надлежит безусловно повиноваться, руководствуясь не только страхом наказания, но и христ. совестью (ср.: Рим 13. 1–5); 3) если властитель повелевает нечто «тирански», т. е. только по собственной прихоти, однако это не противоречит закону Божию, ему также следует повиноваться, проявляя христ. любовь и терпение; 4) тиранническому властителю можно сопротивляться, однако «без насилия и без общественного возмущения»; приводя пример, М. замечает, что допустимо бежать из тюрьмы, если ты посажен в нее без вины, но недопустимо поднимать мятеж (*Melanchthon Ph.* SA. Bd. 2. Tl. 1. S. 158–159). Отвергая наличие у епископов некой особой «церковной власти», М. предлагает руководствоваться в отношении их повелений похожими правилами: 1) если епископ предписывает нечто на основании Свящ. Писания, ему належит оказывать повиновение как Самому Христу; 2) если епископ предписывает нечто, противоречащее Свящ. Писанию, ему не следует повиноваться; 3) если епископ устанавливает нечто, о чем не сказано в Свящ. Писании, к таким установлениям следует относиться как к человеческим обычаям, которые можно исполнять по любви, но можно и не исполнять, если они связывают христ. совесть (Ibid. S. 159–161). «Соблазн» М. понимает как оскорбление чужой веры или любви. С одной стороны, соблазном в смысле оскорбления веры он считает «все схоластическое учение», т. е. католич. представления о заслугах, об удовлетворении, об оправдании и т. п., а также основывающуюся на этом учении церковную практику. С др. стороны, соблазном в смысле оскорбления любви может являться упразднение обрядов, если оно осуществляется без надлежащей подготовки и объяснения верующим смысла евангельского учения. Признавая, что «божественному закону», т. е. учению Свящ. Писания, надлежит следовать даже в том случае, если это вводит кого-то в соблазн, М. вместе с тем допускает снисхождение к чужим слабостям в области человеческих установлений. Хотя в нек-рых случаях полезно демонстративно отказываться от следования обычаям и обрядам с целью показать их необязательность и избыточность, допустимо и противоположное поведение, т. е. основывающееся на требовании любви к ближнему терпеливое отношение к тем установлениям и обрядам, которые некоторым христианам по их немощи кажутся важными (Ibid. S. 161–163).

Уже через неск. месяцев после 1-й публикации в Виттенберге сочинение М. было перепечатано в неск. городах Германии и вскоре получило широкую известность. Отзывы большинства нем. гуманистов и сторонников церковных реформ были положительными; студенты и молодые теологи восхищались талантом М. как систематизатора и той смелостью, к-рую он проявил при пересмотре всей традиц. католич. систематической теологии. Высокую оценку труду М. дал и Лютер. Так, в соч. «О рабстве воли» (De servo arbitrio, 1525) он назвал труд М. «непобедимой книгой, которая... достойна не только бессмертия, но и включения в церковный канон» (см.: *Luther M.* WA. Bd. 18. S. 601). Даже в более поздний период, когда в «Общих местах» появились пространные богословские рассуждения, в которых М. иногда пересматривал радикальные положения учения Лютера, объясняя их в умеренном и традиционном для христ.

богословия смысле, Лютер не отказался от прежнего мнения и неоднократно подтверждал его. В «Застольных беседах» (Tischreden) сохранилось высказанное в кругу единомышленников суждение, датируемое 40-ми гг. XVI в.; по словам Лютера, любой, желающий стать настоящим евангелическим теологом, должен прочесть и запомнить Библию и «Общие места», поскольку после Свящ. Писания нет книги лучше, чем «Общие места», так что, «если даже прочесть всех отцов Церкви и всех схоластов, они не сравнятся с этой книгой» (*Idem.* WA: TR. Bd. 5. S. 205. N 5511). В Виттенбергском ун-те и во мн. др. лютеран. учебных заведениях «Общие места» фактически стали неофиц. учебником систематической теологии, вслед. чего с их влиянием на лютеран. богословие и на взгляды лютеран. проповедников в XVI в. не может сравниться ни одно другое сочинение, кроме офиц. вероисповедных документов. Впосл. М. неоднократно возвращался к работе над «Общими местами» и выпускал новые издания. В них текст сочинения подвергался значительной переработке, в ходе которой расширялся круг рассматриваемых богословских вопросов и пересматривались нек-рые богословские принципы. Наиболее важными вследствие значительного числа изменений в тексте считаются издания 1535 г. (1-е изд. т. н. 2-го периода; текст см.: CR. Vol. 21. Col. 331–558) и 1543 г. (1-е изд. т. н. 3-го периода), а также последнее прижизненное издание, вышедшее в 1559 г. (текст см.: *Melanchthon. Ph.* SA. Bd. 2. Tl. 1. S. 164–352; Tl. 2. S. 353–780; CR. Vol. 21. Col. 561–1106). Сопоставление разных изданий соч. «Общие места» наглядно демонстрирует, каким образом менялись предлагаемые М. решения конкретных богословских проблем и его представления о нормативном содержании теологии.

М. и Виттенбергская реформация (1521–1522). Признавая необходимость реализации принципов новой лютеран. теологии на практике, М. стал активным участником и одним из лидеров т. н. Виттенбергской реформации — радикальных церковных реформ, проведенных в Виттенберге единомышленниками Лютера во время его вынужденного отсутствия в городе и пребывания в замке Вартбург с нач. мая 1521 г. по нач. марта 1522 г. (публикация основных мат-лов с комментариями: *Müller.* 1911; общий обзор событий см.: *Neuser.* 1968. S. 114–213; *Bubenheimer.* 1973; *Kruse.* 2002. S. 279–390; *Kobler.* 2014. S. 17–31; также см. в ст. *Карлштадт* Андреас). В этот период и в Виттенберге, и за его пределами М. считался наиболее близким другом и доверенным лицом Лютера: он имел право распечатывать приходившие на имя Лютера письма и давать на них ответ (см.: *Maurer.* 1969. Bd. 2. S. 152–153); ему первому Лютер написал из Вартбурга (см.: *Melanchthon Ph.* BW: Texte. Bd. 1. S. 280–285. N 139); последующие письма Лютера М. были наиболее подробными и доверительными; он вместо Лютера читал в ун-те курс по экзегезе НЗ; его кандидатуру рассматривали в качестве возможной замены Лютеру в должности городского проповедника (последний замысел не был реализован во многом из-за нежелания М.). Поскольку М. не имел священного сана, он не мог быть непосредственным инициатором церковных реформ; в этой роли выступали гл. обр. приор мон-ря августинцев-еремитов в Виттенберге Г. Цвиллинг (1487–1558) и Карлштадт, в кон. июня 1521 г. вернувшийся в Виттенберг после недолгого пребывания в Дании. М. поддерживал реформационные инициативы с университетской кафедры, сообщал о них Лютеру, а также, по-видимому, передавал его советы и указания единомышленникам в Виттенберге. Проходившие летом 1521 г. споры вокруг целибата и монашеских обетов не вызывали особого интереса у М.; он лишь формально, полностью следуя Лютеру, выступал в поддержку связанных с этими вопросами реформационных идей. Однако к сент. 1521 г. на первый план в Виттенберге вышли споры о практике совершения мессы и религ. смысле Евхаристии; М. активно включился в них, выступив сторонником немедленного проведения радикальных реформ. В своих рассуждениях и поступках М. опирался на идеи Лютера, высказанные последним как в опубликованных ранее сочинениях, так и в личной переписке с М., где Лютер говорил о необходимости ввести причащение под двумя видами и отменить т. н. приватные мессы (см.: Ibid. S. 324–325. N 157), т. е. мессы, совершавшиеся одним священником без молящихся и воспринимавшиеся как некие жертвы, приносимые священником за поминаемых во время их совершения живых или усопших христиан. По-видимому, М. первым в Виттенберге отважился перейти от теоретических рассуждений к практике: в письме одного из студентов Виттенбергского ун-та сообщалось, что 29 сент. 1521 г. М. вместе со своими учениками принял причастие под двумя видами (см.: *Müller.* 1911. S. 17; кто из виттенбергских священников совершал эту мессу — неизвестно); впосл. эта практика повторялась (см.: *Kobler.* 2014. S. 20). Теоретическое обоснование евхаристических реформ М. дал в тезисах о мессе (текст см.: *Melanchthon Ph.* SA. Bd. 1. S. 163–167), представленных в Виттенбергском ун-те в нояб. 1521 г. Опираясь на общее представление о таинствах как о «знаках», посредством к-рых поддерживается и удостоверяется вера, М. делает ряд конкретных выводов, касающихся смысла Евхаристии и практики ее совершения. По его утверждению, «у мессы есть лишь одно применение — удостоверять сердечную веру» (Ibid. S. 164. N 21). Месса не может быть средством, оправдывающим человека перед Богом, не является она и жертвой, так как в ней ничего не предлагается Богу. К числу связанных с мессой злоупотреблений, к-рые должны быть устранены при поддержке властей, М. относит совершение мессы «за других людей, за плату, в качестве удовлетворения за грехи, в качестве доброго дела», а также совершение ее теми, кто не имеют правильного представления о Слове Божием и вере (Ibid. S. 166. N 50–51). Вместе с др. профессорами Виттенбергского ун-та М. поддерживал реформирование мессы, начатое некоторыми августинцами-еремитами во главе с Цвиллингом; он подписал адресованное курфюрсту Фридриху заключение, в к-ром оправдывались все нововведения и содержался призыв реформировать мессу во всем курфюршестве (см.: *Idem.* BW: Texte. Bd. 1. S. 390–398. N 185). Лютер, тайно прибывший в Виттенберг 3 дек. 1521 г. и пробывший в городе неск. дней, одобрил реформы, проведенные к этому времени (см.: *Kobler.* 2014. S. 21–22).

Вторая стадия Виттенбергской реформации связана преимущественно с деятельностью Карлштадта и его единомышленников; ее условным

началом считается публичная месса, совершенная Карлштадтом в праздник Рождества Христова (25 дек. 1521) по полностью пересмотренному чину. Свидетельств об отношении М. к этому событию и последующим богослужениям по новому чину нет, однако из его косвенных высказываний можно заключить, что его тревожило чрезмерное рвение реформаторов: он внутренне поддерживал их желание привести церковную жизнь в городе в соответствие с Евангелием, но вместе с тем осознавал, что их действия могут вызвать смуту в народе (см.: *Melanchthon Ph.* BW: Texte. Bd. 1. S. 415. N 191; ср.: *Kobler.* 2014. S. 22–23).

Отдельной серьезной проблемой для М. стало появление в Виттенберге в кон. дек. 1521 г. т. н. *Цвикка-уских пророков* — 3 проповедников, утверждавших, что они получают откровения от Св. Духа; как впоследствии анабаптисты, пророки учили о недопустимости крещения младенцев и о приближающемся конце света. М. сообщил о появлении пророков и содержании их проповеди курфюрсту Фридриху и Лютеру, ожидая от них рекомендаций по поводу правильного отношения к пророкам, однако оба уклонились от однозначного ответа, предоставив М. полномочия самому «испытать» учение пророков на предмет его соответствия Свящ. Писанию. Вероятно, в ходе бесед с одним из пророков, М. Т. Штюбнером, задержавшимся в Виттенберге на продолжительное время, Карлштадт, М. и др. городские реформаторы сочувственно восприняли некоторые его идеи и в какой-то мере подпали под его влияние. Однако в случае М. это влияние было несопоставимо по значению с определявшим его религиозную позицию влиянием Лютера. В переписке с М. Лютер предостерег его против поспешного доверия пророкам, указав, что Бог, посылая кого-то пророчествовать, всегда давал ясные внешние знамения, подтверждавшие полномочия посланного, тогда как в случае пророков таких знаков явлено не было. Лютер также высказался решительно против той критики, которой пророки подвергали практику крещения младенцев, и признал ее древней и законной церковной практикой (см.: *Melanchthon Ph.* BW: Texte. Bd. 1. S. 435–439. N 205). М., вероятно, имевший некоторые сомнения по последнему вопросу, безоговорочно принял позицию Лютера, однако, отчасти следуя совету Лютера проявлять осторожность, прямо не выступал против пророков, что впосл. дало его противникам повод обвинять его в нерешительности в принципиальных вероучительных вопросах и в снисходительном отношении к еретикам.

В февр. 1522 г. реформы в Виттенберге приняли радикальный характер: Карлштадт в проповедях объявлял недопустимым для христиан использование церковных изображений и почитание святых; под влиянием его проповедей жители разбивали статуи в храмах, прерывали мессы, нападали на монахов и т. п. По поручению советников курфюрста Фридриха М. вел переговоры с Карлштадтом и Цвиллингом, убеждая их прекратить возмущавшие народ проповеди, однако он не имел большого авторитета и не мог остановить реформационные процессы (см.: Ibid. S. 444. N 209). Насильственные действия горожан и принятие городским советом узаконившего реформы церковного устава изменили отношение к реформам светской власти в лице курфюрста Фридриха, который в явной форме выразил свое неудовольствие, запретив исполнение устава и произнесение проповедей реформационного содержания. М., состоявший в постоянной переписке с секретарем курфюрста Фридриха Спалатином, был хорошо осведомлен о возраставшем неудовольствии курфюрста церковными реформами и справедливо опасался, что из-за непокорности радикальных реформаторов курфюрст может вообще отказаться от поддержки реформационного движения (см.: *Kobler.* 2014. S. 27–29). Вероятно, именно сообщения М. и Спалатина побудили Лютера, не дожидаясь дозволения курфюрста Фридриха, в нач. марта 1522 г. вернуться в Виттенберг с целью восстановления порядка в городе. С 9 марта он начал ежедневно произносить проповеди, впосл. ставшие известными как «Великопостные проповеди» (Invocavitpredigten). В них Лютер, развивая собственное учение о спасении одной только верой, подчеркивал, что от тех обрядов, с к-рыми велась борьба в Виттенберге, спасение души никак не зависит, поэтому они не должны становиться причиной смут и раздоров среди христиан. В отличие от Карлштадта, к-рый сперва находился в молчаливой оппозиции к Лютеру, а впосл. открыто выступил с критикой его компромиссной религ. позиции и нек-рых религ. взглядов, М. воспринял возвращение Лютера с радостью и облегчением (см.: *Melanchthon Ph.* BW: Texte. Bd. 1. S. 459. N 220; Ibid. S. 467. N 224). Мягкая религ. политика Лютера полностью соответствовала его собственным гуманистическим и евангелическим убеждениям. Так, в составленной еще до возвращения Лютера записке, вероятно, предназначавшейся для Спалатина, М. отмечал, что, хотя он лично выступает за причащение под двумя видами и устранение из храмов «подобий» (simulachra), т. е. религ. изображений, однако в обоих вопросах допустимо по снисхождению к слабым и во избежание соблазна следовать традиц. католич. практике (см.: Ibid. S. 440–441. N 206). Недолгий период Виттенбергской реформации оказал значительное влияние на всю последующую жизнь М. Лютер убедился в полной лояльности М. и впосл. относился к нему как к доверенному лицу, единомышленнику и надежному союзнику в деле церковной реформы. Однако в сознании мн. католиков, а впосл. и протестантов личность М. оказалась связана с радикальной деятельностью Карлштадта, насильственными реформационными выступлениями и сомнительной по религ. содержанию проповедью Цвиккаусских пророков; нанесенный репутации М. ущерб так никогда и не был до конца преодолен (см.: *Kobler.* 2014. S. 29–31).

Сподвижник Лютера (1522–1546). В результате событий Виттенбергской реформации 1521–1522 гг. М. утвердился в убеждении, что публичная проповедь нового евангельского учения и руководство конкретными церковными реформами являются далекими от его интересов сферами деятельности и плохо сочетаются с его характером. Признавая исключительное значение Лютера как вождя Реформации, проповедника и церковного учителя, М. сознательно и добровольно подчинил себя в религ. области его авторитету. В 20–40-х гг. XVI в. М. представлял интересы лютеранства на имперских рейхстагах, вел переговоры с протестант. князьями, встречался с католич. офиц. лицами и теологами, составлял офиц.

вероисповедные документы лютеранства, поддерживал обширную переписку со мн. сторонниками церковных реформ и европ. гуманистами. Труды по защите и распро-

Ф. Меланхтон. Гравюра А. Дюрера. 1526 г. (Музей изящных искусств, Бостон)

странению лютеранства М. совмещал с активной преподавательской деятельностью в Виттенбергском ун-те, а также с работой над сочинениями богословского, философского и педагогического характера. Домашняя жизнь М. была размеренной и спокойной: еще в нояб. 1520 г. М. вступил в брак с уроженкой Виттенберга Катариной Крапп (1497–1557), происходившей из влиятельной семьи городского советника. Брак был долгим и счастливым, в нем родились несколько детей (см.: *Scheible.* 1992. S. 385–386). Несколько комнат в своем доме М. постоянно предоставлял студентам Виттенбергского ун-та, к-рые нередко выполняли роль его помощников и секретарей. В 20-х гг. XVI в. одним из наиболее близких и доверенных друзей М. стал И. *Камерарий* (1500–1574), учившийся и преподававший в Виттенбергском ун-те с 1521 г., а в более поздние годы неоднократно встречавшийся с М. и состоявший с ним в постоянной переписке. Камерарий составил подробную биографию М., впервые изданную в 1566 г. и впосл. переиздававшуюся с дополнениями и комментариями исследователей (см.: *Camerarius.* 1566; *Idem.* 2011).

Церковная и реформационная деятельность М. (1522–1546). В 20-х гг. XVI в. формировавшееся в качестве самостоятельной христ. конфессии лютеранство постепенно распространялось на территории курфюршества Саксония и ряда др. герм. княжеств (общий обзор см. в ст. *Лютеранство*). Понимая, что для защиты и успешного осуществления церковных реформ требуется постоянная поддержка светской власти, Лютер, М. и др. лидеры лютеранства считали своей задачей выработку как общих норм взаимоотношений между христ. общинами и гос-вом, так и разработку таких церковных уставов, к-рые позволили бы органично вписать реформированные церковные организации в существовавшую в Германии систему общественно-политических отношений. Собственное представление о том, какими должны быть отношения между христ. Церковью и гос-вом М. выразил в составленных в сер. 1522 г. тезисах для диспута в Виттенбергском ун-те (текст см.: *Melanchthon Ph.* SA. Bd. 1. S. 168–170). В них М. развивал учение о 2 видах правления (regimen) — светском и духовном. Подчеркивая, что светская власть со всеми связанными с ней институтами и законами установлена Богом, М. утверждал, что для христиан недопустимо выступать с мечом против власти, если на это нет прямого и ясного повеления от Самого Бога. Духовное правление — это правление в христианах Слова Божия и служащая этому проповедь Евангелия. М. отмечал, что неправильно относить к сфере духовного правления человеческие традиции и обряды; поскольку они установлены не Богом, а людьми, они относятся с сфере светского правления: «Церковные предания есть гражданские законы и некий способ воспитания» (Ibid. S. 169). Единственное требование к этим обычаям со стороны христианской Церкви — они не должны противоречить учению Свящ. Писания. Повторяя идеи, высказанные Лютером, М. заявлял, что христиане должны заботиться не о «земной праведности», к-рая является делом, безразличным для спасения, а о «духовной праведности», обладающие к-рой могут без всякого опасения пользоваться любыми внешними формами религ. жизни (Ibid. S. 170). Еще более ярко эта тенденция к пересмотру прежнего резко негативного отношения ко всем католич. традициям и обрядам выразилась в выпущенном М. во 2-й пол. 1522 г. новом издании «Общих мест». М. целиком переписал разделы «О различии между Новым и Ветхим Заветом» и «Об отмене закона» (новый текст разделов см.: CR. Vol. 21. Col. 201–205; анализ содержания см.: *Neuser.* 1968. S. 213–228). М. разделяет закон ВЗ на закон нравов (т. е. нравственные заповеди декалога), закон обрядов и закон суда (т. е. религ. и светские судебные предписания). Согласно М., 1-й закон отменяется не в смысле полного упразднения, но лишь в том смысле, что христиане по вере совершают то, что предписывает закон, подчиняясь не закону, но живущему в них Св. Духу. М. показывает взаимосвязь действия Св. Духа и «морального закона» (lex moralis), замечая, что невозможно, чтобы тот человек, в сердце которого обитает Св. Дух, не исполнял моральный закон (Ibid. Col. 203). Оставшиеся 2 вида закона являются условными и необязательными; хотя всегда существуют некие внешние обряды и законоположения, совесть христианина свободна от них. Однако эта свобода означает не только свободу отменять человеческие традиции, но и свободу соблюдать их. Неявно полемизируя с Карлштадтом, к-рый в сочинениях этого периода утверждал, что соблюдение человеческих традиций есть грех против Бога, М. развивает утверждение о том, что все такие традиции, «есть нечто среднее» (media), т. е. безразличное, тем самым впервые введя то представление о безразличных вещах (адиафора), которым он впоследствии руководствовался во всех дискуссиях об обрядах. Согласно примеру, приводимому М., грешит и тот, кто запрещает церковные изображения, как будто они есть нечто нечестивое само по себе, и тот, кто настолько почитает изображения, что считает нечестивой их отмену (Ibid. Col. 204). И в отношении к церковным обрядам, и в отношении к светским законам М. предлагает руководствоваться принципом умеренности: нужно по возможности стремиться к их улучшению, однако не следует делать их предметом раздора и основанием для смуты. Т. о., М., подобно Лютеру, отказался от идей радикальной реформации и стал полностью поддерживать умеренную и осторожную религ. политику курфюрста Фридриха.

В 1524 г., во время поездки на родину (см.: *Scheible.* 2016. S. 89–94), М. встретился в Бреттене с папским

легатом в Германии кард. Л. Кампеджо (1474–1539), который в личной беседе пытался склонить его к возвращению в католическую Церковь и к разрыву с Лютером, обвиняя последнего в том, что тот из-за маловажных обрядов внес раскол в Церковь. Сохранившаяся стенограмма ответа (см.: *Melanchthon Ph.* SA. Bd. 1. S. 176–178) свидетельствует, что М. в беседе с кардиналом отверг интерпретацию реформационного движения как спора из-за обрядов. Опираясь на выработанную ранее концепцию безразличия обрядов, М. отмечал, что смысловым центром учения Лютера является не критика обрядов, а «различие между человеческой праведностью», т. е. благочестием и связанными с ним делами, и «праведностью Божией», т. е. оправдывающей верой. Любые обряды могут быть сохранены и допущены, если они не искажают учение Свящ. Писания и не заменяют представление об оправдании верой на ошибочное мнение о том, что человек может оправдаться к.-л. собственными делами. Встреча М. с Кампеджо имела важное значение: М. продемонстрировал католич. стороне, что разногласия католиков с лютеранами имеют не только церковно-административный и обрядовый, но богословский характер, поэтому преодоление этих разногласий невозможно без богословской полемики и богословского диалога. Во время этой же поездки М. встретился с Филиппом I Великодушным (1504–1567), ландграфом Гессенским, к-рый пожелал в личной беседе с ним узнать о вероучительных особенностях лютеранства. Общение с М. произвело сильное впечатление на ландграфа; по его просьбе после возвращения в Виттенберг в сер. 1524 г. М. составил соч. «Краткое изложение обновленного церковного учения» (Epitome renovatae ecclesiasticae doctrinae; текст см.: Ibid. S. 179–189). М. разделяет изложение на 2 основных части: «О евангельской праведности» и «О человеческих традициях». В 1-й части он выделяет в качестве основного содержания и центра всего евангельского учения «проповедь покаяния и отпущения грехов». Согласно М., истинное покаяние и вера неразрывно связаны, поскольку они есть результаты спасительного воздействия на людей Св. Духа. Вера производит в сердце человека любовь к Богу и постоянную уверенность в том, что Бог через Иисуса Христа оправдывает человека и отпускает грехи «без всяких заслуг и без всякого удовлетворения» (Ibid. S. 183). Тем самым Евангелие освобождает совесть человека от постоянного страха и неуверенности, предоставляя христ. свободу и твердое знание о неизменной любви Бога к тем, кого Он избрал. Говоря о человеческих традициях, М. отмечает, что одни из них могут служить средствами для побед над грехом и потому полезны, хотя и не обязательны, другие не приносят никакой пользы, а третьи, прямо противоречащие Свящ. Писанию и устанавливающие ложную человеческую праведность, приносят большой вред. Традиции последнего вида должны отменяться при участии светской власти, тогда как прочие могут соблюдаться или не соблюдаться в зависимости от внешних обстоятельств (см.: Ibid. S. 186–187). В результате общения и переписки с М. Филипп Гессенский, и ранее с интересом относившийся к идеям Реформации, окончательно встал на сторону нового учения. Впосл. он сделал лютеранство офиц. вероисповеданием в своих владениях и стал одним из наиболее деятельных защитников лютеранства среди герм. князей.

В 1524–1526 гг. положение лютеранства в Германии было весьма затруднительным из-за событий Крестьянской войны и деятельности поддерживавших крестьян радикальных протестант. проповедников, наиболее известным из к-рых был Т. *Мюнцер* (ок. 1490–1525). Католич. князья и полемисты намеренно смешивали учение лютеран и радикалов, утверждая, что именно реформационная деятельность Лютера и его идеи являются главным источником беспорядков и волнений. Лютер и М. в письмах и сочинениях решительно отвергали эти обвинения, заявляя, что радикальные проповедники и крестьянские вожди пытаются превратить Евангелие в некий новый человеческий закон и использовать христ. учение для достижения собственных земных целей. В отличие от Лютера, к-рый в завершающий период крестьянской войны прямо призывал князей к жестокой расправе над упорными участниками восстаний, М. ограничивался лишь идейной полемикой и критикой деятельности радикальных религ. лидеров (подробнее см.: *Zöllner.* 1963). В сер. 1525 г. М. по просьбе католич. кн. Людвига V (1478–1544), курфюрста Пфальца, к владениям которого относился его родной город, написал нем. соч. «Против крестьянских артикулов» (Eyn schrifft widder die artikel der bawrschafft; текст см.: *Melanchthon Ph.* SA. Bd. 1. S. 190–214; ср.: *Idem.* BW: Texte. Bd. 2. S. 317–319. N 404), в к-ром подверг критическому разбору 12 положений, обнародованных весной 1525 г. предводителями крестьянского движения в Меммингене. В сочинении М. подчеркивает, что Евангелие требует от человека веры в Бога, любви к людям и покорности законным властям. М. признает, что заявленное крестьянами требование, чтобы князья и священники проповедовали истинное Евангелие, является по своему содержанию справедливым, однако настаивает, что христиане не должны добиваться реализации этого справедливого требования насильственными средствами. Находящимся во власти диавола князьям и священникам следует противопоставлять проповедь истины, терпение и стойкость, а не насилие. М. отказывается принимать «социальную» интерпретацию Евангелия, к-рое, по мнению крестьянских лидеров, освободило людей от любой внешней власти и всех форм рабства; по убеждению М., в Евангелии речь идет лишь о духовной свободе. Всем социальным, экономическим и политическим требованиям крестьян М. противопоставляет утверждение, что несправедливость внешних жизненных обстоятельств не может служить моральным оправданием бунтов и убийств (см.: *Zöllner.* 1963. S. 177–181). Как и Лютер, М. крайне отрицательно относился к деятельности и учению Мюнцера, который еще в 1522 г. в адресованном М. письме выступил с критикой умеренной религиозной политики виттенбергских реформаторов (см.: *Melanchthon Ph.* BW: Texte. Bd. 1. S. 462–466. N 223) и впоследствии многократно в проповедях, письмах и сочинениях упрекал Лютера и М. в проповеди ложного Евангелия, приспособленного к нуждам князей и лишенного силы Св. Духа. Вслед. этого М. не скрывал радости, когда узнал о разгроме Мюнцера и его сторонников: «...я радуюсь, что схвачен этот вождь обмана» (Ibid. Bd. 2. S. 315–316. N 403); гибель Мюнцера М. считал справедливым

возмездием за произведенную тем смуту (см: *Scheible.* 2016. S. 96–97).

Отрицательное отношение Лютера и М. к крестьянским выступлениям и деятельности радикальных проповедников убедило протестант. князей в полной лояльности лютеран светской власти; после 1526 г. позиции лютеранства в Германии значительно усилились. Католич. оппозиция лютеранству первоначально была разрозненной и слабой, вслед. чего на рейхстаге в Шпайере в 1526 г. под давлением лютеранских князей было принято решение не подвергать лютеран преследованиям до рассмотрения их учения буд. церковным Собором. Продлившийся до нач. 30-х гг. XVI в. период затишья и стабильности лидеры Л. использовали для укрепления своих позиций в лютеран. княжествах и упорядочения пришедшей в упадок вслед. спонтанных реформационных процессов и событий крестьянской войны церковной жизни на местах. По указанию курфюрста Саксонии Иоганна Твёрдого (1468–1532) с нач. 1526 г. гос. чиновники и лютеранские проповедники совместно совершали т. н. визитации,— поездки по приходам с целью проверки состояния церковной жизни и уровня подготовки пасторов. М. был постоянным участником этих визитаций и внес значительный вклад в разработку регламентировавших ход их проведения нормативных документов. В ходе первых визитаций М. убедился в слабой богословской подготовке большинства пасторов и проповедников; особое возмущение у него вызвали проповедники, учившие народ только представлениям о спасении верой и отрицавшие всякое значение нравственного закона. Для борьбы с такими представлениями М. составил инструкцию, к-рая без его ведома была издана в сер. 1527 г. под названием «Артикулы для визитаторов» (Articuli de quibus egerunt per visitatores in regione Saxoniae; текст см.: CR. Vol. 26. Col. 3–28). Во вводной части документа М. в резкой форме обосновывал необходимость проповеди покаяния: «Пасторы должны следовать примеру Христа, Который учил покаянию и отпущению грехов... ныне распространилась проповедь о вере, однако невозможно понять, что такое вера, если прежде не проповедано покаяние... те, кто не учат покаянию, устраняют из Евангелия одну из важнейших частей» (Ibid. Col. 3). Согласно М., проповедь покаяния предполагает изложение и истолкование Десяти заповедей; при этом проповедники должны не только пересказывать заповеди, но и предупреждать о тех наказаниях, которые установлены Богом за их неисполнение, и тем самым вселять в души людей страх перед Богом. Говоря о необходимости проповеди «учения страха» (doctrina timoris) до проповеди «учения веры» (doctrina fidei), М. руководствовался прежде всего практическими соображениями. Он воочию наблюдал во время визитаций, как проповедь веры без покаяния, без страха перед Богом, без закона приводит людей к ложной и плотской «уверенности» (securitas), следствием к-рой является нравственный упадок; именно поэтому он называл такую проповедь «худшей, чем все те заблуждения, которые были прежде во времена Римского папы» (Ibidem). Однако мн. последователи Лютера увидели в высказываниях М. не педагогическое предостережение проповедникам, а догматический отказ от учения об оправдании только одной верой. Первым представителем группы лютеран, выступавших с критикой взглядов М., к-рые впосл. получили наименование антиномистов, т. е. противников закона, стал влиятельный теолог И. *Агрикола* (1492–1566), к-рый в этот период служил проповедником в Айслебене. В нояб. 1527 г. выдвинутые Агриколой против М. обвинения стали предметом обсуждения на встрече в Торгау, в к-рой приняли участие М., Лютер, И. Агрикола, И. *Бугенхаген* (1485–1558) и др. теологи. Лютер в отношении основного вероучительного содержания дискуссии поддержал М., однако признал необходимость поиска более осторожных формулировок, к-рые не могли бы рассматриваться как возвращение к католич. законничеству и обрядовости (подробнее см.: *Rogge.* 1960; *Wengert.* 2000). Смягченная позиция Лютера и М. нашла отражение в изданной в 1528 г. офиц. инструкции для визитаторов, составленной М. и доработанной при участии Лютера и Бугенхагена: «Наставления, которые визитаторы должны давать пасторам в курфюршестве Саксония» (Unterricht der visitatoren an die pfarrherrn im kurfürstenthum zu Sachsen; текст см.: Die evangelische Kirchenordnungen des XVI. Jh. Tüb., 1902. Bd. 1. S. 149–174; обзор содержания см. в ст. *Лютеранство*). Впосл. эта инструкция легла в основу мн. церковных уставов лютеран. княжеств и городов. В 1527–1533 гг. М. регулярно участвовал в визитациях в Тюрингии и Центр. Саксонии (Kurkreis). Одной из наиболее серьезных проблем для развития лютеранства в этих областях М. считал активную деятельность т. н. свободных проповедников, распространявших различные версии анабаптизма. По богословским и церковно-политическим основаниям М. относился к их проповедям крайне критично; он опубликовал неск. небольших сочинений, в которых рассматривал и осуждал их воззрения (см.: *Melanchthon Ph.* SA. Bd. 1. S. 272–295, 301–322). Как и Лютер, М. считал всех анабаптистов и др. проповедников радикальной реформации лжеучителями и бунтовщиками, вслед. чего он допускал применение против них светскими властями силы вплоть до смертной казни (см.: *Scheible.* 1992. S. 376–377).

Центральной внутрипротестант. богословской дискуссией сер. и кон. 20-х гг. XVI в., в которой принимал участие М., был спор о таинстве Евхаристии. Начавшийся как печатная полемика Карлштадта с Лютером в 1524–1525 гг., к 1528 г. спор охватил все протестант. земли. На одной стороне находились Лютер и его последователи, на др. стороне – У. *Цвингли* (1484–1531), М. *Буцер* (1491–1551), В. *Капито* (ок. 1480–1541), Эколампадий и ряд др. проповедников Швейцарии и Юж. Германии. М. оказался в весьма сложном положении: с одной стороны, он считал своим долгом поддерживать учение Лютера, некоторые элементы которого он внутренне не принимал, с др. стороны, его связывали долгие дружеские отношения с Эколампадием. Поэтому, выступая посредником в переговорах между Лютером и его оппонентами, М. руководствовался не только осознанием политической важности объединения всех протестантов, но и сложными личными мотивами. В нач. 20-х гг. XVI в. М. не проявлял значительного интереса к богословию Евхаристии, ограничиваясь ее символической интерпретацией и указанием на необходимость преодоления связанных с ней злоупотреблений. Не отказываясь полностью от символизма, М. под влиянием Лю-

тера принял представление о реальном присутствии в таинстве Евхаристии Тела и Крови Христовых, однако при объяснении способа этого присутствия был более осторожен в выражениях и лаконичен, чем Лютер. М. был осведомлен во всех подробностях о публичной дискуссии в трактатах и письмах между Лютером, Эколампадием, Цвингли и др. проповедниками, проходившей в 1526–1528 гг., но уклонялся от публичного выражения собственной позиции, ограничиваясь краткими репликами в переписке, где он пытался выступать в качестве посредника, однако неизменно заявлял, что символическая интерпретация Карлштадата и Цвингли ему чужда (подробнее см.: *Neuser.* 1968. S. 235–264). Во время нескольких встреч с Лютером в Торгау во 2-й пол. 1527 г. М. подробно обсуждал с ним затруднительные вопросы учения о Евхаристии; в письмах друзьям он свидетельствовал, что Лютер смог окончательно убедить его в собственной правоте (*Melanchthon Ph.* BW: Texte. Bd. 3. S. 174–175. N 599; P. 187. N. 710; см.: *Neuser.* 1968. S. 277–287).

Имперский рейхстаг в Шпайере в 1529 г., во время которого М. выполнял роль теолога-консультанта лютеран. князей, продемонстрировал усиление католич. партии, к-рой удалось добиться принятия постановления о том, что католицизм является единственной законной религией в Свящ. Римской империи, а проведение лютеранских реформ должно быть запрещено. Лютеранские князья ответили на это «Протестацией», которая готовилась без участия М. После обнародования «Протестации» М. счел ее излишне дерзкой и радикальной; он опасался, что «Протестация» приведет к началу военных действий между католиками и протестантами, и убеждал протестант. князей проявить большую уступчивость (см.: *Stupperich.* 1965. P. 76–77). Позиция протестантов была значительно скомпрометирована тем, что представители швейцар. и южногерм. городов из-за споров о таинстве Евхаристии не имели церковного общения с лютеранами. М. осознавал необходимость выработки компромисса, однако рассчитывал, что ему удастся убедить оппонентов в правоте учения Лютера. Во время пребывания в Шпайере М. получил письмо Эколампадия, в котором тот упрекал его в том, что своим молчанием он поддерживает несправедливые нападки Лютера на швейцарских протестантов, а тем самым — и возможные буд. гонения на них со стороны лютеран и католиков (текст см.: *Melanchthon Ph.* BW: Texte. Bd. 3. S. 466–470. N 766). Без ведома М. его ответное письмо Эколампадию (текст см.: Ibid. S. 487–495. N. 775) вскоре после получения было опубликовано оппонентами Лютера; тем самым М. оказался включен в публичную дискуссию о Евхаристии и более не мог уклоняться от нее. В письме М. утверждал, что, согласно его вере, основывающейся на Свящ. Писании, в таинстве Евхаристии происходит «приобщение присутствующему телу» (praesentis corporis κοινωνία) Иисуса Христа. Не объясняя способа присутствия, М. объявлял несостоятельным утверждение оппонентов, что Христос телесно «занимает некую часть неба, так что Он сидит там, словно в тюрьме» (Ibid. S. 493); т. о., он присоединялся к представлениям Лютера о том, что Христос не только духовно, но и телесно может присутствовать в различных местах одновременно, однако не говорил прямо о телесном вездеприсутствии Христа.

Поскольку спор о Евхаристии негативно отражался на состоянии церковной жизни в протестант. землях, Филипп Гессенский при поддержке др. князей и с одобрения протестант. теологов в 1529 г. организовал в Марбурге собеседование, в ходе к-рого предполагалось выработать общую вероисповедную формулу. В предшествовавшие собеседованию месяцы М. изучал и собирал мнения о Евхаристии отцов Церкви и древних церковных писателей (ср.: *Melanchthon Ph.* BW: Texte. Bd. 3. S. 580–583. N 822). Впоследствии подготовленная им подборка цитат была издана с кратким послесловием как соч. «Изречения некоторых древних писателей о Вечере Господней» (Sententiae veterum aliquot scriptorum de coena domini; текст см.: CR. Vol. 23. Col. 727–752). В ходе этой работы М. пришел к убеждению, что Цвингли и его единомышленники могут привести в свою поддержку лишь высказывания блж. Августина и некоторых осужденных Церковью писателей (напр., *Оригена*), тогда как свидетельства большинства отцов Церкви совпадают с лютеранским учением. После прибытия теологов в Марбург М. провел закрытую дискуссию с Цвингли (протокол см.: *Melanchthon Ph.* BW: Texte. Bd. 3. S. 576–580. N 821), в ходе к-рой они пришли к согласию по всем вопросам, кроме вопроса о Евхаристии. Цвингли и М. затронули лишь 2 аспекта учения о Евхаристии: 1) проблему корректной интерпретации 6-й главы Евангелия от Иоанна, к-рую Цвингли понимал символически, а М. буквально; 2) вопрос о том, пребывает ли тело Христа в некоем месте на небесах, на к-рый Цвингли отвечал положительно, а М. отрицательно. В заключение дискуссии М. представил Цвингли подборку цитат из сочинений отцов Церкви; Цвингли ответил указанием мест Свящ. Писания, свидетельствующих, что после Вознесения Христос не пребывает в этом мире телесно, но пребывает лишь духовно. В течение следующих 2 дней проходил открытый диспут, в котором лютеран. сторону представляли М., Лютер, А. *Озиандер* (1498–1552), Й. *Бренц* (1499–1570) и др., а противоположную сторону — Цвингли, Эколампадий, Буцер и др. Хотя в протоколе зафиксировано, что Лютер дважды приглашал М. вступить в дискуссию, тот во время открытого диспута не произнес ни слова (мат-лы диспута см.: *Köhler.* 1929; см. также: *Melanchthon Ph.* BW: Texte. Bd. 3. S. 583–627. N 823–832). Некоторые исследователи объясняли это тем, что беседа с Цвингли заставила М. сомневаться в правоте Лютера; однако более вероятно другое объяснение — М. не желал участвовать в обсуждении способа присутствия Иисуса Христа в таинстве, поскольку понимал, что согласие в этом вопросе недостижимо. В действительности непримиримые разногласия между лютеранами и сторонниками Цвингли объяснялись не до конца осознаваемыми обеими сторонами противоречиями в области христологии: Цвингли исходил из необходимости различать свойства божественной и человеческой природ Христа, вслед. чего не допускал наделения тела Христа некими божественными свойствами; Лютер полагал, что взаимообщение свойств двух природ в единой Ипостаси Христа наделяет тело Христа свойствами Его божественной природы, в т. ч. и вездесущием. М. излагал это учение Лютера в неск. смягченной, но не отличающейся по сути форме: он полагал, что, будучи Богом, Христос

может присутствовать где угодно, а там, где присутствует божество Христа, присутствует и Его человечество, т. е., в т. ч. Плоть и Кровь, поскольку невозможно в едином Христе отделить божество от человечества (подробный анализ см.: *Neuser.* 1968). Отсутствие согласия по вопросу о Евхаристии было зафиксировано в итоговом документе диспута — «Марбургских артикулах» (Die Marburger Artikel; см.: *Melanchthon Ph.* BW: Texte. Bd. 3. S. 591–603. N 825). М. был разочарован итогами дискуссии; он полагал, что ее неудачное завершение является следствием упорства швейцар. протестантов во главе с Цвингли, и с этого времени относился к ним критически и неприязненно. Вместе с тем он продолжал вести переговоры с южногерм. протестантами, прежде всего с Буцером, однако определенного успеха эти переговоры достигли лишь после кончины Эколампадия и Цвингли, а также общего изменения церковно-политической ситуации в сер. 30-х гг. XVI в.

Объявляя о созыве Аугсбургского рейхстага в 1530 г., на котором он впервые после осудившего Лютера Вормсского рейхстага 1521 г. намеревался присутствовать лично, имп. Карл V выразил намерение беспристрастно выслушать и оценить позиции католич. и протестант. князей Германии, а также приложить усилия к достижению религ. компромисса, к-рый бы положил конец расколу Свящ. Римской империи на 2 противоборствующих лагеря. Курфюрст Иоганн поручил подготовку вероисповедного документа Лютеру и его сподвижникам. Весной 1530 г. М. вместе с Лютером и др. виттенбергскими теологами составил «Торгауские артикулы», содержавшие гл. обр. обоснование осуществленных лютеранами церковных реформ. Поскольку Лютер, находившийся в имперской опале, не мог присутствовать в Аугсбурге, во время заседаний рейхстага интересы лютеран отстаивала группа теологов во главе с М., который приехал в Аугсбург 2 мая 1530 г. и пробыл там до 23 сент. того же года. В ходе переговоров с курфюрстом Иоганном, ландгр. Филиппом, другими лютеран. князьями и присутствовавшими в Аугсбурге протестант. теологами М. переработал текст «Торгауских артикулов», создав на основе этого и других предварительных документов принятое всеми лютеранами и одобренное Лютером Аугсбургское исповедание (Confessio Augustana; текст см.: BSLK. S. 31–137; рус. перевод: Книга согласия. С. 23–66; обзор содержания см. в ст. *Аугсбургское исповедание*). 25 июня 1530 г. Аугсбургское исповедание от имени лютеран. князей было полностью оглашено на заседании рейхстага в присутствии имп. Карла V, князей и высшего дворянства Свящ. Римской империи. М. не присутствовал при чтении документа, однако считал это публичное представление вероучительной позиции лютеран важной победой (подробнее о деятельности М. при подготовке текста Аугсбургского исповедания см.: *Kobler.* 2014. S. 123–141).

Составляя Аугсбургское исповедание, М. ставил перед собой задачу не просто изложить основные положения лютеранства, но сделать это в максимально традиционной, т. е. близкой к католич. догматике, форме; он предполагал, что в этом случае католич. сторона не сможет безоговорочно осудить документ и вынуждена будет вступить в богословскую дискуссию по его содержанию (см.: *Melanchthon Ph.* BW: Texte. Bd. 4. Tl. 1. S. 251–252. N 933; Tl. 2. S. 491–492. N 1004). Расчет М. оказался верным: хотя имп. Карл V и близкие к нему католические теологи заявили, что исповедание не может быть принято католиками в том виде, в каком оно было представлено, даже неформальный предводитель католич. теологов в Аугсбурге Экк соглашался с тем, что во мн. положениях Аугсбургское исповедание совпадает с католич. вероучением. По поручению имп. Карла V Экк составил ответный документ «Опровержение Аугсбургского исповедания» (Confutatio Confessionis Augustanae; текст см.: Die Confutatio der Confessio Augustana / Hrsg. H. Immenkötter. Münster, 1979), который 3 авг. 1530 г. был от имени императора оглашен на заседании рейхстага. Император санкционировал также проведение специального коллоквиума, т. е. богословских переговоров между католич. и лютеран. князьями и теологами с целью выработки компромиссных формулировок по спорным вопросам; в качестве основы для дискуссий во время коллоквиума использовался текст Аугсбургского исповедания (подробнее об этапах и о результатах дискуссий см. в ст. *Коллоквиумы*). Приступая к участию в переговорах, М. был убежден в том, что ему удастся продемонстрировать единство католиков и протестантов по всем основным вероучительным вопросам. Сильное разочарование от того, что имп. Карл V отверг Аугсбургское исповедание, а также опасение, что в случае безрезультатного завершения переговоров имперские власти начнут силовое преследование лютеран, соединялось у М. с несколько наивным намерением убедить католиков в том, что учение лютеранства есть учение Свящ. Писания и древних отцов Церкви, а потому оно совпадает с истинным учением католической Церкви, которое лишь должно быть освобождено от позднейших искажений. Этой сложной совокупностью мотивов объясняется проявленная М. в Аугсбурге готовность идти на значительные уступки католикам, причем не только во второстепенных обрядовых, но и в некоторых принципиальных вероучительных вопросах. Сближение М. с католиками настораживало как Лютера, к-рый в письмах призывал его руководствоваться не земными соображениями, но исключительно любовью к евангельской истине, так и находившихся в Аугсбурге представителей лютеран. княжеств и городов, к-рые своим упорством сводили на нет все компромиссные предложения М. Поведение М. в Аугсбурге действительно давало поводы для тех подозрений и упреков, которые высказывали в его адрес убежденные лютеране; напр., в письме папскому легату Кампеджо М. заявлял, что у лютеран «нет никакого учения, отличающегося от учения Римской Церкви» и что они «готовы проявить послушание Римской Церкви», если та согласится признать допустимость наиболее важных из уже осуществленных церковных реформ (см.: *Melanchthon Ph.* BW: Texte. Bd. 4. Tl. 1. S. 324–325. N 952). Во время продолжительных дискуссий М. выражал готовность отказаться от нек-рых формулировок в области вероучения, в частности от формулы оправдания «только одной верой» (sola fide), однако при этом он сохранял смысловую верность учению Лютера, лишь выражая его в др. понятиях. В области обрядов М. готов был идти на гораздо более серьезные уступки: он соглашался, что допустимо причащение под одним видом, выражал готовность восста-

новить канон мессы и католич. обряд ее совершения при условии правильной интерпретации этих традиций, не возражал против восстановления практики безбрачия духовенства и института епископства (см.: *Kobler.* 2014. S. 178). По разным причинам эти компромиссы были неприемлемы как для Лютера и его наиболее верных последователей из числа теологов, так и для многих князей и представителей свободных городов. Представители католич. стороны были еще менее склонны к уступкам; они были готовы согласиться лишь с широкими и неопределенными вероучительными формулировками, но не с их лютеран. интерпретацией, а также проявить временную терпимость в нек-рых обрядовых вопросах. Вслед. этого длительные и сложные переговоры католиков и лютеран в Аугсбурге не привели ни к какому положительному результату (см.: *Walter.* 1931; *Kobler.* 2014. S. 142–185, 196–205, 257–261; *Scheible.* 2016. S. 136–140).

Еще до отъезда из Аугсбурга М. начал работать над письменным ответом на католическое «Опровержение...», к-рый впосл. был издан под заглавием «Апология Аугсбургского исповедания» (Apologia Confessionis Augustanae; текст см.: BSLK. S. 139–404; рус. перевод: Книга согласия. С. 67–364; обзор содержания см. в ст. *Аугсбургского исповедания апология*). Первоначально М. был знаком с «Опровержением...» лишь по неполной стенограмме, сделанной во время оглашения документа Камерарием. 22 сент. 1530 г. М. предпринял попытку представить 1-ю версию «Апологии...» имп. Карлу V, однако тот отказался принять документ. Получив в окт. 1530 г. в Виттенберге полный текст «Опровержения...», М. радикально переработал нек-рые разделы «Апологии...». Существуют 2 версии лат. текста «Апологии...»: по 1-му полному изданию, вышедшему в мае 1531 г. (Quarttext), и по 2-му изданию, в текст которого М. внес ряд новых существенных изменений (Oktavtext). Формально будучи ответом на «Опровержение...», по своему содержанию «Апология...» далеко выходит за рамки простой полемики и является подробным богословским обоснованием вероучительного содержания Аугсбургского исповедания. Не отказываясь от самой идеи достижения компромисса с католиками, М. в «Апологии...» пересмотрел представление о способе достижения этого компромисса, перейдя от тактики отдельных уступок к стратегии последовательного обоснования того, что учение лютеран является более «католическим», чем учение католич. теологов, поскольку оно точнее соответствует тем богословским идеям, которые отражены в Свящ. Писании и в сочинениях отцов Церкви. В «Апологии...» М. впервые системно воспользовался приемом апелляции к христ. святоотеческой традиции, к-рый ранее был применен им для решения вопроса о Евхаристии. В отличие от Лютера, к-рый всегда предпочитал использовать в качестве авторитетного источника лишь Свящ. Писание, М. настаивал на том, что при обсуждении спорного богословского положения необходимо учитывать историю его интерпретации в христианской Церкви. При выстраивании исторической аргументации М. использовал свой талант ученого-гуманиста, привлекая многочисленные мнения отцов Церкви и ссылаясь на события церковной истории (подробнее об отношении М. к сочинениям отцов Церкви и церковному Преданию в целом см.: *Fraenkel.* 1961; *Dittrich.* 1983; *Meijering.* 1983; *Hall.* 2014). Несмотря на негативное отношение к схоластике, он приводил мнения теологов-схоластов и рассматривал традиц. схоластические богословские понятия в тех случаях, когда считал, что они лишь иначе выражают ту же самую религиозную истину, которую проповедуют лютеране. Будучи компромиссным сочинением, «Апология...» в слабой и незначительной степени отражает своеобразие собственных богословских взглядов М. Он стремился не дать собственную интерпретацию основных идей лютеранства, как это было в «Общих местах», но представить принимаемое всеми лютеранами вероучение как учение, глубоко укорененное в христианской традиции, а тем самым опровергнуть наиболее болезненное для лютеран обвинение в том, что они вводят в Церкви «новшества» и «новые догматы». В области обрядовых вопросов М. в «Апологии...» вернулся к прежней жесткой позиции: те обычаи и обряды, которые искажают христ. веру и противоречат Свящ. Писанию, недопустимы в христ. Церкви; все остальные человеческие традиции могут соблюдаться, но не должны навязываться церковным общинам и отдельным христианам как нечто обязательное (см.: *Stupperich.* 1965. P. 89–92). Даже неодобрительно относившиеся к некоторым религ. идеям М. лютеран. теологи, составлявшие Книгу согласия (1580), высоко ценили «Апологию...», видели в ней безупречное изложение лютеранского вероучения и подтвердили ее статус нормативного вероисповедного текста лютеранства.

События Аугсбургского рейхстага убедили лидеров германского протестантизма в наличии реальной военной угрозы со стороны имп. Карла V и католических князей; после неск. месяцев переговоров в нач. 1531 г. был заключен договор о создании оборонительного *Шмалькальденского союза германских протестантов.* Лютер и М. первоначально резко негативно относились к самой идее вооруженного противостояния вассальных князей императору. Лишь под давлением князей и юристов они согласились признать, что в некоторых случаях вооруженное сопротивление законной власти является не только допустимым, но и необходимым (см.: *Melanchthon Ph.* BW: Reg. N 1091, 1111, 1818). В течение последующих 15 лет Шмалькальденский союз гарантировал относительно безопасное существование протестантов на территории Свящ. Римской империи. Однако в условиях постоянной угрозы со стороны императора и католических князей протестант. князья и теологи были вынуждены реализовывать двойственную стратегию: с одной стороны, они стремились расширить влияние протестантизма и укрепить единство протестантов, с др. стороны, они соглашались на любые миротворческие инициативы католиков, понимая, что переговоры и совещания предпочтительнее открытых военных действий. М. как теолог и церковный политик играл ведущую роль в этих процессах.

Важное значение для консолидации герм. протестантов имело преодоление разногласий по вопросу о Евхаристии. М. поддержал инициативу Буцера о проведении новых переговоров и совместно с ним занялся выработкой компромиссной формулировки евхаристического учения, к-рая могла бы быть принята и Лютером, и южногерм. протестантами. Переписка М. нач. 30-х гг.

XVI в. свидетельствует, что он так и не принял учение Лютера о вездеприсутствии Тела Христа. Так, в письме Т. Блареру (1499–1567), одному из лидеров реформации в Констанце, М. советовал, не упоминая его имени, задать в письме Лютеру вопрос, «в каком смысле он учит, что Тело Христово пребывает с Хлебом так, как будто бы Христос присутствует повсюду; ведь если Тело Христово присутствует в смысле общности Ипостаси, то не Тело присутствует телесно, а присутствует Христос, причем не сообразно Телу, но сообразно божеству» (*Melanchthon Ph.* BW: Texte. Bd. 5. S. 152. N 1173). Т. о., М. считал учение Лютера непоследовательным, однако сам не хотел выступать против него. С течением времени М. все больше склонялся к мысли о том, что следует говорить не об истинном присутствии Тела Христа в Евхаристии, а о действительном духовном присутствии в ней Самого Христа. Однако при переговорах с Буцером он был вынужден руководствоваться не собственными убеждениями, а инструкциями Лютера, который настаивал, что во время Евхаристии «Тело присутствует с Хлебом или в Хлебе, оно воистину вкушается... так что какое действие относится к Хлебу, такое относится и к Телу» (Ibid. Bd. 6. S. 250. N 1511). Успех переговоров был в значительной мере связан с уступчивостью Буцера, к-рый согласился принять формулировку Аугсбургского исповедания и настаивал лишь, чтобы речь шла не о природном соединении Тела и Хлеба, а исключительно о сакраментальном единстве, т. е. о единстве во время таинства Евхаристии, но не вне таинства, т. к. в последнем случае произошло бы возвращение к католич. учению о пресуществлении. Личные переговоры Лютера, М. и др. лютеран. теологов с Буцером, Капито и другими представителями южногерм. протестантов, прошедшие в Виттенберге, завершились подписанием 29 мая 1536 г. составленного М. Виттенбергского соглашения (Die Wittenberger Konkordie; текст см.: Ibid. Bd. 7. S. 131–148). Согласно формулировке этого документа, в Евхаристии «вместе с Хлебом и Вином истинно и субстанциально присутствуют, являются и принимаются Тело и Кровь Христа... так что в силу сакраментального единства Хлеб есть Тело Христово» (Ibid. S. 142). Южногерм. протестанты согласились также с тем, что в Евхаристии Тело и Кровь Христа получают как достойные, так и недостойные причастники, однако отказались признать, что их получают даже нечестивые люди, как это утверждал Лютер. Было решено, что несогласие в этом вопросе не препятствует церковному единству. Поскольку Виттенбергское соглашение являлось лишь смягченным вариантом лютеран. учения о Евхаристии, оно было отвергнуто большинством проповедников Швейцарии и нек-рыми проповедниками Германии, вслед. чего объединение европ. протестантов осталось лишь частичным. Хотя М. считал успех переговоров значительным достижением, в идейном отношении он не воспринимал Виттенбергское соглашение как выражение собственных взглядов на Евхаристию и поддерживал его исключительно ради церковного мира.

Объединение протестантов в рамках Шмалькальденского союза позволяло им вырабатывать совместные ответы на внешние вызовы как политического, так и религ. характера. Узнав о намерении папы Римского *Павла III* (1534–1549) созвать вселенский Собор католич. Церкви, лидеры Шмалькальденского союза обратились к лютеранским теологам с просьбой составить документ, в котором излагалось бы, в каких вопросах возможен компромисс между католиками и протестантами, а по каким вопросам уступки недопустимы. Этот документ, впосл. получивший известность как *Шмалькальденские артикулы*, был написан Лютером; М. принимал участие в работе над ним лишь как консультант. Во время собрания членов Шмалькальденского союза, к-рое проходило в Шмалькальдене с 10 февр. по 6 марта 1537 г., участники заседаний не стали рассматривать артикулы, т. к. созыв вселенского Собора не состоялся. Артикулы были лишь в частном порядке подписаны теми теологами, к-рые пожелали это сделать. М. был в числе подписавших артикулы, однако он присоединил к своей подписи оговорку относительно института папства. В ней М. отмечал, что «по человеческому праву» можно уступить папе Римскому главенство в Церкви, если он не будет препятствовать проповеди Евангелия. По поручению членов союза М. написал в Шмалькальдене трактат «О власти и первенстве папы» (De potestate et primatu papae tractatus; текст см.: BSLK. S. 469–498; рус. перевод: Книга согласия. С. 400–418). В этом сочинении М. опровергал аргументы, приводившиеся католиками в защиту учения о божественном происхождении папской власти, а также рассматривал многочисленные злоупотребления, связанные с институтом папства. М. заявлял, что власть папы Римского – это власть антихриста, угнетающего Церковь и преследующего проповедников истинного Евангелия. Отличие этих резких суждений от мнения, выраженного М. в подписи под Шмалькальденскими артикулами, вероятно, объясняется тем, что в 1-м случае М. говорил о папстве как о человеческом установлении и желал указать на возможность достижения компромисса по этому вопросу на планировавшемся вселенском Соборе, тогда как во 2-м случае он выражал общую позицию членов Шмалькальденского союза. На заседаниях в Шмалькальдене была подтверждена верность всех участников союза Аугсбургскому исповеданию; князья, делегаты и теологи подписали его вместе с присоединенными к нему «Апологией...» и трактатом М. «О власти и первенстве папы» (см.: BSLK. S. 497–498). Т. о., официальным вероисповеданием Шмалькальденского союза стали составленное М. Аугсбургское исповедание и примыкающие к нему документы, а не гораздо более резкие по тону и бескомпромиссные по содержанию Шмалькальденские артикулы Лютера.

В кон. 30-х гг. XVI в. имп. Карл V, недовольный промедлением Рима в созыве вселенского Собора католич. Церкви, вернулся к идее проведения религ. коллоквиумов между католич. и протестант. теологами. В 1540–1541 гг. заседания коллоквиума с перерывами проходили в Хагенау (ныне Агно), Вормсе и Регенсбурге; М. был ведущим представителем протестант. стороны, интересы которой вместе с ним отстаивали Буцер, Бренц, Капито, Озиандер и др. теологи. В 1546 г. состоялся еще один коллоквиум в Регенсбурге, на котором виттенбергских лютеран представлял Г. Майор (1502–1574), ученик М. (составленную М. для Майора инструкцию см.: *Melanchthon Ph.* BW: Reg. N 4115). Основным оппонентом М. во время колоквиу-

мов со стороны католиков был Экк; помимо него участие в заседаниях коллоквиума принимали мн. другие католич. теологи, в т. ч. И. *Кохлеус* (1479–1552), И. *Фабри* (1478–1541), Ф. Наузеа (ок. 1496–1552), И. Гроппер (1503–1559); за ходом обсуждения наблюдали в качестве представителей Папского престола Кампеджо и Г. *Контарини* (1483–1542), координировавшие деятельность католич. стороны. В ходе заседаний в Хагенау и Вормсе были выработаны компромиссные формулировки учения об оправдании и о первородном грехе, однако во время заключительных заседаний коллоквиума, проходивших в Регенсбурге, выявились непримиримые противоречия между протестантами и католиками по вопросам о таинствах Евхаристии и Покаяния, о папской власти и церковной иерархии, об авторитете Свящ. Писания и вселенских Соборов и т. п. Вслед. этого коллоквиум завершился без принятия к.-л. вероучительного документа или постановления; было выпущено лишь общее заявление о том, что спорные вопросы должны быть рассмотрены на буд. вселенском Соборе католич. Церкви. М. был сильно разочарован неудачным исходом переговоров, вину за к-рый он возлагал как на не желавших отступать от традиц. схоластических формулировок католич. теологов, так и на неуступчивых и настаивавших на истинности собственных воззрений протестант. проповедников, гл. обр. Буцера, к-рый во мн. случаях вступал в сепаратные переговоры с католиками и тем самым вносил раздор в лагерь протестантов. Вместе с тем М. и позднее продолжал считать религ. переговоры и богословские консультации важным средством достижения религ. согласия и мира (подробнее см. в ст. *Коллоквиумы;* также см.: *Janssen.* 2009; *Kobler.* 2014. S. 314–318; *Scheible.* 2016. S. 157–164).

В процессе подготовки к заседаниям коллоквиума в Вормсе М. в окт.–нояб. 1540 г. представил протестант. теологам переработанную версию Аугсбургского исповедания (Confessio Augustana variata; текст см.: *Melanchthon Ph.* SA. Bd. 6. S. 12–79), которая затем была опубликована в Виттенберге и которую сам М. до конца жизни рассматривал как нормативную. При внесении правок в текст М. стремился переформулировать места, вызывавшие разногласия между лютеранами и др. протестантами. Он достиг своей цели: новую версию подписали все присутствовавшие в Вормсе теологи, что позволило им вести дискуссию с католиками с общих позиций. Хотя Лютер и теологи из его окружения не возражали против внесенных М. изменений, впосл. мн. убежденные лютеране оценивали исправления как искажения подлинного учения Лютера; переработанная версия не была принята лютеран. общинами и стала причиной формирования у многих лютеран. теологов критического отношения к богословской деятельности М. Наиболее серьезному пересмотру были подвергнуты артикулы 4, 5 и 10. Текст 4-го артикула, в к-ром излагается учение об оправдании верой, был значительно расширен; сохранив основное утверждение об оправдании «одной верой без дел», М. предложил богословское обоснование того, что дела не могут быть источником оправдания, а также подчеркнул связь оправдания с покаянием, без к-рого христианин не может должным образом принять оправдание (см.: Ibid. S. 14–16). В 5-м артикуле М. более подробно изложил учение о спасительном действии Св. Духа, к-рое проявляется в проповеди Евангелия и в таинствах; он добавил положение о несомненности отпущения грехов при покаянии, направленное против католических представлений, а также в более жестких выражениях осудил тех, кто претендуют на непосредственное воздействие Св. Духа и на этом основании освобождают себя от власти Евангелия (см.: Ibid. S. 16–17). Посвященный таинству Евхаристии 10-й артикул был сформулирован по-новому: «О Вечере Господней мы учим, что вместе с Хлебом и Вином участвующим в Вечере Господней истинно предлагаются (exhibeantur) Тело и Кровь Христовы» (Ibid. S. 19). Т. о., М. намеренно ввел менее определенный термин для описания евхаристического присутствия; швейцар. протестанты могли понимать «предложение» как духовное присутствие Тела и Крови Христа в единстве с Его божеством, тогда как лютеране могли продолжать считать, что Тело Христово предлагается и вкушается в Евхаристии реально.

Несмотря на нек-рое охлаждение в отношениях М. с Буцером после совместного участия в коллоквиуме 1540–1541 г., в 1543 г. они вместе работали в Бонне над проектом церковных реформ, к-рые намеревался осуществить в своем диоцезе курфюрст и архиеп. Кёльнский Герман фон Вид (1477–1552). М. отредактировал подготовленный Буцером церковный устав, включавший в себя подробное изложение протестант. вероучения (текст см.: Einfältiges Bedenken: Entwurf einer Reformationsordnung für das Erzstift Köln von 1543 // *Bucer M.* Deutsche Schriften. Gütersloh, 1999. Bd. 11. Tl. 1. S. 147–432); им были переписаны или написаны заново разделы о Св. Троице, о творении, об оправдании, о добрых делах, о Церкви и о покаянии (см.: *Scheible.* 2016. S. 165–166). После того как этот церковный устав был подвергнут критике со стороны кёльнских теологов и представителей духовенства, М. опубликовал «Ответ на сочинение неких лиц из кёльнского клира» (Responsio ad Scriptum quorundam delectorum a Clero Secundario Coloniae Agrippinae; текст см.: *Melanchthon Ph.* SA. Bd. 6. S. 381–421), в к-ром выступил в защиту общих принципов церковной реформации и их вероучительных оснований. Участие М. в составлении кёльнского церковного устава привело к его наиболее серьезному конфликту с Лютером. В 1544 г. Н. фон *Амсдорф* (1483–1565) прислал Лютеру текст устава, обвинив Буцера и М. в том, что они изложили близкое к цвинглианскому учение о Евхаристии и умолчали о реальном принятии причастниками Тела и Крови Христа. Лютер согласился с этой оценкой; в частных беседах он обвинял М. в сговоре с Буцером и швецар. протестантами, выражая намерение написать новый трактат о Евхаристии с разгромной критикой всех противников лютеран. учения. М. не был автором раздела о Евхаристии, однако молчаливо одобрил его, поэтому он считал упреки Лютера отчасти справедливыми, однако не желал отрекаться от написанного и был готов покинуть Виттенберг в случае, если Лютер подвергнет его письменной критике (см.: *Idem.* BW: Reg. N 3638, 3646, 3652, 3653, 3658, 3671, 3748). После выхода из печати трактата Лютера «Краткое исповедание о святом Таинстве» (Kurzes Bekenntnis vom heiligen Sacrament, 1544) опасения М. отчасти рассеялись: Лютер не упоминал в нем М. и Буцера и критиковал

лишь анабаптистскую и цвиглианскую интерпретации Евхаристии. Одной из причин этой осторожности Лютера и его последующего полного примирения с М. была переданная Лютеру личная просьба курфюрста Саксонского Иоганна Фридриха I Великодушного (1503–1554), к-рый высоко ценил М. и не хотел, чтобы тот покинул Виттенбергский ун-т из-за конфликта с Лютером. В присутствии канцлера курфюршества состоялась беседа М. с Лютером, в ходе которой М. твердо заявил, что он исповедует присутствие Иисуса Христа в Евхаристии, однако исключительно «in usu», т. е. при совершении таинства и принятии причастия верующими (см.: CR. Vol. 5. Col. 498–499. N 3049). Несмотря на явное отличие этой формулировки от тех формул, которые предпочитал использовать Лютер, он счел ответ М. удовлетворительным, и конфликт был исчерпан (см.: *Neuser.* 1961. S. 25–34; *Kobler.* 2014. S. 319–323).

Защищая политические и религ. интересы Шмалькальденского союза, М. в 30-х — нач. 40-х гг. XVI в. вступал в переговоры с европ. государями и князьями Свящ. Римской империи. Так, кор. Франции *Франциск I* (1515–1547) с уважением относился к ученым заслугам М. и неск. раз приглашал его посетить Париж. Хотя поездка не состоялась, М. стремился убедить короля в том, что лютеран. церковные реформы не несут опасности для гос. власти, и призывал его проявлять терпимость к проповедникам Евангелия. По просьбе французских сторонников Реформации М. составил для представления королю весьма консервативный по характеру план возможных реформ (см.: *Melanchthon Ph.* BW: Texte. Bd. 6. S. 129–169. N 1467). М. принимал участие в переговорах между лютеранскими князьями и кор. Англии *Генрихом VIII* (1509–1547) по вопросу присоединения последнего к Шмалькальденскому союзу. Он посвятил королю одно из изданий «Общих мест» и вместе с Лютером в 1536 г. составил «Виттенбергские артикулы» (см.: Ibid. N 1714), которые не были приняты Церковью Англии, однако использовались при работе над ранними англикан. вероисповедными документами и церковными уставами (Die Wittenberger Artikel von 1536 / Hrsg. G. Mentz. Lpz., 1905). В 1538–1539 гг. М. консультировал Иоахима II Гектора (1505–1571), курфюрста Бранденбургского, который желал провести в своих владениях реформу церковного учения, но сохранить большинство традиц. католич. обрядов (см.: *Scheible.* 1992. S. 378–379). По просьбе курфюрста Иоганна Фридриха М. составил образцовый церковный устав, получивший известность под условным названием «Виттенбергская реформация» (Wittenbergische Reformation; текст см.: CR. Vol. 5. Col. 578–606; ср.: *Melanchthon Ph.* BW: Reg. N 3793). Впосл. этот устав использовался во мн. лютеран. землях в качестве основы для составления местных церковных законоположений (подробнее о влиянии М. на реформационные процессы и интеллектуальную жизнь в Европе см.: *Rhein.* 1997; Melanchthon und Europa. 2001–2002; Philipp Melanchthon. 2011).

Преподавательская, научная и литературная деятельность (1522–1546). После возвращения Лютера в Виттенберг весной 1522 г. М. сложил с себя обязанность чтения лекций по экзегезе НЗ и по богословию; он посчитал необходимым сосредоточиться на преподавании греч. языка и классической лит-ры, т. к. именно для этого он был изначально приглашен в Виттенбергский ун-т. В результате реформационных событий нач. 20-х гг. XVI в. в ун-те сложилась довольно проблематичная ситуация: преподавание мн. предметов прекратилось либо из-за отсутствия профессоров, покинувших Виттенберг вслед. несогласия с религ. идеями лютеранства, либо из-за нежелания студентов посещать соответствующие лекции (по схоластике и каноническому праву). Число приезжавших в Виттенберг студентов значительно уменьшилось; мн. студенты, с энтузиазмом воспринявшие идеи Реформации, желали изучать лишь Свящ. Писание и с презрением отзывались о всех проч. науках, включая философию и систематическую теологию. Достаточно сильным в ун-те было влияние Карлштадта, к-рый в этот период настаивал на необходимости отмены традиц. системы образования, отказа от присвоения ученых степеней и превращения ун-та в христ. школу, в к-рой вместо бесполезных для христиан наук читались бы исключительно экзегетические лекции по Свящ. Писанию. Соглашаясь с европ. гуманистами, которые в сочинениях и письмах упрекали виттенбергских проповедников в том, что они подрывают основы христ. учености и невольно способствуют погружению Германии во тьму невежества, М. пересмотрел то негативное отношение к философии и систематической теологии, которое он выражал в некоторых сочинениях 1519–1521 гг. Продолжая считать, что университетское образование должно быть освобождено от схоластики, М. в получившем впосл. широкую известность письме эрфуртскому гуманисту Г. Э. Гессу (1488–1540) от 29 марта 1523 г. (см.: *Melanchthon Ph.* BW: Texte. Bd. 2. S. 63–64. N 273) и в произнесенной в Виттенбергском ун-те в это же время программной речи о пользе изучения риторики (Encomion eloquentiae; текст см.: CR. Vol. 11. Col. 50–66) открыто признавал необходимость для любого христ. теолога получения базового классического и философского образования; такое образование является предварительным этапом для серьезного и глубокого изучения Свящ. Писания, поэтому отказывающиеся от него могут стать лишь «псевдотеологами» (см.: *Scheible.* 2016. S. 42–46).

С 1522 г. М. при поддержке Лютера занимался постепенным преобразованием организации учебного процесса в Виттенбергском ун-те. Одним из первых шагов, реализованных в период ректорства М. в зимний семестр 1523/24 г., стало введение института наставничества, в рамках которого каждому студенту назначался специальный педагог, разрабатывавший для него индивидуальную программу лекционных курсов и наблюдавший за его успехами. Сохранив традиц. университетские диспуты, М. ввел новую форму обязательного отчета о прослушанном предмете — декламации (declamatio), построенные по риторическим правилам речи, в к-рых студент высказывал и обосновывал собственную позицию по некоему вопросу (см.: Ibid. S. 46–48). Всегда придававший большое значение риторике, М. сам многократно выступал с речами на собраниях университетской корпорации, а также писал речи для офиц. лиц и профессоров (тексты см.: CR. Vol. 11–12).

М. неизменно отклонял поступавшие ему многочисленные предложения занять профессорскую ка-

федру в к.-л. из более крупных и престижных ун-тов Германии, оставаясь верным Виттенбергскому ун-ту (см.: *Scheible.* 1992. S. 374). Однако он с большим рвением участвовал в реформировании университетского образования в лютеран. княжествах и городах. М. непосредственно руководил ходом реформ или предлагал подробные письменные программы организации учебных занятий в Тюбингенском, Гейдельбергском, Лейпцигском, Кёнигсбергском, Марбургском, Йенском и во Франкфуртском ун-тах. М. заботился также о создании лютеран. начальных и средних школ, важной задачей которых он считал не только подготовку учеников к университетским занятиям, но и религ. образование и воспитание юношества (подробнее см.: *Idem.* 2016. S. 52–69; лит-ру см.: Ibid. S. 359–361). Вслед. неутомимой деятельности по организации и реорганизации лютеран. образования на всех уровнях М. еще при жизни получил в гуманистических и ученых кругах лютеран почетное наименование «учитель Германии» (praeceptor Germaniae).

Неоднократные попытки Лютера убедить М. вернуться к чтению богословских и экзегетических лекций первоначально не имели успеха. Во многом это было связано с тем, что М. не имел профессорского места на теологическом фак-те и вслед. этого не получал платы за лекции. Лишь к 1525 г. Лютер смог убедить курфюрста Иоганна назначить М. специальное жалованье, которое выплачивалось регулярно и не было прикреплено к определенной профессорской кафедре. По указанию курфюрста М., как и Лютеру, было предоставлено право читать свободные курсы лекций на философском или на теологическом фак-те, самостоятельно определяя их продолжительность и тематику. При этом формально М. так и не получил степени доктора теологии и предпочитал оставаться магистром фак-та искусств. С 1526 г. М., продолжая систематически преподавать греч. язык, а также читать со студентами греч. и лат. классиков, регулярно организовывал лекционные курсы либо по одной из традиц. философских дисциплин, преимущественно по этике (опираясь гл. обр. на греч. тексты Аристотеля), либо по к.-л. из книг Свящ. Писания. Как философские, так и богословско-экзегетические лекции М. впосл. готовил к изданию и выпускал в виде учебников или комментариев (см.: Ibid. S. 49–50).

Из философских трудов М. 20–40-х гг. XVI в. наиболее значительными являются его комментарии к этическим сочинениям Аристотеля. В 1529 г. М. впервые опубликовал комментарий к 2-м начальным книгам «Никомаховой этики»; впосл. М. неоднократно возвращался к работе над этим комментарием, выпуская дополненные и переработанные издания, однако он прокомментировал не весь трактат, а лишь книги 1–3 и 5 (текст см.: CR. Vol. 16. Col. 277–416). К этому комментарию по содержанию примыкает комментарий к «Политике» Аристотеля (текст см.: Ibid. Col. 417–452), а также собственное сочинение М. по этике — «Краткое изложение нравственной философии» (Philosophiae moralis epitome; текст см.: Ibid. Col. 21–164, 495–524; после 1550 г. дополненные и переработанные издания выходили под др. названием: «Элементы этического учения» (Ethicae doctrinae elementa); текст см.: Ibid. Col. 165–276, 453–494). В этических трудах М. сильное влияние Аристотеля соединяется со стремлением ввести этические концепции в контекст лютеран. представления о природе нравственного закона и учения о добрых делах как о результатах спасительной веры. Изложению философской антропологии посвящен комментарий М. к сочинению Аристотеля «О душе», впервые вышедший в 1540 г. (текст см.: Ibid. Vol. 13. Col. 1–178; *Melanchthon Ph.* SA. Bd. 3. S. 305–372). В нем М. не только излагал традиц. аристотелевские представления об анатомии, о физиологии и психологии человека, но и рассматривал нек-рые ключевые темы христ. психологии: учение о бессмертии души, представление о свободной воле человека и ее поврежденности грехом и т. п. В 40-х гг. XVI в. М. читал лекции по физике, впосл. изданные в виде соч. «Начала физического учения» (Initia doctrinae physicae; текст см.: CR. Vol. 13. Col. 179–412). Физические представления М. были архаичными и определялись смесью неоплатонических и аристотелевских влияний; до конца жизни он оставался сторонником геоцентрической системы мира и не принимал учение Н. *Коперника,* однако не препятствовал преподаванию новой космологии в Виттенбергском ун-те. В качестве части физики М. рассматривал астрологию, которую он считал точной наукой и к которой на протяжении всей жизни проявлял значительный интерес (см.: *Scheible.* 1992. S. 374–375; подробнее о философских взглядах М. см.: *Kusukawa.* 1995; Der Philosoph Melanchthon. 2012).

Ранние публикации экзегетических лекций М., издававшиеся в 1522–1526 гг., основывались на конспектах студентов и выходили без его ведома и редактуры (указатель изданий см.: *Melanchthon Ph.* SA. Bd. 4. S. 10–12; основные тексты см.: CR. Vol. 13–15). Инициатором нек-рых из них был Лютер; в предисловиях он восхвалял ясный и точный способ представления материала в лекциях М., а также подтверждал полное согласие взглядов М. с евангельским учением, т. е. с вероучением лютеранства. Первым библейским комментарием, подготовленным к печати самим М., стал изданный в 1527 г. «Комментарий на Послание к Колоссянам» (Scholia in Epistulam Pauli ad Colossenses; текст см.: *Melanchthon Ph.* SA. Bd. 4. S. 209–303). В это сочинение в качестве экзегетического экскурса к словам ап. Павла: «Смотрите, братия, чтобы кто не увлек вас философиею и пустым обольщением...» (Кол 2. 8) — М. включил рассуждение о надлежащем отношении к мирской философии. В нем М. признал, что для христиан полезно изучение основных философских наук: риторики, диалектики, физики и этики (см.: *Melanchthon Ph.* SA. Bd. 4. S. 230–231). Согласно М., все светские науки и искусства — это реализация заложенного в саму природу человека дара Божия, «естественного разума», поэтому ап. Павел осуждает не любое философское знание, но лишь использование человеческого разума как руководящего начала в области христ. вероучения. М. решительно утверждает, что основные догматы христ. учения не могут быть обоснованы рационально; хотя они не противоречат разуму, знание о них человек может получить только из Свящ. Писания, если же он будет пытаться вывести это знание из философских представлений о мире, он неминуемо впадет в заблуждение (см.: Ibid. S. 238–244). В последующие годы М. регулярно публиковал новые комментарии к книгам Свящ. Писания, а также переработанные редакции уже

издававшихся комментариев. Из книг ВЗ М. прокомментировал Книгу Притчей Соломоновых (версия 1529 г.: Ibid. S. 305–464; версия 1555 г.: CR. Vol. 14. Col. 1–88), Книгу пророка Даниила (см.: Ibid. Vol. 15. Col. 823–980), частично Псалтирь (см.: Ibid. Vol. 13. Col. 1017–1472) и др. Наиболее содержательно богатыми и важными из комментариев к книгам НЗ являются 2 редакции «Комментария на Послание к Колоссянам» (2-ю редакцию 1559 г. см.: Ibid. Vol. 15. Col. 1221–1282) и 4 редакции «Комментария на Послание к Римлянам» (версия 1529 г.: Ibid. Col. 443–492; версия 1532 г.: *Melanchthon Ph.* SA. Bd. 5; версия 1540 г.: CR. Vol. 15. Col. 493–796; версия 1556 г.: Ibid. Col. 797–1052). Экзегетический стиль М. был ближе к ученому и лаконичному стилю Эразма Роттердамского, чем к наполненному яркими образами, парадоксами и антитезами разговорному стилю Лютера. М. проявлял значительное внимание к анализу оригинального греч. текста, нередко привлекая для подтверждения собственных интерпретаций экзегетические сочинения отцов Церкви. При разработке богословских тем он пользовался своим излюбленным методом отнесения библейской цитаты к одному из «общих мест», т. е. демонстрировал ее значение и место в систематизированном представлении вероучения (подробнее о М. как об экзегете см.: Philip Melanchthon (1497–1560) and the Commentary. 1997; также см.: *Sick.* 1959; *Stupperich.* 1961. S. 22–41; *Barton.* 1963; *Kuropka.* 2010. S. 46–54).

В 30–40-х гг. XVI в. М. неоднократно возвращался к работе над своим основным теологическим соч. «Общие места» и дважды значительно перерабатывал его текст. В издании 1535 г. (текст см.: CR. Vol. 21. Col. 331–558) М. пересмотрел общую концепцию сочинения и отказался от прежнего пренебрежительного отношения к вопросам теоретического богословия. В «Общие места» были добавлены разделы о едином Боге, о Св. Троице, о творении, об Иисусе Христе, о Церкви, о христ. эсхатологии и нек-рые другие (перечень тем см.: Ibid. Col. 349–350). При их составлении М. использовал в качестве неявного вероучительного ориентира *Никео-Константинопольский Символ веры* (381), сопровождая общее изложение догматических тем подборкой подтверждающих изложенное авторитетных суждений, в качестве к-рых он привлекал не только цитаты из Свящ. Писания, но и мнения древних отцов Церкви. Триадологические и христологические рассуждения М. вполне традиционны; они направлены гл. обр. против учения М. *Сервета* (ок. 1511–1553), который отрицал троичность Бога и божество Иисуса Христа. Полностью пересмотрев концепцию природы человека, М. эксплицитно отказался от жесткого детерминизма; он признал, что помимо необходимых событий, определяемых волей Бога, в мире есть контингентные события, причиной к-рых служит дарованная Богом разумным существам свободная воля. Признавая, что Бог предвидит и предопределяет даже контингентные события, М. вместе с тем подчеркивал, что при их предопределении Бог не нарушает установленного Им свободного способа действия воли. Согласно М., до грехопадения воля обладала полной свободой; именно эта свобода и стала причиной греха (см.: Ibid. Col. 371–373). Следствием грехопадения стало появление первородного греха, к-рый М. понимает как «порчу человеческой природы», из-за к-рой человек не может внутренне следовать закону Божию (Ibid. Col. 380). При этом М. настаивал на том, что внешнее следование закону и совершение добрых дел остались во власти воли; именно о такой «свободе воли» говорят философы, и в этом они правы. Однако воля не может сама исправить собственное внутреннее повреждение, к-рое мешает ей любить Бога и во всем быть покорной Ему (Ibid. Col. 374–375). Т. о., М. отказался от концепции властвующих над разумом и волей аффектов и вернулся к традиционному для католич. богословия представлению о первородном грехе как о болезни, как о неисцелимом без помощи Бога повреждении природы человека. Раздел о законе был расширен и получил многозначительное название «О законе Божием»; М. предлагал понимать библейский нравственный закон как неизменное выражение воли Божией, которым призваны руководствоваться все люди (см.: Ibid. Col. 388–390; подробный анализ см.: *Matz.* 2001. S. 141–158). Основные положения учения об оправдании и о спасении не претерпели больших смысловых изменений, однако М. усилил рассуждение о значении нравственного закона и добрых дел для спасения. Признавая, что добрые дела есть результаты веры и благодатного действия в человеке Св. Духа, он объявлял их необходимыми для спасения: «Добрые дела необходимы для жизни вечной, поскольку они с необходимостью следуют за примирением [с Богом]» (CR. Vol. 21. Col. 429; подробнее см.: *Maxcey.* 1980. P. 67–114). В учении о таинствах М. значительно смягчил прежний символизм; он стремился следовать восходящему к блж. Августину представлению о различии в них внешнего знака и внутреннего благодатного действия Бога по отношению к человеку, к-рое связано с неким божественным обетованием (см.: CR. Vol. 21. Col. 467–469). При изложении учения о присутствии Христа в Евхаристии М. не касается учения Лютера о телесном присутствии и не приводит лютеран. вероисповедных формулировок, предпочитая им собственную: «На Вечере Господней посредством Хлеба и Вина (pane et vino) нам предлагаются Тело и Кровь Христа, причем Христос истинно присутствует в Своем таинстве, действуя в нас (efficax est in nobis)» (Ibid. Col. 479). Т. о., М. в скрытом виде вводит в «Общие места» концепцию духовного и действенного присутствия, а не субстанциального присутствия Христа в Евхаристии. После публикации сочинения мн. лютеран. теологи заметили в нем расхождения с учением Лютера: Агрикола и Озиандер критиковали учение о законе и добрых делах; Амсдорф считал ошибочным представление о наличии у воли некой свободы после грехопадения; Ю. *Йонас* (1493–1555) и К. Кругигер (1504–1548) с осторожностью высказывали сомнения в адекватности предложенной М. интерпретации Евхаристии. Хотя эта критика по большей части имела не публичный, а приватный характер, о ней было известно Лютеру, который, однако, ее не поддержал. Из его краткой реплики можно заключить, что новая редакция «Общих мест» показалась ему «менее сердечной» по сравнению с прежней, а также более схоластичной и многословной, однако критичных доктринальных погрешностей он в ней не увидел (см.: *Kobler.* 2014. S. 290–292).

В версии «Общих мест» 1543 г. М. при сохранении структуры сочинения и принципов интерпретации ос-

новных богословских тем добавил многочисленные новые свидетельства, пояснения, рассуждения и аргументы (общий анализ см.: *Matz.* 2001. S. 159–191). Одним из поводов к созданию новой редакции были длительные дискуссии, к-рые М. вел с католич. теологами во время коллоквиума 1540–1541 гг., поэтому при рассмотрении ряда богословских тем М. использовал те традиционные католич. определения и аргументы, с к-рыми он был согласен, что придало новой редакции еще более схоластический характер по сравнению с предшествующей. Важным смысловым изменением в «Общих местах» начиная с редакции 1543 г. стало широкое использование М. при изложении мн. взаимосвязанных богословских тем учения о христ. Церкви (см.: CR. Vol. 21. Col. 825–847). Отвергая и свойственное радикальным протестантам представление о невидимой Церкви как о неопределенном сообществе всех христиан, руководимых тайным действием Св. Духа, и иерархическую католич. концепцию Церкви, в рамках к-рой Церковь превращалась в некую земную организацию, М. понимал Церковь как видимое «сообщество призванных», объединяемое единством веры и таинств. Т. о., согласие в истинном учении и совершение установленных Богом таинств являются необходимыми и достаточными внешними признаками христ. Церкви; хотя у Церкви есть некая организационная форма, не эта форма, а возвещаемое в конкретной церковной общине учение определяет, является ли эта община Церковью Христовой. Поскольку все спасаемые соединены единством истинной веры, в мире со времен Адама и до наст. времени существует одна Церковь, объединяющая всех, призванных Богом, как праведников, так и грешников. Только в Церкви «звучит голос Евангелия», только в ней человек может получить знание о поврежденности его природы, о том, что он не может спастись собственными силами и собственными добрыми делами. Это знание делает волю человека способной принять предлагаемое Богом спасение. В видимой Церкви призванных, а не где-либо вне ее, существует невидимая Церковь избранных, т. е. тех людей, к-рые были предопределены Богом к спасению. Предопределение М. интерпретирует как действие Бога, требующее некоего содействия со стороны человеческой воли (см.: Ibid. Col. 912–920). Призывая всех через проповедь Евангелия в Церковь, Бог предлагает каждому человеку дар спасения. Хотя человек не может по собственной воле приобрести этот дар, он может отвергнуть его, поэтому различие между числом призванных и числом избранных определяется личным ответом каждого человека на призыв: «Бог привлекает умы людей, чтобы они желали [спасения], однако нам надлежит согласиться с этим, а не противоборствовать этому» (см.: Ibid. Col. 917). Т. о., М. смягчал радикальное представление о безусловном предопределении, развитое блж. Августином, поддержанное Лютером в трактате «О рабстве воли» и впосл. ставшее частью офиц. вероучения кальвинизма. Внутренним основанием этого был неявный отказ М. от представления о том, что сам акт веры есть не действие человека, но благодатный дар Божий, действие Св. Духа, Который производит в человеке веру. Если в 1-м издании «Общих мест» вера прямо называлась «даром благодати» (donum gratiae; см.: *Melanchthon Ph.* SA. Bd. 2. Tl. 1. S. 87), хотя и без подробного объяснения смысла такого обозначения, то в поздних изданиях М. рассматривал «дар благодати» как следствие благодати, понимая под этим спасение и вечную жизнь (см.: Ibid. Tl. 2. S. 373–374), а веру определял как «согласие с предлагаемым нам и обращенным ко всем Словом Божиим, а именно с обещанием примирения, подаваемого даром ради Посредника Христа» (Ibid. S. 371). Это позволяло М. сохранить значение личного выбора человека и естественной нравственности. Он отмечал, что благая воля и добрые дела всегда есть нечто положительное (см.: Ibid. S. 374–375), поэтому учение об оправдании верой не отменяет нравственных усилий самого человека, но лишь указывает, что он должен видеть единственную причину своего спасения не в этих усилиях, а в совершённом Иисусом Христом искуплении, уверенность в спасительности к-рого и составляет главное содержание веры (см.: Ibid. S. 379, 385; ср.: *Bring.* 1955. S. 64–75).

М. и Лютер. М. неизменно выступал в защиту богословского учения Лютера в полемике с католиками, а также в различных внутрипротестант. разногласиях и дискуссиях вероучительного характера; даже тогда, когда его собственная богословская позиция неск. отличалась от взглядов Лютера, он предпочитал публично поддерживать Лютера и не акцентировать разногласия. Удачно дополняя друга, Лютер и М. вели совместную деятельность по распространению идей Реформации и защите лютеранства от внутренних и внешних угроз. Лютер считал М. во всем верным основным принципам нового евангельского учения теологом и особо ценил его лит. талант и точность языка, поэтому неизменно привлекал его к участию в любых религ. и церковно-политических переговорах. Вместе с тем отношения Лютера и М. не были полностью лишены проблем и сложностей, гл. обр. связанных с различием их характеров. Лютер высказывал в адрес М. упреки в нерешительности, готовности к компромиссам, излишнем увлечении теоретическими философскими и богословскими рассуждениями, а также в благосклонном отношении к нек-рым друзьям из числа гуманистов и католиков, не принимавших идей лютеранства. М. со свой стороны нередко жаловался на вспыльчивый и гневливый характер Лютера, на свойственное ему упрямство в отстаивании собственных взглядов, на подозрительное отношение даже к ближайшим друзьям и соратникам; в нек-рые периоды М. с горечью заявлял, что чувствует себя в Виттенберге «пленником» Лютера, однако даже в такие моменты он относил все упреки не к учению Лютера, а исключительно к нему как к человеку (см., напр.: *Melanchthon Ph.* BW: Reg. N 1914, 2302, 3638, 3646, 3652, 3667, 3676, 5139; подборку и обзор свидетельств см.: *Mix.* 1901). Нек-рые исследователи на основании подобных высказываний делали выводы о скрытом противостоянии и даже вражде М. и Лютера, однако подобные оценки являются преувеличенными. Нек-рые сложности в личных взаимоотношениях не препятствовали совместным трудам М. и Лютера в религ. сфере; они всегда поддерживали друг друга в публичных выступлениях и публикациях, даже в тех случаях, когда это приводило к конфликтам с др. участниками реформационного движения. Резкие взаимные оценки встречаются лишь в частной переписке, вслед. чего они были известны только узкому кругу лиц, принадлежавших

к ближайшему окружению Лютера и М. (см.: *Scheible.* 1992. S. 380–381; подробнее см.: *Neuser.* 1961; *Scheible.* 1996. S. 139–170).

Известие о кончине Лютера М. получил в Виттенберге ранним утром 19 февр. 1546 г. При погребении Лютера 22 февр. 1546 г. в Замковой ц. Виттенберга М. после нем. проповеди Бугенхагена произнес речь на латыни (текст см.: CR. Vol. 11. Col. 726–734). В ней М. ставил Лютера в один ряд со всеми посылавшимися Богом к людям учителями: древними праотцами, пророками, апостолами, отцами Церкви, напоминая, что благодаря полученному тем дару Св. Духа свет Евангелия вновь начал ясно сиять в Церкви, а христ. учение было освобождено от множества искажений и суеверий. Памяти Лютера М. посвятил также произнесенную 11 нояб. 1546 г. академическую речь в Виттенбергском ун-те (текст см.: Ibid. Col. 783–788). Собственное видение жизненного пути и религ. дела Лютера М. представил в предисловии к опубликованному в июне 1546 г. 2-му тому собрания сочинений Лютера (текст см.: CR. Vol. 6. Col. 155–170; ср.: *Melanchthon Ph.* BW: Reg. N 4277). Составленное М. жизнеописание Лютера, не всегда точное в фактическом отношении, положило начало посмертной идеализации и «канонизации» Лютера в протестантской среде, однако вместе с тем оно является ценным субъективным свидетельством близкого друга и верного ученика (см.: *Scheible.* 2016. S. 204–207).

Лидер лютеранства в период внешних опасностей и внутренних разногласий (1546–1560). Хотя после смерти Лютера М. стал считаться неформальным лидером лютеран Саксонии, его авторитет среди протестант. князей и теологов Германии не мог сравниться с авторитетом Лютера, вслед. чего его возможности влиять на политическую и религ. ситуацию были весьма ограничены. В 1-й пол. 1546 г. М. с беспокойством наблюдал за усилением политического влияния в Германии имп. Карла V, консолидировавшего вокруг себя противников реформационного движения, а также за многочисленными разногласиями и раздорами среди членов Шмалькальденского союза, к-рые относились друг к другу с возрастающим недоверием. В переписке М. высказывал в адрес вождей Шмалькальденского союза упреки в том, что в проводимой ими политике они руководствуются собственными политическими и экономическими интересами, а вовсе не заботой о поддержании и распространении евангельской проповеди. Несмотря на это, М., как и большинство лютеран, летом 1546 г. с воодушевлением воспринял начало Шмалькальденской войны, которая первоначально разворачивалась успешно для протестант. сил. Вместе с др. виттенбергскими теологами он отправил неск. посланий курфюрсту Иоганну Фридриху, в к-рых уверял его, что члены Шмалькальденского союза сражаются за правое дело, призывал к молитвам и выражал надежду на то, что Бог не допустит победы врагов евангельского учения (см.: CR. Vol. 6. Col. 122–124. N 3453; ср: *Melanchthon Ph.* BW: Reg. N 4276, 4365). Переход герц. Морица Саксонского (1521–1553) на сторону имп. Карла V, обещавшего даровать ему титул курфюрста Саксонского, стал для М. неожиданностью. После того как войска герц. Морица вторглись во владения курфюрста Иоганна Фридриха, занятия в Виттенбергском ун-те прекратились. В нач. нояб. 1546 г. М. с семьей покинул Виттенберг. Первоначально он остановился в находившемся на нейтральной территории Цербсте, после поражения лютеран. войск в битве при Мюльберге (24 апр. 1547) переехал в Магдебург, а затем — в свободный имперский г. Нордхаузен, где он мог чувствовать себя в относительной безопасности (см.: *Melanchthon Ph.* BW: Reg. N 4437, 4441, 4740, 4752). Поражения лютеран. князей в войне М. рассматривал как наказания Божии за их личные грехи и недостаточно ревностную поддержку евангельской проповеди, однако после пленения лидеров Шмалькальденского союза имперскими войсками М. сменил критический тон и неоднократно обращался к ним со словами утешения, призывая к терпению и надежде на то, что Бог не оставит верных Ему христиан (см.: *Scheible.* 2016. S. 211–215).

Получив известия о том, что имп. Карл V и герц. Мориц, ставший новым курфюрстом Саксонским, не только не стали преследовать лютеран. теологов и проповедников в Саксонии, но и разрешили возобновление занятий в Виттенбергском ун-те (см.: *Melanchthon Ph.* BW: Reg. N 4773), М. вступил с новым курфюрстом в переговоры об условиях своего возвращения в Виттенберг. 18 июля 1547 г. курфюрст Мориц направил М., Бугенхагену, Круцигеру, Майору и др. виттенбергским лютеран. теологам офиц. приглашение принять участие в заседаниях ландтага в Лейпциге; курфюрст заверял их, что он сохраняет верность истинному христ. учению, т. е. лютеранству, не собирается вводить в своих владениях «папские суеверия» и препятствовать проповеди Евангелия, стремится к религ. миру и нуждается в их советах относительно организации церковной жизни в новых условиях (текст см.: CR. Vol. 6. Col. 605–606. N 3944; ср.: *Melanchthon Ph.* BW: Reg. N 4812–4814). 25 июня 1547 г. М. вернулся в Виттенберг; в письмах друзьям он объявлял безосновательными все подозрения в том, что он и др. виттенбергские теологи изменили лютеранству, заверяя, что в городе проповедуется то же самое учение, какое проповедовалось при жизни Лютера. 24 окт. 1547 г. М. приступил к чтению лекций в Виттенбергском ун-те; он продолжал преподавать в нем до конца жизни (см.: *Scheible.* 2016. S. 215–223).

После поражения в Шмалькальденской войне положение протестантов в Германии оказалось весьма сложным. М. и др. саксон. лютеране находились в наиболее благоприятных условиях, поскольку в знак благодарности за поддержку имп. Карл V фактически предоставил курфюрсту Морицу право самому регулировать религ. жизнь и церковную политику в своих владениях. Ситуация в др. лютеран. княжествах и городах, многие из которых были оккупированы войсками императора и его союзников, была иной: под угрозой изгнания протестант. пасторам и проповедникам предлагалось вернуться к католич. вероучению и обрядам. В качестве программы этого возвращения на рейхстаге в Аугсбурге в 1548 г. был утвержден Аугсбургский интерим (промежуточное постановление; см. ст. *Интерим*), к-рый предлагался для подписания князьям, городским советам и пасторам (текст см.: Der Reichstag zu Augsburg 1547/48 / Hrsg. U. Machoczek. Münch, 2006. Tlbd. 2. S. 1910–1947. N 210. (Deutsche Reichstagsakten: Jungere Reihe; 18)). Многие лютеран. проповедники под давлением властей соглашались принять интерим; находившиеся на неподвластных императору

территориях лютеран. теологи обвиняли таких проповедников в вероотступничестве (подборку сочинений по вопросу об Аугсбургском интериме см.: Reaktionen auf das Augsburger Interim: Der Interimistische Streit (1548–1549) / Hrsg. I. Dingel e. a. Gött., 2015). В марте—апр. 1548 г. М. по поручению курфюрста Морица впервые ознакомился с содержанием Аугсбургского интерима и пришел к выводу, что его принятие недопустимо для лютеран; последующее внимательное изучение текста интерима только укрепило его в этой оценке (промежуточные отзывы М. см.: *Melanchthon Ph.* BW: Reg. N 5105, 5110, 5112, 5117, 5120, 5125, 5130, 5135, 5137, 5139; ср.: *Scheible.* 2016. S. 224–233). Окончательный отказ от принятия интерима и подробная критика его содержания были представлены в подготовленном М. для курфюрста Морица меморандуме от 16 июня 1548 г., к-рый подписали также Бугенхаген, Круцигер, Майор и др. теологи (текст см.: CR. Vol. 6. Col. 924–942. N 4259; ср.: *Melanchthon Ph.* BW: Reg. N 5182). Во вводной части документа подчеркивается, что отказ от принятия интерима связан не с упорством лютеран и не с их нежеланием искать некий компромисс ради церковного мира, но исключительно с тем, что в интериме содержится ложное учение по принципиальным вопросам. Признавая, что представленное в интериме учение о Боге, о творении, о грехопадении и о спасении в целом является правильным, М. обращает внимание на то, что в интериме вводится искаженное учение об оправдании, поскольку вера в нем рассматривается не как единственная причина оправдания, но лишь как некая подготовка к оправданию, тогда как само оправдание совершается любовью; тем самым неявно вводится мнение, что человек оправдывается делами любви, с к-рым не могут согласиться лютеране. По словам М., вера в интериме понимается исключительно как знание и теряет наиболее важную для лютеран составляющую — уверенность в спасении (см.: CR. Vol. 6. Col. 927–930). Раздел интерима, содержащий учение о Церкви, М. признает составленным в слишком общих и неопределенных выражениях; он может быть принят, однако требует дополнительных разъяснений, а именно четкого указания на то, что христиане могут повиноваться епископам лишь тогда, когда те проповедуют истинное евангельское учение (см.: Ibid. Col. 930–932). Рассматривая учение интерима о таинствах, М. отмечает, что католич. таинства могут быть сохранены в лютеран. общинах как благочестивые обряды и церемонии, однако они должны правильно истолковываться и не смешиваться с таинствами в собственном смысле, основанными на божественном обетовании,— Крещением и Вечерей Господней (Ibid. Col. 932–934). М. решительно отвергает предлагаемое в интериме возвращение к совершению приватных месс и месс за усопших, поскольку в основании всех этих практик лежит неприемлемое для лютеранства представление о мессе как о некой спасительной жертве, добром деле, средстве отпущения грехов и т. п. (Ibid. Col. 935–937, 939). Недопустимым объявляется и молитвенное обращение к святым; единственное допустимое почитание святых — это проповедь об их жизни и подражание им (Ibid. Col. 937–938). Рассматривая положения интерима, касающиеся церковных обрядов, М. призывал следовать общему принципу: обряды допустимы, если они не вредят вере, поэтому могущие привести к искажению веры и соблазну обряды допустимы лишь в том случае, если проповедники разъясняют верующим, в каком смысле их следует понимать (Ibid. Col. 939–941). В завершение М. указывал, что насильственное введение интерима не послужит соединению христиан, а приведет лишь к соблазнам, волнениям и беспорядкам. Сходный по содержанию отзыв, составленный при участии М., был утвержден на собрании теологов Саксонии в Майсене, проходившем со 2 по 6 июля 1548 г. под председательством Георга III (1507–1553), князя Анхальт-Дессауского, к-рый проявлял значительный интерес к теологии и покровительствовал М. (текст см.: CR. Vol. 7. Col. 12–45. N 4286; ср.: *Melanchthon Ph.* BW: Reg. N 5208). Впосл. М. неизменно рекомендовал обращавшимся к нему за советом пасторам и теологам не принимать Аугсбургский интерим и не поддерживать настаивающих на его подписании правителей (см.: *Scheible.* 1992).

Признав аргументы лютеран убедительными, курфюрст Мориц не стал требовать принятия Аугсбургского интерима лютеран. проповедниками в своих владениях. Вместе с тем он желал продемонстрировать имп. Карлу V готовность к компромиссу, поэтому поручил теологам во главе с М. составить альтернативный документ, в к-ром не было бы отступлений от лютеран. вероисповедания, однако содержались бы определенные уступки католикам. Работа над этим текстом шла в неск. этапов; в основе мн. разделов лежали подготовленные М. проекты, которые затем дорабатывались при участии др. теологов, юристов и советников курфюрста. Итоговый документ был представлен на заседаниях ландтага Саксонии, проходивших в Лейпциге с 21 дек. 1548 по 1 янв. 1549 г.; впосл. в лагере противников его принятия он получил негативное наименование Лейпцигский интерим (текст см.: CR. Vol. 7. Col. 258–264. N 4433; также см.: Ibid. Col. 48–64. N 4290; Col. 215–221. N 4409; Politische Korrespondenz des Herzogs und Kurfürsten Moritz von Sachsen. 1992. Bd. 4. S. 115–122. N 74; S. 254–277, N 212–235; ср.: *Melanchthon Ph.* BW: Reg. N 5387). Документ не был формально утвержден ландтагом из-за разногласий по некоторым частным вопросам, однако он был одобрен курфюрстом Морицем и подписан большинством лютеран. теологов, включая М.; фактически он стал офиц. руководством для проповедников Саксонии, определявшим допустимые границы компромисса с католич. вероучением и традиц. обрядовой практикой. В преамбуле формулировалось уточненное М. в этот период представление об «адиафора», т. е. о безразличных вещах; адиафора определялись как «средние вещи (Mitteldinge), которых люди могут придерживаться без нарушения [учения] божественного Писания». Применительно к адиафора формулировалось общее правило: все адиафора, имеющиеся и сохраняющиеся у католиков, могут вводиться также в лютеран. общинах и не должны быть причиной раздоров (см.: CR. Vol. 7. Col. 259). В разделе об оправдании и о значении добрых дел подтверждалось лютеранское представление об оправдании только верой, однако схема процесса оправдания больше соответствовала взглядам, которых в этот период придерживался М., чем учению Лютера и Аугсбургского исповедания. Согласно документу, воля и сердце человека подготавливаются

к получению оправдания «предваряющей благодатью», к-рая открывает человеку его греховность, показывает гнев Божий и подвигает к покаянию. При этом воля человека «содействует» (mitwirkt); Бог не обращается с человеком как с неким камнем, но требует его активного участия в деле спасения (см.: Ibid. Col. 51–52). Т. о., вера понимается как акт воли человека; причем оправдывающей она является только тогда, когда приводит к «новому послушанию», т. е. к добродетельной жизни. Как и в сочинениях М., в документе подчеркивается, что добрые дела неправильно рассматривать как основание отпущения грехов, поскольку таким основанием является лишь вера, однако вера всегда сопровождается добрыми делами. Важной особенностью изложения является отсутствие в нем характерного для богословия Лютера представления о том, что человек оправдывается не собственной праведностью, а «чужой праведностью», т. е. вменяемой ему по вере праведностью Христа (см.: Ibid. Col. 51–63). В разделе о Церкви признается наличие у «истинной христианской Церкви» обязательного для всех христиан вероучительного авторитета, «поскольку она не должна и не может устанавливать ничего вопреки Священному Писанию»; при этом не уточняется, о какой Церкви идет речь, вслед. чего утверждение имеет двусмысленный характер и может пониматься и как относящееся к лютеран. общинам, и как признающее авторитет католич. Церкви в той мере, в какой она не учит чему-либо противоречащему Свящ. Писанию (см.: Ibid. Col. 260). Епископское служение в Церкви признается допустимым и полезным для организации церковной жизни (Ibidem). Раздел о таинствах не содержит употребления слова «таинство» по отношению ко всем принятым в католич. Церкви 7 таинствам, однако все они перечисляются и признаются допустимыми без точного определения их статуса. Крещение предлагается совершать, «используя все принятые в древней Церкви обряды», в т. ч. экзорцизмы; *Конфирмация* должна совершаться в юношеском возрасте и предполагает произнесение исповедания веры, молитву, возложение рук и др. обряды; покаяние интерпретируется как частная исповедь перед священником и получение от него свидетельства об отпущении грехов, а также объявляется необходимым условием для участия в Евхаристии; *Елеосвящение,* ранее упраздненное в лютеранстве, допускается совершать как молитву над больными; практика рукоположения церковных служителей епископом (т. е. таинство Священства) признается законной; кратко упоминается также брак, который «должен сохраняться по божественному установлению» (см.: Ibid. Col. 217–219). При совершении мессы предписывается использовать традиц. облачения и обряды; предложенный в документе чин мессы почти полностью повторяет католический. Признается допустимым использование церковных изображений и совершение молебных пений, в т. ч. над усопшими. В предлагаемом церковном календаре присутствуют памяти Пресв. Богородицы и мн. святых без особых указаний, каким образом они должны праздноваться; также предписывается воздержание от мяса в традиц. периоды церковных постов (см.: Ibid. Col. 219–221). Т. о., Лейпцигский интерим был выражением готовности максимально сблизиться с католич. Церковью в области обрядов и церковного управления, причем явно допускалось восстановление мн. ранее уже отмененных в лютеранстве обрядов. Основное содержание лютеран. богословия было намеренно изложено в смягченной форме и не полностью; о связанном с обрядами вероучении в подавляющем большинстве случаев умалчивалось.

М. был убежден, что в Лейпцигском интериме ему удалось отстоять чистоту вероучения и ограничиться лишь обрядовыми уступками (см., напр.: *Melanchthon Ph.* BW: Reg. N 5423, 5424, 5481). Однако мн. лютеран. теологи были принципиально не согласны с этой позицией; признав Аугсбургский и Лейпцигский интеримы тождественными по назначению и одинаково пагубными для лютеранства, они открыто выступили как против принятия этих документов, так и против М. лично. Тем самым было положено начало длившейся неск. десятилетий внутрилютеран. дискуссии, к-рая получила название адиафористского спора, т. к. центральное место в ней занимало обсуждение смысла и правомерности введенного М. понятия «адиафора» (подборку связанных со спором сочинений см.: Der Adiaphoristische Streit. 2012). Ведущим представителем группы противников М., к-рые впосл. стали называться *гнезио-лютеранами,* т. е. подлинными лютеранами, стал его ученик и коллега по Виттенбергскому ун-ту М. *Флаций Иллирик* (1520–1575), который в марте 1549 г. покинул Виттенберг, заявив, что не желает наблюдать одобренное виттенбергскими теологами искажение учения Лютера и возвращение католич. обрядов (см.: *Melanchthon Ph.* BW: Reg. N 5487). Поселившись в Магдебурге, Флаций Иллирик в сотрудничестве с Амсдорфом, Н. Галлом (ок. 1516–1570), Й. Вигандом (ок. 1523–1587) и другими лютеран. теологами, поддержавшими его выступление против М., публиковал многочисленные трактаты и памфлеты. В них гнезио-лютеране обвиняли М. в том, что он исказил учение Лютера об оправдании одной только верой, ввел в лютеран. богословие многие католич. представления, в переговорах с католиками намеренно умалчивал о принципиальных вероучительных положениях лютеранства, под прикрытием безразличных обрядов (адиафора) вернул в лютеранство стоящее за обрядами ложное католич. учение об оправдании делами, о Церкви и о таинствах. Девизом гнезио-лютеран стало радикальное заявление: «Нет ничего безразличного в случае исповедания и соблазна» (nihil est adiaphoron in casu confessionis et scandali), т. е. тогда, когда принятие под давлением светской власти некоего обряда может быть понято как отказ от лютеран. учения (см.: *Scheible.* 2016. S. 235, 240–245). Дискуссия об интеримах потеряла практическое значение после реванша протестант. сил в Германии: Пассауский договор (1552) гарантировал сторонникам Аугсбургского исповедания религ. свободу, окончательно закрепленную в условиях *Аугсбургского религиозного мира* (1555). Однако это не привело к примирению М. с его оппонентами. В письме Флацию Иллирику от 4 сент. 1556 г. М. сожалел о той роли, которую он сыграл в составлении Лейпцигского интерима, однако настаивал на том, что он руководствовался исключительно желанием сохранить лютеранство в Саксонии от уничтожения путем внешних обрядовых уступок и «никогда не изменял учение [Аугсбургского] исповедания». На призывы Флация Иллирика открыто при-

знать свою неправоту в вопросе об адиафора М. отвечал отказом, отмечая, что он мог ошибаться в частных моментах церковной политики, однако общий принцип, предполагающий разное отношение к существенным и безразличным вопросам, был и остается правильным (см.: CR. Vol. 8. Col. 839–844. N 6067; ср.: *Melanchthon Ph.* BW: Reg. N 7945). Плачевные последствия разделения среди лютеран стали особенно очевидны во время Вормсского коллоквиума (1557), в ходе которого католич. участники во главе с П. Канизием (1521–1597) спровоцировали внутренний конфликт М. и его сторонников с гнезио-лютеранами; тем самым оказалась поставлена под сомнение истинность взглядов, отстаиваемых объединенной протестант. делегацией, в состав которой входили М. и Флаций Иллирик (подробнее см. в статьях *Коллоквиумы* и *Канизий*). Полемика между М. и Флацием Иллириком с новой силой вспыхнула в последние годы жизни М. (*Scheible.* 1992. S. 383–384). Окончательный ответ на все обвинения, по содержанию мало отличающийся от предшествующих, М. дал в адресованном курфюрсту Саксонии Августу I (1526–1586) меморандуме от 21 сент. 1558 г. (текст см.: CR. Vol. 9. Col. 617–629. N 6602; *Melanchthon Ph.* BW: Reg. N 8732).

В ряде др. дискуссий между протестант. теологами, возникавших в 50-х гг. XVI в., М. стремился выступать в роли арбитра и миротворца. Однако и в этих случаях его вмешательство часто заканчивалось тем, что недовольные его позицией лютеран. теологи начинали подозревать в неправомыслии его самого (см.: *Scheible.* 1992. S. 384). Подобные подозрения и обвинения не могли поколебать авторитет М. в Саксонии, однако за ее пределами мн. протестант. князья и правители предпочитали поддерживать т. зр. собственных придворных проповедников и университетских теологов. В развернувшемся в 1549–1552 гг. споре по поводу учения Озиандера о том, что оправдание предполагает реальное вселение Иисуса Христа как Бога в верующих (т. н. озиандеров спор), М. не поддержал Озиандера, поскольку считал, что тот искажает развитое Лютером представление об оправдании. Первоначально М. пытался переубедить Озиандера в личной переписке (см.: *Melanchthon Ph.* BW: Reg. N 6075–6076); когда эти попытки не привели к успеху, М. представил критический разбор мнений Озиандера в соч. «Ответ на книгу Озиандера об оправдании человека» (Antwort auf das Buch Herrn Andreae Osiandri von der Rechtfertigung des Menschen; текст см.: CR. Vol. 7. Col. 892–902. N 5017; ср.: *Melanchthon Ph.* BW: Reg. N 6294; подробнее см.: *Scheible.* 2016. S. 245–249). В дискуссии по поводу взглядов своего ученика Майора (т. н. майористский спор), которого гнезио-лютеране обвиняли в том, что тот учит о необходимости добрых дел для спасения, М. внутренне был на его стороне, однако призывал его к более осторожному формулированию своей позиции. Согласно М., утверждение, что добрые дела необходимы для спасения в смысле неких спасительных заслуг, бесспорно ошибочно, однако добрые дела действительно с необходимостью присущи всем спасаемым, поскольку они есть необходимые плоды веры и оправдания (см.: CR. Vol. 8. Col. 63–64; ср.: *Melanchthon Ph.* BW: Reg. N 6788). По просьбе курфюрста Иоахима II Гектора, в 1553 г. М. составил отзыв по поводу полемики между проповедовавшим во Франкфурте-на-Одере лютеран. теологом А. Мускулом (1514–1581) и Ф. Станкаро (1501–1574). В соч. «Ответ относительно спора о Станкаро» (Responsio de controversiis Stancari; текст см.: *Melanchthon Ph.* SA. Bd. 6. S. 260–277) М. отверг мнение Станкаро о том, что Иисус Христос был Посредником между Богом и людьми лишь по Своей человеческой природе; ссылаясь на мнения отцов Церкви и решения Вселенских Соборов, М. подробно излагал учение о недопустимости разделения во Христе божественной и человеческой природ, соединенных в одном Лице. Неизменно отрицательным было отношение М. к анабаптист. проповедникам; в полемике с ними он отрицал, что Св. Дух может воздействовать на человека непосредственно, заявляя, что Бог учредил Церковь как то место, где Св. Дух действует через проповедь Евангелия, побуждая сердца людей к вере и принятию оправдания. Опасными противниками христианства М. считал также антитринитариев, наиболее известным и влиятельным из к-рых в этот период был Сервет. М. одобрил проведенный в Женеве в 1553 г. под идейным руководством Ж. *Кальвина* (1509–1564) процесс над Серветом, к-рый завершился сожжением Сервета как неисправимого еретика (подробнее об отношении М. к протестант. еретическим движениям см.: *Gensichen.* 1955). Итоговую оценку заблуждениям анабаптистов и антитринитариев М. дал в соч. «Опровержение заблуждений Сервета и анабаптистов» (Refutado erroris Serveti et Anabaptistarum; текст см.: *Melanchthon Ph.* SA. Bd. 6. S. 365–377).

М. стремился избежать открытого участия в протестант. дискуссиях о таинстве Евхаристии, наиболее крупной из которых стал спор между Кальвином и близким к гнезио-лютеранам теологом Й. Вестфалем (1510–1574), проповедовавшим в Гамбурге. Хотя Кальвин, поддерживавший дружескую переписку с М., рассчитывал на его поддержку и несколько раз призывал его высказать свое суждение (см.: CR. Vol. 43. Col. 215–217, 488–489; Vol. 44. Col. 556–558; Vol. 45. Col. 384–386), М. не желал присоединяться ни к одной из сторон, т. к. полагал, что оба оппонента впадают в крайности. Позицию Вестфаля М. считал языческим «хлебопоклонничеством», а позицию Кальвина — выраженной чрезмерно резко и близкой к цвинглианскому радикальному символизму. Несмотря на осторожность М., гнезио-лютеране объявляли его тайным сторонником Кальвина и обвиняли в отказе от того учения о Евхаристии, к-рое отстаивал Лютер. В кон. 50-х гг. XVI в. новый спор о Евхаристии разгорелся между теологами в Гейдельберге; отвечая на просьбу курфюрста Пфальца Фридриха III (1515–1576), М. осенью 1559 г. составил краткое «Суждение относительно спора о Вечере Господней» (Iudicium de controversia de coena Domini; текст см.: *Melanchthon Ph.* SA. Bd. 6. S. 482–486; ср.: *Idem.* BW: Reg. N 9118–1919). В нем М. открыто отвергал неск. позиций: 1) католич. учение о пресуществлении, согласно к-рому «природа Хлеба изменяется»; 2) мнение, что «Хлеб есть сущностно Тело Христово»; 3) утверждение лютеран. теолога Т. Гесгусена (1527–1588), что «Хлеб есть истинное Тело Христово». Цитируя слова ап. Павла (см.: 1 Кор 10. 16), М. заявлял, что Хлеб «есть приобщение Тела» (κοινωνία ἐστὶ τοῦ σώματος), т. е. «то, посредством чего происходит общение с Телом Христовым»

(hoc, quo fit consociatio cum corpore Christi), причем это имеет место «только при совершении [таинства]» (in usu) и «сознательно» (non sine cogitatione). М. подчеркивал, что больше пользы приносит наставление о значении Евхаристии для христиан, чем споры о способе присутствия в ней Христа, и отмечал, что Христос присутствует в христианах, становящихся членами Его Тела «не из-за Хлеба, а из-за человека». Для подтверждения своей позиции М. ссылался на мнения древних писателей и отцов Церкви, к-рые называли евхаристический Хлеб «образом» (ἀντίτυπον; см. ст. *Вместообразная*) или «символом» Тела Христа: Оригена, *Климента Александрийского, Тертуллиана,* свт. *Амвросия,* еп. Медиоланского, блж. Августина, свт. *Василия Великого, Феодорита,* еп. Кирского, и др. Окончательная позиция М. относительно таинства Евхаристии, выраженная в «Суждении...», действительно ближе к кальвинистской, чем к традиц. лютеранской, однако эта позиция не была заимствована М. у Кальвина. Она стала результатом долгих размышлений М. о таинстве Евхаристии, а также богословского и исторического анализа церковной традиции, поэтому обозначение ее гнезио-лютеранами как «криптокальвинизма» было намеренно неточной попыткой диффамации.

Постоянно подчеркивая, что конфессиональные границы лютеранства определяются верностью Аугсбургскому исповеданию и разъясняющей его содержание «Апологии...», М. призывал лютеран. князей и проповедников верно следовать этим вероисповедным документам. Вместе с тем, отвечая на запросы князей или реагируя на возникавшие разногласия, он составлял новые изложения лютеран. вероучения. По просьбе Иоганна Альбрехта I (1525–1576), герц. Мекленбургского, М. составил обширный вероучительный раздел для церковного устава, к-рый был введен в герц-стве после объявления лютеранства офиц. вероисповеданием в 1552 г. По замыслу М., все кандидаты на должности пасторов и проповедников должны были подвергаться проверке на знание ими лютеран. вероучения в том объеме, в каком оно было изложено в уставе, вслед. чего соответствующий раздел получил название «Испытание кандидатов на рукоположение» (Examen ordinandorum; текст см.: *Melanchthon Ph.* SA. Bd. 6. S. 168–259). Впосл. М. отдельно издал расширенную версию раздела на лат. языке (текст см.: CR. Vol. 23. Col. 1–102). В 1551 г. по поручению курфюрста Морица, собиравшегося направить лютеран. делегацию во главе с М. на заседания *Тридентского Собора,* 2-й период работы которого продлился с 1551 по 1552 г., М. составил для представления на Соборе «Саксонское исповедание веры» (Confessio saxonica; текст см.: CR. Vol. 28. Col. 339–457; *Melanchthon Ph.* SA. Bd. 6. S. 80–166), к-рое подписали мн. протестант. теологи. В этом исповедании в полемическом антикатолич. ключе повторяются основные идеи Аугсбургского исповедания и «Апологии...», сгруппированные в 2 основных раздела: учение об оправдании и учение о Церкви. В нач. 1552 г. М. с группой теологов выехал в Трент (ныне Тренто) для представления лютеран. позиции участникам Собора, однако он добрался лишь до Нюрнберга, где получил известие о восстании лютеран. князей против имп. Карла V; вскоре работа Собора была приостановлена и возобновилась уже после кончины М., в 1562 г.

Отношение М. к католич. Церкви и ее представителям в 50-х гг. XVI в. становилось все более негативным. Анализируя итоги завершившихся 2 периодов работы Тридентского Собора (1545–1549 и 1551–1552), М. заключил, что католич. епископы не намерены искать к.-л. компромисс с протестантами и привлекать их к обсуждению спорных вопросов. На декларативное осуждение протестантского учения в решениях Тридентского Собора М. отвечал столь же бескомпромиссным отвержением законности Собора и его права выступать от имени христ. Церкви. Тема Церкви становится доминирующей в поздних сочинениях М. В полемике с католиками ему было важно показать, что границы Церкви определяются не административно-иерархическим устройством, но проповедью истинного учения. М. с огорчением наблюдал за началом периода *Контрреформации* и деятельностью в Германии *иезуитов,* отмечая, что все больше католич. князей и епископов переходили к открытой и бескомпромиссной борьбе с появлявшимися в их владениях протестант. проповедниками. В 1558 г. ему в руки попал вопросник, использовавшийся в сохранявшем верность католицизму герц-стве Бавария для проверки верности приходских священнослужителей учению католич. Церкви. В соч. «Ответы на артикулы Баварской инквизиции» (Responsiones ad articulos Bavaricae inquisitionis; текст см.: *Melanchthon Ph.* SA. Bd. 6. S. 278–377) М. с лютеран. позиций предложил выдержанный в резком полемическом ключе подробный разбор всех пунктов вопросника. В составленном накануне кончины завещании М. признал этот трактат своим окончательным «исповеданием веры», обращенным «против папистов (pontificios), анабаптистов, флациан (flacianos) и прочих подобных им» (см.: CR. Vol. 9. Col. 1098–1099. N 6978; ср.: *Melanchthon Ph.* BW: Reg. N 9300). Следуя тематическому порядку вопросника, М. разделил разбор на 3 смысловые части: 1) учение о Церкви; 2) учение об оправдании; 3) учение об обычаях и обрядах. М. утверждал, что христ. Церковь имеет 3 необходимых признака: «неповрежденную проповедь евангельского учения»; «совершение таинств согласно божественному установлению»; «проявление должного послушания по отношению к евангельскому служению». Введение последнего признака отражает желание М. подчеркнуть важность внешней церковной дисциплины и послушания верующих проповедникам (см.: *Melanchthon Ph.* SA. Bd. 6. S. 286–287). М. отказывался признать тождество «Римской Церкви» и «кафолической Церкви», отмечая, что «кафолическая Церковь Божия» — это сообщество всех людей, покорных Богу и возвещаемому от Бога учению. Единство Церкви, согласно М., определяется «согласием в основании, то есть в положениях веры и божественных заповедях», тогда как в области обрядов допустимо любое разнообразие. Поскольку лютеране принимают учение Символов веры древней Церкви и отцов Церкви, они не могут считаться отделенными от единой христ. Церкви, а отделены лишь от Римской Церкви, находящейся в плену человеческих суеверий (Ibid. S. 291). Подробно рассматривая в сочинении вопрос о значении свободы воли для спасения, М. придерживался прежней средней позиции; он осуждал как «пелагиан», к-рые считают, что падший человек может свободно обратиться к Богу, так и «энтузиастов»,

т. е. тех, кто думают, что человек должен стать безвольным инструментом, в к-ром и через к-рого действует Св. Дух (см.: Ibid. S. 310–324). Во мн. разделах сочинения прослеживается явный отказ М. от предлагавшихся им ранее в переговорах с католиками компромиссных позиций. Так, М. утверждал, что учение об оправдании одной только верой является безусловно истинным и должно проповедоваться без всяких изменений (см.: Ibid. S. 324), что он не принимает католич. учение о безошибочности Вселенских Соборов (см.: Ibid. S. 293–294) и о 7 таинствах (см.: Ibid. S. 297), что он отвергает как безбожие, идолопоклонство или суеверие почитание святых и их мощей, освящение неких предметов, учение о чистилище, требование безбрачия духовенства, учение о мессе как о жертве и т. п. (подробнее см.: *Scheible.* 2016. S. 297–304; также ср.: *Stupperich.* 1965. P. 146–147).

В 1559 г. М. предпринял 1-ю в истории лютеранства попытку вступить в религ. переговоры с правосл. К-польской Церковью. Уже в ранний период Реформации Лютер, М. и другие виттенбергские теологи не только широко использовали цитаты из сочинений вост. отцов Церкви с целью показать несоответствие схоластической католич. теологии древнему церковному учению, но и указывали, что само существование вост. правосл. Церквей, не подчиняющихся папе Римскому, является весомым аргументом против католич. представления о папском примате (подробнее см.: *Benz.* 1949; *Καρμίρης.* 1963; *Idem.* 1966; *Slenczka.* 1997). С сер. мая до кон. сент. 1559 г. в Виттенберге с визитом находился серб по происхождению диак. Димитрий, к-рый ранее нек-рое время жил в К-поле и лично знал патриарха К-польского *Иоасафа II* (1556–1565). Из рассказов Димитрия М. узнал о состоянии дел в К-польской Церкви, в т. ч. и о том, что до К-поля доходили известия о европ. Реформации и некоторые протестантские сочинения. Рассчитывая на то, что К-польская Церковь поддержит лютеран в их полемике с католич. Церковью, М. составил письмо патриарху Иоасафу II, к-рое Димитрий обещал доставить в К-поль (текст см.: CR. Vol. 9. Col. 921–924; ср.: *Melanchthon Ph.* BW: Reg. N 9073). В письме от 25 сент. 1559 г. М. отмечал, что Церковь в этом мире подобна кораблю в море, к-рый со всех сторон подстерегают опасности, и выражал радость, что вост. христ. Церковь, несмотря на выпавшие на ее долю тяжелые испытания, продолжает существовать и истинно чтить Бога. М. просил патриарха принять свидетельство Димитрия, который во время пребывания в Виттенберге лично мог наблюдать, что местная церковная община «с истинным благочестием содержит Священное Писание пророков и апостолов, догматические постановления святых Соборов, а также учение отцов: Иринея [Лионского], Афанасия [Великого], Василия [Великого], Григория [Богослова], Епифания [Кипрского], Феодорита [Кирского] и всех прочих, согласных с названными». М. подчеркивал, что лютеране осуждают древних и новых еретиков, «которых осуждает святая Церковь», в т. ч. «магометан». Указывая на отличие лютеран от католиков, М. замечал, что лютеране считают надлежащим богопочитанием «истинную веру и послушание закону Божию», тогда как католики без повеления Божия выдумали многочисленные суеверия. М. просил патриарха не верить распространяемым о лютеранах клеветническим слухам, но вынести беспристрастный суд и встать на сторону «истины и божественного закона». К письму М. приложил перевод Аугсбургского исповедания на греч. язык, к-рый в том же году был опубликован в Базеле. В издании переводчиком был назван один из учеников М., превосходный знаток греч. языка П. Дольсций (1526–1589). Проведенный современными исследователями анализ греч. текста показал, что он не совпадает полностью ни с оригинальной версией Аугсбургского исповедания 1530 г., ни с переработанной версией 1540 г.; за основу для перевода была взята версия 1530 г., однако во многих случаях в текст добавлены разъяснения и уточнения. Это позволяет предполагать, что окончательную редактуру греч. текста осуществил сам М., стремившийся сделать текст более понятным для греков. Вместе с тем в одном из писем М. отрицал свое участие в переводе и утверждал, что лишь одобрил его (*Melanchthon Ph.* BW: Reg. N 9112; подробнее см.: *Kretschmar.* 1977). Неизвестно, добрался ли Димитрий до К-поля и были ли там получены письмо М. и греч. текст Аугсбургского исповедания; никакого ответа из К-поля не последовало. Вступить в прямой диалог с К-польской Церковью немецким лютеранам удалось лишь в 70-х гг. XVI в., при патриархе К-польском *Иеремии II*. Хотя принимавшие участие в письменных переговорах с патриархом лютеранские теологи были близки к гнезио-лютеранам, в качестве текста Аугсбургского исповедания они представили ту самую греч. версию, к-рую М. отправил в К-поль в 1559 г. Т. о., именно эта версия стала основой для последующих суждений К-польского патриарха о вероучении лютеранства, которое было признано им в ряде принципиальных вопросов расходящимся с православной верой (материалы переговоров опубл.: Acta et scripta theologorum Wirtembergensium et Patriarchae Constantinopolitani D. Hieremiae. Witebergae, 1584).

За неск. месяцев до кончины М. согласился на предложение лейпцигского издателя Э. Фёгелина опубликовать на лат. и нем. языках собрание написанных им вероисповедных текстов для последующего использования пасторами и проповедниками Саксонии в качестве надежного ориентира в области лютеран. вероучения. Обе версии вышли в янв. 1560 г. под названием «Корпус христианского учения» (Corpus doctrinae christianae). В предисловии к лат. изданию (см.: *Melanchthon Ph.* SA. Bd. 6. S. 5–11) М. отмечал, что христ. Церковь нуждается в изложении учения по всем возникающим спорным вопросам, поэтому он, не считая свои мнения окончательными, предлагает их в качестве некоего ориентира для последующего обсуждения теологами (Ibid. S. 9–10). В начало собрания М. поместил 3 древних Символа веры: *Апостольский Символ веры;* Никео-Константинопольский Символ веры и *Афанасиев Символ веры.* Далее следуют основные догматические сочинения М.: 1) Аугсбургское исповедание и его «Апология...», оба текста в переработанной версии 1540–1542 гг.; 2) «Саксонское исповедание веры»; 3) «Общие места» в последней редакции 1559 г.; 4) «Испытание кандидатов на рукоположение» в расширенной редакции 1554 г.; 5) «Ответы на артикулы Баварской инквизиции»; 6) «Опровержение заблуждений Сервета и анабаптистов»; 7) «Ответ относительно спора о Станкаро» (описание 1-го

лат. изд. см.: CR. Vol. 21. Col. 587–588). Структура «Корпуса...» послужила образцом для др. лютеран. богословских сводов, к-рые составлялись во мн. княжествах и городах. В курфюршестве Саксония собрание М. стало офиц. вероучительным сборником, на к-рый опирались ученики и последователи М. в полемике с гнезио-лютеранами и др. оппонентами. Вслед. этого саксон. теологи получили от оппонентов насмешливое наименование «филипписты». Статус авторитетного вероисповедного источника «Корпус...» утратил в Саксонии в кон. 70-х гг. XVI в., когда курфюрст Август отказался поддерживать последователей М. и распорядился составить новый свод вероисповедных документов, в к-рых было бы точно отражено изначальное учение Лютера,— Книгу согласия (1580).

В марте 1560 г. М. по приглашению курфюрста Августа совершил поездку в Лейпциг для участия в экзаменах студентов Лейпцигского ун-та. На обратном пути в Виттенберг М. сильно простудился; после непродолжительной болезни он скончался в собственном доме в кругу родных, друзей и учеников. 21 апр. 1560 г. М. был погребен в Замковой ц. Виттенберга (см.: *Scheible*. 2016. S. 231).

Соч.: Opera quae supersunt omnia. Hallis Saxonum; Brunsvigae, 1834–1860. (CR; Vol. 1–28); *Philippi Melanchthonis* Epistolae, iudicia, consilia, testimonia aliorumque ad eum epistolae quae in Corpore Reformatorum desiderantur / Ed. H. E. Bindseil. Hallis Saxonum, 1874. Hildesheim; N. Y., 1975[r]; Supplementa Melanchthoniana: Werke *Philipp Melanchthons,* die im Corpus Reformatorum vermisst werden. Lpz., 1910–1929. 5 Bde [= *Melanchthon Ph.* Suppl.]; *Melanchthons* Werke in Auswahl: [Studienausgabe] / Hrsg. R. Stupperich. Gütersloh, 1951–1975. 7 Bde [= *Melanchthon Ph.* SA.]; *Melanchthons* Briefwechsel: Kritische und kommentierte Gesamtausgabe. [Ser. 1:] Regesten. Stuttg., 1977–[2005]. Bd. 1–12 [=*Melanchthon Ph.* BW: Reg.]; Idem // www.haw.uni-heidelberg.de/forschung/forschungsstellen/melanchthon/mbw-online.de.html [Электр. ресурс]; Idem. [Ser. 2:] Texte. Stuttg., 1991–[2015]. Bd. 1–16. [= *Melanchthon Ph.* BW: Texte.].

Ист.: *Camerarius J.* De Philippi Melanchthonis ortu, totius vitae curriculo et morte. Lipsiae, 1566 (нем. пер. с комментарием: Das Leben Philipp Melanchthons / Hrsg., übers. V. Werner. Lpz., 2011); Annales vitae Philippi Melanthonis // CR. Vol. 28. [Pt. 2]. Col. 1–144; Politische Korrespondenz des Herzogs und Kurfürsten Moritz von Sachsen. B., 1978–2006. Bd. 3–6; Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Gött., 2010[13] [= BSLK] (рус. пер.: Книга Согласия. 1998); Der Adiaphoristische Streit (1548–1560) / Hrsg. I. Dingel e. a. Gött., 2012. (Controversia et Confessio; 2).

Библиогр.: *Hammer W.* Die Melanchthonforschung im Wandel Jahrhunderte: Ein beschreibendes Verzeichnis. Gütersloh, 1967–1996. 4 Bde; *Claus H.* Melanchthon-Bibliographie, 1510–1560. Gütersloh, 2014. 4 Bde.

Лит.: *Mix G.* Luther und Melanchthon in ihrer gegenseitigen Beurteilung // Theol. Studien und Kritiken. 1901. Bd. 74. S. 458–521; *Müller N.* Die Wittenberger Bewegung 1521 und 1522: Die Vorgänge in und um Wittenberg während Luthers Wartburgaufenthalt. Lpz., 1911[2]; *Köhler W.* Das Marburger Religionsgespräch 1529. Lpz., 1929; *Walter J., von.* Luther und Melanchthon während des Augsburger Reichstags. Gütersloh, 1931; *Benz E.* Wittenberg und Byzanz: Zur Begegnung und Auseinandersetzung der Reformation und der Östlich-orthodoxen Kirche. Marburg, 1949; *Bring R.* Das Verhältnis von Glauben und Werken in der lutherischen Theologie. Münch., 1955; *Gensichen H. W.* Damnamus: Die Verwerfung von Irrlehre bei Luther und im Luthertum des 16. Jh. B., 1955; *Hannemann K.* Reuchlin und die Berufung Melanchthons nach Wittenberg // Johannes Reuchlin 1455–1522: Festgabe seiner Vaterstadt Pforzheim zur 500. Wiederkehr seines Geburtstages / Hrsg. M. Krebs. Pforzheim, 1955. S. 108–138; *Schwarzenau P.* Der Wandel im theologischen Ansatz bei Melanchthon von 1525–1535. Gütersloh, 1956; *Neuser W. H.* Der Ansatz der Theologie Philipp Melanchthons. Neukirchen, 1957; *idem (Karmiris J.).* Luther und Melanchthon: Einheit im Gegensatz: Ein Beitrag zum Melanchthon-Jubiläum 1960. Münch., 1961; *idem.* Die Abendmahlslehre Melanchthons in ihrer geschichtlichen Entwicklung (1519–1530). Neukirchen-Vluyn, 1968; *Manschreck C. L.* Melanchthon: The Quiet Reformer. N. Y., 1958; *Sick H.* Melanchthon als Ausleger des Alten Testaments. Tüb., 1959; *Sperl A.* Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation: Eine Untersuchung über den Wandel des Traditionsverständnisses bei Melanchthon and die damit zusammenhängenden Grundfragen seiner Theologie. Münch., 1959; *Rogge J.* Johann Agricolas Lutherverständnis unter besonderer Berücksichtigung des Antinomismus. B., 1960; *Fraenkel P.* Testimonia patrum: The Function of the Patristic Argument in the Theology of Philip Melanchthon. Gen., 1961; *Schäfer R.* Christologie und Sittlichkeit in Melanchthons frühen Loci. Tüb., 1961; *Stupperich R.* Der unbekannte Melanchthon: Wirken und Denken des Praeceptor Germaniae in neuer Sicht. Stuttg., 1961; *idem.* Melanchthon / Transl. R. H. Fisher. Phil., 1965; *Barton P. F.* Die exegetische Arbeit des jungen Melanchthon 1518/19 bis 1528/29: Probleme und Ansätze // ARG. 1963. Bd. 54. H. 1. S. 52–89; *Günther H. O.* Die Entwicklung der Willenslehre Melanchthons in der Auseinandersetzung mit Luther und Erasmus. Erlangen, 1963; *Καρμίρης Ι.* Ὁ Λούθηρος καὶ ὁ Μελάγχθων περὶ τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας // Θεολογία. Αθήναι, 1963. Τ. 34. Τεῦχος 1. Σ. 7–25; Τεῦχος 2. Σ. 196–213; Τεῦχος 3. Σ. 359–389; *idem.* Luther und Melanchthon über die Orthodoxe Kirche // Kyrios: Vierteljahresschrift für Kirchen- und Geistesgeschichte Osteuropas. N. F. B., 1966. Bd. 6. H. 2. S. 77–104; H. 3. S. 150–173; Philipp Melanchthon, 1497–1560: Humanist, Reformator, Praeceptor Germaniae / Melanchthon-Komitee der DDR. B., 1963; *Zöllner W.* Melanchthons Stellung zum Bauernkrieg // Philipp Melanchthon, 1497–1560. 1963. S. 174–189; *Bizer E.* Theologie der Verheissung: Studien zur theologischen Entwicklung des jungen Melanchthon (1519–1524). Neukirchen-Vluyn, 1964; *Maurer W.* Melanchthon-Studien. Gütersloh, 1964; *idem.* Der junge Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation. Gött., 1967. Bd. 1; 1969. Bd. 2; *Haendler K.* Wort und Glaube bei Melanchthon: Eine Untersuchung über die Voraussetzungen und Grundlagen des melanchthonischen Kirchenbegriffes. Gütersloh, 1968; *Huschke R. B.* Melanchthons Lehre vom Ordo politicus: Ein Beitrag zum Verhältnis von Glauben und politischen Handeln bei Melanchthon. Gütersloh, 1968; *Bubenheimer U.* Scandalum et ius divinum: Theologische und rechtstheologische Probleme der ersten reformatorischen Innovationen in Wittenberg 1521/22 // ZSRG. K. 1973. Bd. 59. S. 263–342; *Brüls A.* Die Entwicklung der Gotteslehre beim jungen Melanchthon, 1518–1535. Bielefeld, 1975; *Kretschmar G.* Die Confessio Augustana Graeca // Kirche im Osten: Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde. Stuttg., 1977. Bd. 20. S. 11–39; *Maxcey C. E.* Bona opera: A Study in the Development of the Doctrine in Philip Melanchthon. Nieuwkoop, 1980; *Dittrich B.* Das Traditionsverständnis in der Confessio Augustana und in der Confutatio. Lpz., 1983; *Meijering E. P.* Melanchthon and Patristic Thought: The Doctrines of Christ and Grace, and the Trinity and the Creation. Leiden, 1983; *Гаврюшенко А. А.* Идейная позиция Ф. Меланхтона в 1518–1520 гг.: Гуманист или теолог? // АДСВ. 1984. Вып. 21. С. 119–132; *Scheible H.* Melanchthon, Philipp // TRE. 1992. Bd. 22. S. 371–410; *idem.* Melanchthon und die Reformation: Forschungsbeiträge. Mainz, 1996; *idem.* Melanchthon: Eine Biographie. Münch., 1997; *idem.* Alter oder neuer Weg: Melanchthons Tübinger Magisterium // Zschr. für Württembergische Landesgeschichte. 2013. Bd. 72. S. 473–479; *idem.* Melanchthon: Vermittler der Reformation: Eine Biographie. Münch., 2016; *Zur Mühlen K.-H.* Die Affektenlehre im Spätmittelalter und in der Reformationszeit // Archiv für Begriffsgeschichte. 1992. Bd. 35. S. 93–114; *idem.* Melanchthons Auffassung vom Affekt in den Loci communes von 1521 // Humanismus und Wittenberger Reformation: Festgabe anlässlich des 500. Geburtstages des Praeceptor Germaniae Philipp Melanchthon am 16. Februar 1997. Lpz., 1996. S. 327–336; *Kusukawa S.* The Transformation of Natural Philosophy: The Case of Philip Melanchthon. Camb., 1995; *Feld H.* Die Tübinger Universitätstheologie im Urteil Melanchthons // Philipp Melanchthon in Südwestdeutschland. 1997. S. 87–100; Philipp Melanchthon: Ein Wegbereiter für die Ökumene / Hrsg. J. Haustein. Gött., 1997; Philip Melanchthon (1497–1560) and the Commentary / Ed. T. J. Wengert, M. P. Graham. Sheffield, 1997; Philipp Melanchthon in Südwestdeutschland: Bildungsstationen eines Reformators: Ausstellung der Badischen Landesbibliothek Karlsruhe, der Universitätsbibliothek Heidelberg, der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart und des Melanchthonhauses Bretten zum 500. Geburtstag Philipp Melanchthons / Hrsg. S. Rhein. Karlsruhe, 1997; *Rhein S.* Melanchthon und Europa: Eine Spurensuche // Philipp Melanchthon: Ein Wegbereiter für die Ökumene. 1997. S. 46–61; *Slenczka R.* Melanchthon und die orthodoxe Kirche des Ostens // Ibid. S. 96–118; Der Theologe Melanchthon / Hrsg. G. Frank. Stuttg., 2000. (Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten; 5); *Wengert T. J.* Gesetz und Busse: Philipp Melanchthons erster Streit mit Johannes Agricola // Der Theologe Melanchthon. 2000. S. 375–392; *Matz W.* Der befreite Mensch: Die Willenslehre in der Theologie Philipp Melanchthons. Gött., 2001; Melanchthon und Europa / Hrsg. G. Frank, M. Treu. Suttg., 2001–2002. 2 Bde; *Kruse J.-M.* Universitätstheologie und Kirchenreform: Die Anfänge der Reformation in Wittenberg 1516–1522.

Mainz, 2002; *Дюбо Б. А.* Филипп Меланхтон и русская грамматическая традиция. СПб., 2005; *Janssen W.* «Wir sind zum wechselseitigen Gespräch geboren»: Philipp Melanchthon und die Reichsreligionsgespräche von 1540/41. Gött., 2009; *Graybill G. B.* Evangelical Free Will: Philipp Melanchthon's Doctrinal Journey on the Origins of Faith. Oxf., 2010; *idem.* The Honeycomb Scroll: Philipp Melanchthon at the Dawn of the Reformation. Minneapolis, 2015; *Greschat M.* Philipp Melanchthon: Theologe, Pädagoge und Humanist. Gütersloh, 2010; *Kuropka N.* Melanchthon. Tüb., 2010; Philipp Melanchthon: Lehrer Deutschlands, Reformator Europas / Hrsg. I. Dingel, A. Kohnle. Lpz., 2011; Der Philosoph Melanchthon / Hrsg. G. Frank, F. Mundt. B.; N. Y., 2012; Philip Melanchthon: Theologian in Classroom, Confession, and Controversy. Gött., 2012; *Hall H. A.* Philip Melanchthon and the Cappadocians: A Reception of Greek Patristic Sources in the 16th Cent. Gött., 2014; *Kobler B.* Die Entstehung des negativen Melanchthonbildes: Protestantische Melanchthonkritik bis 1560. Tüb., 2014.

Д. В. Смирнов

МЕЛАСИ́ПП, КАССИ́НИЯ (КАС(С)И́НА) И АНТО́НИЙ (АНТОНИ́Н) [греч. Μελάσιππος, Κασσίνη (Κασ(σ)ίνα) καὶ Ἀντώνιος] (IV в.), мученики Анкирские (пам. 7 нояб.). Супруги М. и К. и их сын А. жили в г. Анкире (ныне Анкара, Турция). Имп. *Юлиан Отступник* (361–363) отказался от христ. веры и стремился к тому, чтобы во всей Римской империи вновь утвердилось идолопоклонство. Он начал новые гонения на исповедующих евангельское учение. М., К. и А., как верные христиане, были арестованы и приговорены к мучениям. Юлиан лично присутствовал при истязаниях. А., 13-летний мальчик, сначала оставался в темнице. Его родителей подвесили и рвали их тела железными крючьями и опаляли огнем, потом К. отрезали сосцы, а М. отсекли ноги до колен. Когда привели А., он не устрашился при виде пыток, а славил подвиг родителей и целовал отсеченные ноги отца. Став свидетелем еще более жестоких мучений М. и К., во время к-рых они предали Господу свои души, А. плюнул в лицо Юлиану, после чего мальчика также подвергли пыткам. Сначала его подвесили к дереву и раздирали крючьями, потом перебили голени и привязали к ногам тяжелые камни, затем положили на раскаленное железо. После всех мучений ему обрили голову и водили по городу с тяжелым камнем на шее. Юлиан передал А. в руки военачальника по имени Агриппин. Тот велел бросить мальчика в раскаленную печь, а потом отдать на растерзание зверям, но святой остался невредим. Видя необычайную стойкость мальчика и преданность вере, 40 юношей, бывших свидетелями подвига, исповедали себя христианами и были обезглавлены. А. вновь положили на раскаленное железо и били палками, но видя, что мученик не отказывается от веры, а пытки чудесным образом не причиняют ему вреда, Агриппин приказал отсечь А. голову.

Эти сведения сохранились в Синаксаре К-польской ц. (кон. X в.) и с большой вероятностью восходят к несохранившемуся греч. Мученичеству; однако, поскольку пытки в Синаксаре были описаны очень подробно, утраченный текст вряд ли был намного длиннее и содержал дополнительные детали. В некоторых зап. агиографических источниках К. называется Кариной, в слав. переводе в составе ВМЧ митр. Макария — Икаисилой и Каисилой, кроме того, там сказано, что мученики пострадали при имп. *Диоклетиане* (ВМЧ. Нояб., дни 1–12. Стб. 227–228). В «Житиях святых» свт. Димитрия Ростовского А. ошибочно назван Антонином.

Ист.: SynCP. Col. 201–202; PG. 117. Col. 148 [Минологий Василия II]; ActaSS. Nov. T. 3. Col. 321; MartRom. Comment. P. 506. N 6; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Τ. 2. Σ. 54–55; ЖСв. Нояб. С. 142–143.

Лит.: *Gaiffier B., de.* «Sub Iuliano Apostata» dans le Martyrologe Romain // AnBoll. 1956. Vol. 74. P. 5–49; *Sauget J.-M.* Melasippo, Antonio e Cassina // BiblSS. Vol. 9. Col. 290–291; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 330.

О. Н. А.

МЕЛЕВСИ́ПП, мч. (пам. 16 янв.; пам. греч. 17 янв.) — см. в ст. *Спевсипп, Елевсипп, Мелевсипп и Леонилла,* мученики.

МЕЛЕКЕ́ССКАЯ И ЧЕРДАКЛИ́НСКАЯ ЕПА́РХИЯ РПЦ, образована решением Синода от 26 июля 2012 г. путем отделения от Симбирской епархии. В тот же день временно управляющим епархией был назначен Симбирский митр. *Прокл (Хазов).* Епархия входит в состав Симбирской митрополии, включает приходы в пределах Мелекесского, Новомалыклинского, Сенгилеевского, Старомайнского, Тереньгульского, Чердаклинского районов Ульяновской обл. Кафедральные населенные пункты — Димитровград (до 1972 Мелекесс) и пос. Чердаклы. Кафедральные храмы — Преображенский собор в Димитровграде и чердаклинская Покровская ц. Правящий архиерей — еп. Диодор (Исаев; 12 марта 2013 клирик Симбирской епархии игум. Диодор избран Синодом на Мелекесскую кафедру, 17 марта возведен в сан архимандрита, епископская хиротония состоялась 19 мая 2013).

М. и Ч. е. разделена на 7 благочинных округов: Центральный, Мелекесский, Новомалыклинский, Сенгилеевский, Старомайнский, Тереньгульский, Чердаклинский. К сер. 2016 г. епархия объединяла 79 приходов, в клире состояли 63 священника и 6 диаконов. При ЕУ работают отделы: информационно-издательский, общественных проектов, по взаимодействию с правоохранительными органами, МЧС, Вооруженными силами, казачьими обществами, по делам молодежи, по религ. образованию, катехизации и миссионерскому служению, по связям с учреждениями здравоохранения, по тюремному служению, по церковной благотворительности и социальному служению, экологии и природоохранной деятельности, а также комиссия по вопросам семьи, защиты материнства и детства.

С сер. XVI в. земли М. и Ч. е. входили в состав Казанской епархии (см. *Казанская и Татарстанская епархия*). В 1648 г. был основан Симбирск (первоначально назывался Синбирск), а в 1651 г. Синбирский у., включавший территорию М. и Ч. е., вошел в Синбирскую десятину *Патриаршей области.* В 1658 г. Синбирская десятина была передана Казанскому митр. *Лаврентию* с условием ежегодной выплаты в патриаршую казну 50 р. В 1659 г. Синбирск с уездом были вновь приписаны к Патриаршей обл. В 1668 г. край был включен в состав Казанской епархии (с 1799 именовалась Казанской и Симбирской). В 1832–1851 гг. территория М. и Ч. е. входила в Симбирскую епархию. В 1851–1928 гг. бóльшая часть земель относилась к Самарской епархии; территории совр. Тереньгульского и Сенгилеевского районов в церковном отношении продолжали подчиняться Симбирской (с 1924 Ульяновская) епархии. В 1923–1935 гг. существовало *Мелекесское викариатство* Самарской (1923–1928) и Ульяновской (1929–1935) епархий. В 1941–2012 гг. территория М. и Ч. е. вновь входила в состав Ульяновской (с 2001 Симбирская) епархии (в 1937–1941 существование последней прервалось в результате репрессий против

духовенства; в 1959–1988 кафедра вдовствовала, епархией управляли Куйбышевские архиереи).

Первым храмом в с. Мелекесский Завод Ставропольского у. (с 1877 посад Мелекес, город с 1919, с сер. 30-х гг. XX в. Мелекесс) стал деревянный Никольский, возведенный в 1859 г. В 1879 г. была построена каменная Никольская ц., после чего деревянная церковь стала называться Старо-Никольской, а каменная — Ново-Никольской. В 1889 г. деревянный храм сгорел, в следующем году был заложен новый, освященный в 1893 г. во имя св. блгв. кн. Александра Невского. В 1911 г. в Мелекесе была возведена ц. во имя мц. Софии и прп. Алексия, человека Божия. В 30-х гг. XX в. были разрушены Софийско-Алексиевская и Никольская церкви. В тот же период правосл. община Никольской ц. во главе с прот. Алексием Охотиным поддержала обновленцев в попытке уберечь от закрытия находившуюся в руках последних Александро-Невскую ц. (ко времени закрытия имела статус собора; разобрана в сер. 50-х гг. XX в.). В 1945 г. власти Мелекесса предоставили верующим деревянное здание бывшего старообрядческого молельного дома, где была устроена церковь, освященная во имя свт. Николая. Настоятелем этого прихода во 2-й пол. 40-х гг. XX в. служил архим. преподобноисп. *Гавриил* (*Игошкин;* арестован в 1949). После освобождения в 1954 г. он вернулся в Мелекесс, где скончался в 1959 г. В 1970 г. сгорела димитровградская Никольская ц. Новый храм власти возвести не разрешали до 80-х гг. XX в. 28 апр. 1988 г. была освящена Никольская ц. 12 сент. 1989 г. она получила статус 2-го кафедрального собора Ульяновской и Мелекесской епархии. В 1994 г. в Димитровграде начались работы по строительству ц. во имя равноапостольных Кирилла и Мефодия, однако окончить постройку не удалось. На выделенном участке был возведен крестильный храм во имя вмч. Георгия Победоносца, вмещающий не более 100 чел. Он был освящен 17 мая 2010 г. В 2011 г. земельный участок при храме был расширен, на нем начали строительство духовно-просветительского центра. Он был освящен еп. Диодором 16 окт. 2014 г. При центре имеется лекционный зал, действует сестричество, работают воскресная школа, б-ка, открыта церковная лавка, есть трапезная. Сестры милосердия несут служение в димитровградской клинической больнице № 172. В 2007 г. в Димитровграде была построена Преображенская ц., после образования М. и Ч. е. получившая статус кафедрального собора.

С 2014 г. в М. и Ч. е. выходит газ. «Доброе слово», действует молодежный епархиальный клуб. По инициативе еп. Диодора открылись 3 храма при исправительных учреждениях.

С территорией М. и Ч. е. связаны жизнь и служение епископов священномучеников *Амфилохия (Скворцова)* и *Леонида (Антощенко),* священников священномучеников *Иоанна Миронского* и *Константина Сухова,* иером. прмч. *Владимира (Пищулина).*

В димитровградской Никольской ц. почивают мощи преподобноисп. Гавриила (Игошкина). Святыни Преображенского кафедрального собора — чудотворный образ Казанской Божией Матери и икона с частицей мощей преподобноисп. Гавриила; там же хранятся епитрахиль и скуфья святого. В Богоявленской ц. пос. Ст. Майна Старомайнского р-на находится чудотворный список Боголюбской иконы Божией Матери. Ежегодно с 2001 г. в Димитровграде проводится общегородской крестный ход от Георгиевской к Никольской ц., приуроченный ко дню памяти преподобноисп. Гавриила Мелекесского (5 окт. по ст. ст.). Близ с. Ерыклинск Мелекесского р-на имеется св. источник в честь Казанской иконы Божией Матери.

Архиереи: Симбирский митр. Прокл (Хазов; 26 июля 2012 — 19 мая 2013, в. у.), еп. Диодор (Исаев; с 19 мая 2013).

Ист.: Определения Свящ. Синода // ЖМП. 2012. № 9. С. 5; 2013. № 4. С. 22.

Лит.: *Мартынов П. Л.* Город Симбирск за 250 лет его существования: Сист. сб. ист. сведений о г. Симбирске. Симбирск, 1898. С. 199–201; *Покровский И. М.* Казанский архиерейский дом. Каз., 1906. С. 194–195; РПЦ и коммунистическое гос-во, 1917–1941 гг.: Док-ты и фотомат-лы. М., 1996. С. 313; *Липаков Е. В.* Архипастыри Казанские, 1555–2007. Каз., 2007. С. 83, 85; *Скала А. В., прот.* Церковь в узах: История Симбирской-Ульяновской епархии в советский период: (1917–1990 гг.). Ульяновск, 2007; *он же.* Святые, в земле Симбирской просиявшие. Ульяновск, 2009. С. 216–234; *Беглов А. Л.* В поисках «безгрешных катакомб»: Церк. подполье в СССР. М., 2008. С. 63, 139, 196–197, 265–266; *Губайдуллов Р. З., Шаповалов С. Н.* Исторические храмы Симбирского-Ульяновского края. Ульяновск, 2011. Т. 1: Недействующие храмы. С. 149–163, 178–181; *Куликова Л. В.* Угодник Божий Гавриил, архим. Мелекесский. М., 2011. С. 66–75, 80–99, 134–135; Наречение и хиротония архим. Диодора (Исаева) во еп. Мелекесского и Чердаклинского // ЖМП. 2013. № 8. С. 45–47; Мелекесский исповедник: К 15-летию канонизации св. преподобноисп. Гавриила, архим. Мелекесского / Авт.-сост.: В. Соколова и др. Ульяновск, 2015; *Погосов А.* Церковь обеспокоена проблемами экологии // ЖМП. 2015. № 10. С. 52–53.

Иером. Максим (Однорал)

МЕЛЕКЕ́ССКОЕ ВИКАРИА́ТСТВО Самарской епархии, существовало в 1923–1928 гг.; в составе Ульяновской епархии действовало в 1929–1935 гг. Названо по г. Мелекесс (до сер. 30-х гг. XX в. Мелекес, ныне Димитровград Ульяновской обл.). М. в. Самарской епархии было открыто постановлением патриарха Московского и всея России свт. *Тихона* от 6 сент. 1923 г. Тем же постановлением на вновь образованную викарную кафедру был переведен викарий Приморской и Владивостокской епархии (см. *Владивостокская и Приморская епархия*) Никольск-Уссурийский еп. Павел (Введенский). Однако викариатством он фактически не управлял, поскольку в 1923 г. был арестован, до 1926 г. находился в заключении, а после освобождения жил в ссылке в Уфе. Он сохранял титул «епископ Мелекесский» до 13 июля (16 сент.?) 1927 г. С 16 сент. 1927 по нач. 1928 г. Мелекесскую кафедру занимал еп. Николай (Ипатов), с 15 янв. по апр.

1928 г.— еп. *Георгий (Анисимов)*. В апр. 1928 г. Мелекесским викарием был определен еп. сщмч. *Амфилохий (Скворцов)*. При встрече с заместителем патриаршего местоблюстителя митр. *Сергием* (*Страгородским;* впосл. патриарх Московский и всея Руси) еп. Амфилохий высказал несогласие с существующей формулой поминовения за богослужением властей. В связи с этим по предложению митр. Сергия он подал прошение об увольнении за штат по болезни, удовлетворенное заместителем патриаршего местоблюстителя не позднее июля 1928 г. В 1929 г. М. в. вошло в состав Ульяновской епархии. В 1929–1932 гг. его возглавлял еп. Амвросий (Казанский). Поскольку в Ульяновской епархии широко распространился *григорианский раскол* (к 1931 в Ульяновске действовали 5 григорианских приходов, 2 обновленческих (см. *Обновленчество*) и ни одного «тихоновского»), правосл. архиереи, управлявшие епархией, были вынуждены пребывать в Мелекесе. 19 окт. (1 нояб.?) 1932 г. на Мелекесскую кафедру был назначен еп. Серафим (Зборовский), также ему было вверено временное

Собор во имя блгв. кн. Александра Невского в посаде Мелекес. 1883 г. (разобран в сер. 50-х гг. XX в.). Архит. В. О. Шервуд. Фотография. 1908 г.

управление Ульяновской епархией, которую он окормлял до назначения на эту кафедру 16 июня 1933 г. еп. *Стефана* (*Знамировского;* впосл. архиепископ). 18 окт. 1933 г. еп. Стефан был переведен на Вологодскую кафедру (см. *Вологодская и Великоустюжская епархия*), после чего временное управление Ульяновской епархией вновь было поручено еп. Серафиму. В 1934 г. он был перемещен на Алатырскую викарную кафедру Ульяновской епархии (см. *Алатырское викариатство*). В том же году Мелекесским викарием был назначен еп. *Артемон (Евстратов)*. 30 сент. 1935 г. еп. Артемон был определен епископом Елецким, викарием Орловской епархии (см. *Елецкое викариатство*). В тот же день последовало назначение на Мелекесскую кафедру Свердловского еп. (архиеп.?) сщмч. *Аркадия (Ершова)*, однако накануне, 29 сент., он был арестован; 22 окт. 1935 г. находившийся в заключении архиерей был формально уволен на покой. М. в. прекратило существование.

В 1933–1937 гг. в Мелекессе жил в ссылке викарий Уфимской автокефальной епархии андреевского течения (см. статьи *Андрей (Ухтомский)*, еп.; *Истинно православные христиане* и *Катакомбное движение*) Бирский еп. *Вениамин (Троицкий)*. В 1934 г. он разорвал отношения с еп. Андреем, а к 1936 г., по-видимому, пересмотрел свои взгляды и на автокефалию Уфимской епархии. В 1933 — нач. 1934 г. в городе жил иером. прмч. *Владимир (Пищулин)*. 4 нояб. 1935 г. на Ульяновскую кафедру с титулом «Ульяновский и Мелекесский» был назначен еп. *Владимир (Горьковский)*. До ареста 29 июля 1937 г. он также жил в Мелекессе, служил в Никольской ц. Не ранее апр. 1936 г. еп. Владимира в Мелекессе посещал Куйбышевский архиеп. *Ириней (Шульмин)*. Последнему удалось добиться согласия властей Куйбышевского края на регистрацию еп. Владимира с правом служения в Ульяновске. Епархия продолжала именоваться Ульяновской (с 2001 Симбирская) и Мелекесской до 2012 г., когда из нее была выделена самостоятельная *Мелекесская и Чердаклинская епархия*.

В 1924–1929 гг. существовало обновленческое М. в. раскольничьей Самарской епархии, в 1929–1932 и в 1934–1937 гг. входило в Ульяновскую епархию; кафедра располагалась в мелекесском Александро-Невском соборе. Обновленческие Мелекесские «епископы»: Сергий Сердобов (12 апр. 1924 — 8 мая 1925, 26 мая — 4 июля 1925), Георгий Лапшин (8–26 мая 1925, 4 июля 1925 — 11 нояб. 1927, 1930 — 30 марта 1932), Николай Соколов (25 марта 1928 — май 1929), Александр Георгиевский (нач. 1934 — 9 дек. 1937).

Лит.: *Лавринов В. В.* Екатеринбургская епархия: События. Люди. Храмы. Екат., 2001. С. 129; *он же.* Обновленческий раскол в портретах его деятелей. М., 2016. С. 55, 208, 425, 515, 635–636; «Обновленческий» раскол. С. 727, 873, 946; *Зимина Н. П.* Викарии Уфимской епархии 1920-х гг.: сщмч. еп. Вениамин (Троицкий; 1901–1937) // ЕжБК, 2004. С. 323–349; *она же.* Путь на Голгофу: Жизнеописание и духовное наследие сщмч. Симона, еп. Охтенского. М., 2005. Т. 1. С. 292–294; *Печерин А. В.* Крест архипастыря: Мат-лы к биографии сщмч. Аркадия (Ершова), еп. Екатеринбургского. Екат., 2015. С. 65; *Косых И.* Архиерейское служение в Симбирской (Ульяновской) епархии в 1832–1989 гг. // www.pravoslavie.ru/31328.html [Электр. ресурс].

Иером. Максим (Однорал)

МЕЛЕ́ТИЙ, свт. (сщмч.?) (пам. 21 сент.), еп. Кипрский — см. в ст. *Исаакий и Мелетий,* святители (священномученики?).

МЕЛЕ́ТИЙ (Леонтович Михаил Иванович; 6.11.1784, мест. Ст. Сенжары (ныне с. Ст. Санжары Полтавской обл., Украина) — 29.02.1840, Харьков), свт. (пам. 12 февр., 29 (или 28) февр., а также в Соборах

Мелетий (Леонтович), архиеп. Харьковский. Литография. XIX в.

С.-Петербургских (3-я Неделя по Пятидесятнице), Сибирских (10 июня) и Белорусских (3-я Неделя по Пятидесятнице) святых), архиеп. Харьковский и Ахтырский. Отец М., Иван Леонтович, был купцом 2-й гильдии Петриковской слободы, мать (2-я жена отца), Анастасия Ивановна (1757–1833),— дочь протоиерея. Один из братьев М., Кирилл, впосл. стал иеромонахом *Александро-Невской в честь Святой Троицы лавры.* Михаил получил домашнее образование, обучался чтению, чистописанию, началам рус. и лат. грамматики. По воспоминаниям прот. Николая Лисневского, племянника М., после гибели отца семья из-за земельных тяжб с соседним помещиком «осталась практически нищей» (*Кулжинский.* 2001. С. 4). Ок. 1791 (1794?) г. Леонтович

был определен в Полтавское приходское уч-ще, 2 сент. 1795 г. переведен в уездное уч-ще в Екатеринославе, где проживал его дядя, свящ. Иеремия Леонтович. В 1808 г. окончил Екатеринославскую ДС и архиеп. Екатеринославским, Херсонским и Таврическим *Платоном (Любарским)* с одобрения семинарского начальства направлен, как лучший воспитанник, в Духовную Академию при Александро-Невской лавре. 14 янв. 1809 г. прибыл в столицу. Товарищами по учебе Леонтовича были буд. митр. Новгородский и С.-Петербургский *Григорий (Постников)*, архиеп. Подольский и Брацлавский *Кирилл (Богословский-Платонов)*, еп. Нижегородский и Арзамасский *Моисей (Богданов-Платонов-Антипов)*, филолог, переводчик прот. Герасим *Павский* и др. 7 июля 1813 г. определением правления академии Леонтович был назначен «старшим» среди товарищей. Митр. Московский свт. *Филарет (Дроздов)*, служивший в 1812–1817 гг. ректором академии, вспоминал: «Мелетия Леонтовича я помню очень хорошо, как благонравнейшего из моих учеников» (Там же. С. 14). В авг. 1814 г. Леонтович окончил СПбДА по 1-му разряду, 13 авг. решением Временного испытательного комитета был удостоен степени магистра богословия и определен бакалавром греческого языка в низшее отделение академии, а в окт. того же года — конференц-секретарем.

В кон. авг. 1814 г. Леонтович приехал в Ст. Сенжары повидаться с матерью, которая стремилась устроить его семейную жизнь и искала подходящую невесту среди дочерей соседских помещиков. Но сын, вскоре вернувшийся в С.-Петербург, написал матери: «...я нашел себе невесту Христову Церковь Святую» (Там же. С. 16). 7 янв. 1816 г. подал академическому начальству прошение о постриге в монашество, однако постриг состоялся лишь спустя 4 года.

В 1815 г. Леонтович принимал участие в подписке, открытой ректором архим. Филаретом (Дроздовым) для сбора средств в помощь пострадавшей от пожара КазДА, и пожертвовал 10 р. серебром. 11 марта 1817 г. был назначен секретарем учрежденного при СПбДА Строительного комитета.

30 июля 1817 г. Леонтович был переведен в Киевскую ДС инспектором и профессором церковной истории и греч. языка. Ректором семинарии, офиц. открытие которой состоялось 27 окт. 1817 г., был назначен его однокурсник архим. Моисей (Богданов-Платонов-Антипов). К нояб. 1818 г. Леонтович также исполнял должность ректора уездного и приходского киевских духовных уч-щ. 12 сент. 1819 г. он был назначен инспектором в обновленную КДА. 11 февр. 1820 г., накануне дня памяти свт. Мелетия, еп. Антиохийского, в *Киево-Братском в честь Богоявления мужском монастыре* перед литургией был пострижен в монашество, 22 февр. рукоположен во диакона, а 24 февр. того же года — во иерея. В том же году М., как инспектор КДА, был командирован для обозрения учебных заведений Киевского духовно-учебного округа, посетил Чернигов, Белгород, Харьков.

9 авг. 1821 г. М. был назначен ректором Могилёвской ДС и настоятелем *оршанского Кутеинского в честь Богоявления монастыря*, вскоре архиеп. Могилёвским и Витебским *Иоасафом (Сретенским)* возведен в сан архимандрита. Являлся присутствующим в Могилёвской духовной консистории. В семинарии М. преподавал догматическое и пастырское богословие, а также археологию, впервые завел классные журналы. Могилёвский прот. Потапий Твербус-Твёрдый, один из его учеников, вспоминал, что ректор «владел чистым, мягким и выразительным голосом», «при отличном знании своих предметов и умении излагать их живо устною речью вполне овладел вниманием учеников и скоро заставил воспитанников полюбить свои уроки», «даже самые посредственные и слабые из воспитанников высшего отделения начали охотно учиться и хорошо отвечать на уроках».

Ежегодно 12 февр., в день памяти свт. Мелетия, М. приглашал учеников к себе на чай, угощал выпечкой. Весной вместе со студентами совершал загородные прогулки и даже участвовал в играх с мячом. При этом М. жестко пресекал пороки учеников, уволил 3 воспитанников высшего отд-ния семинарии за пьянство. Когда М. узнал, что его келейник-инок, также учившийся в Могилёвской ДС, ухаживает за юной служанкой инспектора, он изгнал его из семинарии (Там же. С. 29, 33–34).

За 2 года пребывания в Могилёве М. лишь 3 раза посетил Кутеинский мон-рь, настоятелем к-рого являлся; освятил в обители храм в честь Богоявления.

В авг. 1823 г. М. был назначен ректором Псковской ДС и присутствующим в Псковской духовной консистории, а 24 янв. 1824 г.— ректором КДА. В академии М. преподавал Свящ. Писание и читал курс лекций по нравственному богословию, составленный им под влиянием «Христианского нравоучения, или Богословия деятельного» свт. *Иннокентия (Смирнова)*. При М. было завершено строительство 3-этажного академического корпуса.

По инициативе М. был восстановлен академический певческий хор, распавшийся в 1823 г. Ректор предложил Академическому правлению отобрать в Киево-Подольском духовном уч-ще 6 учеников с хорошими голосами из числа сирот или выходцев из бедных семей, зачислить их в академический хор и поселить в зданиях академии и Братского мон-ря. Предполагалось, что мальчики на время пребывания в хоре будут получать казенное содержание с процентов от академических капиталов. Этот проект был поддержан Академическим правлением и утвержден Киевским митр. *Евгением (Болховитиновым)*. В 1825 г. М. был командирован для ревизии в ряд учебных заведений Киевского округа, в т. ч. в Орловскую ДС, о беспорядках в к-рой 29 сент. того же года доложил ректору КДА.

В окт. 1826 г. по рекомендации митр. Евгения (Болховитинова) определением Синода М. был назначен епископом Чигиринским, викарием Киевской епархии, и настоятелем *киевского Златоверхого во имя архангела Михаила мужского монастыря*. 19 нояб. М. был наречен, а 21 нояб. 1826 г. хиротонисан во епископа в киевском Софийском соборе архиеп. Черниговским и Нежинским *Лаврентием (Бакшевским)* и викарием Киевской епархии еп. *Афанасием (Протопоповым)*. Вскоре в Киев переехала мать епископа.

Главными заботами М. были духовное окормление братии и благоукрашение Златоверхого мон-ря. При нем, в 1827 г., началось обновление резного 5-ярусного иконостаса (1718) и внутреннего убранства Михайловского собора обители. Святитель, отличавшийся простотой и радушием в общении, устраивал регулярные домашние собеседования, на которые приглашал всех желаю-

щих. Сохранилось назидание М., сказанное 21 нояб. 1827 г. новопостриженному насельнику Златоверхого мон-ря: «Иноческая жизнь — второе рождение... Будь младенец не умом, но незлобием и кротостью... Храм — единственное прибежище. Ограда обители — предел, далее которого для крестоносца более ничего не существует». Тому же иноку он вручил свои четки со словами: «На сих четках видишь зерна белые и черные. Так и в твоей жизни будут дни белые и черные — радостные и горестные. В радости — не возносись, в горести — не унывай». Др. иноку, огорченному неприятностями, М. писал: «Монах — мертвец. Мертвого хвалят ли, поносят ли — он безмолвствует. И ты безмолвствуй, терпи до конца, когда встречаются какие-либо огорчения!» (Там же. С. 51–52).

Время Страстной седмицы М. проводил почти без пищи, но старался скрывать это от окружающих. Святитель поручал тайно раздавать щедрую милостыню нуждающимся по субботам и накануне больших праздников, посещал заключенных в Киевском тюремном замке, часто служил в тюремной церкви. 13 мая 1828 г. участвовал в хиротонии архим. Кирилла (Куницкого) во епископа Чигиринского. В Киеве М. был награжден орденом св. Анны 1-й степени.

21 апр. 1828 г. М. был назначен епископом Пермским и Екатеринбургским. Посетив Москву и побеседовав со свт. Филаретом (Дроздовым), в июле того же года М. прибыл в г. Пермь.

22 марта 1829 г. он обратился к губернатору К. Я. Тюфяеву с ходатайством о необходимости строительства отдельного здания Пермской духовной консистории (2-этажный корпус был построен только в сер. XIX в. на месте бывш. семинарии).

23 мая 1829 г. напротив кафедрального Преображенского собора был заложен и в нояб. 1832 г. построен 3-этажный каменный корпус Пермской ДС с каменным флигелем для столовой и кухни (дек. 1832). Для подготовки студентов семинарии к принятию священного сана М. составил «Ставленнический катехизис». В 1829 г. М. освятил ц. в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» при губернской тюрьме. К храму был определен постоянный штат: священник и 2 причетника; жалованье выплачивал Пермский тюремный комитет. При М. завершилось многолетнее строительство колокольни при Преображенском соборе. 8 сент. 1831 г. в присутствии М. и еп. *Аркадия (Фёдорова)* на колокольню подняли старинные колокола из Пыскорского Лысвенского Преображенского монастыря Пермской губ., закрытого в 1775 г.

Весной 1829 и летом 1830 г. М. обозревал епархию, вникал во все детали приходской жизни, много проповедовал, изучал б-ки, архивы и ризницы. Летом 1830 г. он писал в консисторию, что при «испытании» священно- и церковнослужителей в знании устава и чинопоследования богослужения обнаружил «многих из них недостаточными, так что некоторые... и заповедей Господних из катихизиса наизусть не знают». При нек-рых храмах не обнаружилось грамотных причетников, «и по сей причине в метрическия книги рождающиеся, браком сочетающиеся» не вписывались, «а в приходно-расходныя книги приход и расход не вписываются по полугоду и более... доколе не пребудет благочинный со своим писцом». Книги в церковных б-ках, по словам М., хранились «без всякаго употребления». Святитель настоятельно рекомендовал консистории наказать благочинных (*Шестаков*. 1899. С. 122–123). В ответ на прошения М. о поиске кандидатов для занятия вакантных священнических мест Синод предложил ему опросить архиереев ближайших епархий, нет ли в их распоряжении лиц, окончивших семинарии и готовых служить в Пермской епархии. Вскоре выяснилось, что и соседние епархии нуждаются в образованных священнослужителях, а в самой Пермской епархии остаются 63 вакантных священнических места. 26 июня 1830 г. свт. Филарет писал М.: «...как скоро у вас недостаток кончивших курс, Вы можете производить во священники из достойных диаконов, имеющих не менее 30 лет от роду. Были ли они в каком училище,— до того дела нет: надобно, чтобы они имели понятие о вере и церкви, которой священниками будут» (Летопись жизни и служения свт. Филарета (Дроздова). 2010. С. 261). Указом Синода от 7 янв. 1831 г. святителю разрешалось по его личной рекомендации рукополагать во священники лиц, не окончивших семинарский курс.

На территории Пермской епархии проживали раскольники разного толка, для обращения которых в лоно православной Церкви требовались опытные миссионеры. Между тем в епархии не хватало даже рядовых священников, многие приходы долгое время оставались без пастырей. В 1829 г. святитель обратился в Синод с «представлением» об учреждении в Перми духовной миссии «для обращения раскольников в лоно православной Церкви» и просьбой прислать хотя бы 3 миссионеров. 27 мая того же года указом Синода миссия была открыта. Архиерей привлек к миссионерскому делу 3 местных клириков: прот. Авраамия Оглоблина, служившего на Кушвинском заводе (для окормления староверов Екатеринбургского, Шадринского, Камышловского, Ирбитского и Верхотурского уездов), прот. Петра Луканина, служившего в г. Кунгуре (для окормления староверов Кунгурского, Красноуфимского, Осинского уездов), и свящ. Иоанна Дьяконова, служившего в Пожевском заводе (для деятельности в Соликамском, Чердынском и Оханском уездах). В 1829 г. М. избрал еще 3 миссионеров: прот. Иоанна Матвеева (впосл. мон. Илия), служившего в пермской Богородице-Рождественской ц., прот. Иоанна Попова (г. Шадринск) и прот. Феодора Любимова (г. Соликамск). 27 марта 1829 г. свт. Филарет (Дроздов) писал М.: «Мы Вас благодарим, преосвященнейший владыко, за обстоятельные сведения миссионеров. Это помогает делу. Продолжайте так. Ибо миссия продолжена» (Там же. С. 189). К янв. 1831 г. к православной Церкви присоединились 1275 чел., а к единоверию — 1165 чел.

Позже архиеп. Пермский и Верхотурский Аркадий (Фёдоров) назвал М. «светильником Пермской епархии», а 23 окт. 1844 г. викарий Пермской епархии Екатеринбургский еп. Мелхиседек (Золотинский) писал: «Здешние священнослужители и народ очень часто вспоминают с глубочайшим чувством сыновней преданности и благодарности о преосвященном Мелетии, как о благодетельнейшем иерархе».

18 июля 1831 г. М. был переведен в Иркутскую, Нерчинскую и Якутскую епархию в сане архиепископа, 6 нояб. того же года прибыл в *иркутский в честь Вознесения Господня (Иннокентиевский) монастырь*.

После отстранения от управления Иркутской епархией обвиненного в «душевном недуге» архиеп. *Иринея (Нестеровича),* конфликтовавшего с ген.-губернатором Вост. Сибири А. С. Лавинским и иркутским городничим А. Н. Муравьёвым, епархиальные служители пребывали в состоянии «взволнованной смуты». По свидетельству прот. Василия Касьянова, М. своим миролюбием, сдержанностью и терпеливостью привнес в епархиальные дела атмосферу спокойного добросовестного служения (*Кулжинский.* 2001. С. 67).

При М. активизировалась миссионерская деятельность в Вост. Сибири, более половины населения к-рой составляли буряты, эвенки, якуты, камчадалы, алеуты и др. коренные народности. По словам прот. Г. Гнедича, епископ, совершая объезд епархии, «был в Якутске, у прибрежных жителей Охотского и Ледовитого морей и у американцев. От Уральских гор изволил путешествовать до Восточного океана к племенам ламайских поклонников, последователей Магомета». Особое внимание М. уделял отдаленным окраинам Иркутской епархии, в т. ч. тракту от Иркутска до Охотска. По этой дороге в летнее время направлялись сотни караванов до Охотска, Гижигинска, Камчатки, североамер. колоний и на протяжении более 1 тыс. верст не было ни одного храма. Находившиеся здесь на постоянной службе казаки и православные русские жители не имели возможности ни причаститься, ни повенчаться, ни крестить детей, ни по-христиански похоронить умерших. М. добился ассигнования (10 тыс. р. серебром) на постройку домов для духовенства в Петропавловском порту. По его инициативе на севере Камчатки были устроены 2 церкви: Драникинская во имя свт. Иннокентия (Кульчицкого), еп. Иркутского, и Лесковская во имя свт. Николая Чудотворца. Благодаря усилиям архиерея Синод учредил миссионерские станы в Селенгинске, Кулях и Укыре (*Нестор (Анисимов).* 1910. С. 21).

Вместе с Тобольским и Сибирским архиеп. *Афанасием (Протопоповым)* М. выступил с инициативой образования 2 новых епархий — Томской и Енисейской. Свое предложение архиереи мотивировали увеличением количества церквей в регионе. В 1834 г. была учреждена Томская епархия, в составе к-рой оказались отошедшие от Иркутской епархии Енисейское, Красноярское и Канское духовные правления (*Наумова.* 1996. С. 99).

Суровый сибир. климат подорвал и без того слабое здоровье святителя, к-рый подал в Синод прошение о переводе его в одну из укр. губерний. 22 июня 1835 г. М. возглавил Слободско-Украинскую епархию с кафедрой в г. Харькове. 18 авг. того же года в кафедральном соборе состоялось прощание М. с иркутской паствой, а 9 нояб. он прибыл в г. Харьков. Здесь поселилась и его родная сестра Анна Ивановна с ослепшим мужем свящ. Петром Лисневским и сыном Николаем.

В февр. 1836 г. границы Слободско-Украинской епархии были немного изменены, и она стала называться Харьковская и Ахтырская. Святитель поднял вопрос о восстановлении мон-рей и духовных уч-щ, упраздненных при имп. Екатерине II. В 1837 г. М. освятил храм в *Хорошевском в честь Вознесения Господня монастыре.* По его ходатайству Куряжский Преображенский мон-рь Харьковского у., упраздненный в 1788 г. и восстановленный в 1796 г. как заштатная пустынь, был возведен во 2-й класс. Епископ хлопотал о восстановлении *ахтырского во имя Святой Троицы монастыря* Харьковской губ., закрытого в 1788 г. Впосл. его начинание поддержал свт. Иннокентий (Борисов), и в 1842 г. обитель была возрождена. 2 июля 1839 г. в г. Ахтырке М. принимал участие в торжественном праздновании 100-летия чудотворной *Ахтырской иконы Божией Матери.* В мае того же года М. посетил закрытую Святогорскую Успенскую пуст. Изюмского у., осмотрел храмы и ризницу, отслужил всенощную и литургию, помолился о восстановлении обители (открытие Святогорского мон-ря состоялось 15 авг. 1844, при свт. Иннокентии). В 1836–1839 гг. по инициативе М. в харьковском Благовещенском соборе были перестроены придельные храмы во имя вмц. Варвары и мч. Иоанна Воина.

В 1839 г. М. ревизовал Харьковский духовный коллегиум, к-рый застал «в весьма обветшалом виде; помещения были тесными» (*Кулжинский.* 2001. С. 88). Именно М. инициировал преобразование в 1840 г. коллегиума в Харьковскую ДС и последовавшее затем строительство нового семинарского корпуса. Святитель был избран почетным членом Харьковского ун-та.

За 4 года управления епархией М. посетил все 10 уездов, расположенных на ее территории. Был строгим аскетом. Однажды он остановился на ночлег в доме священника с. Преображенского Змиёвского у. Архиерею была предоставлена отдельная комната с мягкой постелью. Бодрствовавший священник заметил, что М. всю ночь провел в коленопреклоненной молитве с воздетыми руками и лишь на короткое время перед рассветом, «смяв приготовленную постель... прилег на пол, положивши в изголовье подрясник». По воспоминаниям старшего фельдшера Харьковской университетской клиники И. А. Фищукова, М. «с узелком и палкою в руках» часто навещал больных, беседовал с ними, оставляя им деньги под подушкой (*Буткевич.* 1894. С. 96; *Багалей, Миллер.* 2004. С. 889). Духовником М. был иером. Сергий (Измайлов; † 1863), впосл. 1-й настоятель возрожденного ахтырского Свято-Троицкого мон-ря.

В 1838 г., во время тяжелой болезни, М. предсказал, что проживет еще больше года, сообщив об этом своей сестре. В кон. 1839 г. Харьковская духовная консистория во главе с архим. Иоанном (Оболенским) донесла в Синод, что М. стал «медлительным в епархиальных делах». В связи с этим Синод направил архиерею «внушение». Больной святитель пригласил архим. Иоанна в свою келью и показал раны на своем теле: «...на правой лопатке кожа и плоть отсутствовали, кость виднелась на два вершка; с левого боку на ребрах зияла рана в один вершок, то же самое – на обоих бедрах». Пораженный архимандрит покаялся перед М. за донос (*Кулжинский.* 2001. С. 119–120). 6 дек. 1839 г., в день тезоименитства имп. Николая I Павловича, святитель отслужил последнюю в своей жизни литургию.

По воспоминаниям современника, М. «был роста малого, тонкий, сухощавый», «наружностью весьма похож» на свт. *Митрофана,* еп. Воронежского и Задонского. У прот. Николая Лисневского, племянника М., хранился портрет архиерея, написанный студентом Ф. Чудиновским (Там же. С. 123–124).

М. скончался сразу после принятия Св. Таин, 5 марта 1840 г. был похоронен в нижней церкви-усыпальнице 2-этажного Покровского собо-

ра *харьковского в честь Покрова Пресвятой Богородицы монастыря*. Чин отпевания и погребение возглавил еп. Курский и Белгородский *Илиодор (Чистяков)*. Святитель был похоронен «по подписке», на пожертвования, т. к. после его кончины осталось всего 350 р. ассигнациями, 2 подзорные трубы, неск. икон и 23 книги. Духовного завещания не оставил, книги были переданы в б-ку Харьковского коллегиума. По преданию, вскоре М. явился во сне одному из клириков и попросил снять со своих останков роскошное облачение, достать из ризницы списанное и надеть на него старое, что и было исполнено.

3 сент. 1843 г. архиеп. Воронежский и Задонский свт. *Антоний (Смирницкий)* свидетельствовал: «Архиепископа Мелетия я лично знал, уважал и к нему благоговел. Взирая на скончание таковых, надобно подражать вере их, делами споспешествуя». Саратовский и Царицынский еп. *Иаков (Вечерков)* назвал М. своим «наставником», «архипастырем равноапостольным по кротости и чистоте нравов».

Могила М. в Покровской обители почиталась харьковчанами. После ремонта в 1846 г. усыпальницы гробы др. архиереев замуровали в стену, но гроб с останками М. поместили в металлическую раку и поставили отдельно. Над гробом была устроена сень, повешены лампады, хранились неск. личных икон архиерея. Здесь ежедневно служились панихиды, иногда — заупокойные литургии. При пожаре 1875 г. сгорел весь интерьер усыпальницы, но гроб с мощами М. остался невредим. Сразу после пожара были начаты работы по восстановлению пещерной церкви. Гроб перевязали шнуром, опечатали и перенесли в др. место. На пожертвования благотворительницы Ильиной были сооружены новая металлическая рака и балдахин. После ремонта гроб в новой раке и уцелевшие во время пожара иконы были поставлены на прежнее место.

В Покровском соборе имелась книга, в к-рую записывали чудеса, происходившие от мощей и после молитвенного обращения к святителю. К 1918 г. в книге зафиксировали ок. 100 случаев исцелений больных, подтвержденных подписью их или священнослужителей. В нояб. 1918 г. эту книгу доставили Киевскому и Галицкому митр. *Антонию (Храповицкому)*, к-рый инициировал прославление святителя на 3-й сессии *Всеукраинского православного церковного Собора*. По поручению митрополита 7 дек. того же года викарий Курской епархии еп. Белгородский сщмч. *Никодим (Кононов)*, викарий Харьковской епархии еп. Сумский Митрофан (Абрамов), протоиереи А. М. Станиславский и сщмч. *Николай* Загоровский вскрыли гроб, переоблачили М. в новые архиерейские одежды и составили акт вскрытия. Однако арест митр. Антония и революционные события помешали офиц. прославлению М., к-рое предполагалось осуществить 12 февр. 1919 г. Позже, в 1948 г., прот. А. Станиславский рассказал об этих событиях в письме Святейшему патриарху Московскому и всея Руси *Алексию I* (см.: *Талалай*. 2013. С. 5–7).

Мелетий (Леонтович), архиеп. Харьковский. Роспись св. ворот Святогорской в честь Успения Пресв. Богородицы лавры. 2006 г. Худож. А. Н. Солдатов

По преданию, в 1942 г., во время Великой Отечественной войны, М. являлся харьковчанам, предсказывая освобождение города от немецко-фашистских захватчиков. В мае 1948 г. по благословению Святейшего патриарха Алексия I гроб с мощами М. перенесли в кафедральный Благовещенский собор Харькова. К 2017 г. мощи находятся в левом приделе вмц. Варвары, близ клироса.

По свидетельству архиеп. Харьковского и Богодуховского *Стефана (Проценко)*, в XX в. М. почитался «как небесный покровитель и заступник» Харькова, и «народный голос уже давно канонизировал святителя» (*[Стефан (Проценко), архиеп.]* 1948). В 1975 г. архиеп. Харьковский и Богодуховский *Никодим (Руснак)* выступил с инициативой офиц. прославления М. Вскоре он составил службу и акафист святителю, к-рые отредактировал митр. Ленинградский и Новгородский *Никодим (Ротов)*. 21 февр. 1978 г. Синод принял решение: «Службу и акафист святителю Мелетию, архиепископу Харьковскому, утвердить и благословить их к употреблению во всех церквах Московского Патриархата». 26 февр. того же года в Благовещенском соборе на всенощном бдении Харьковский архиеп. Никодим объявил о решении Синода; была отслужена заупокойная лития по М., и вместо «вечной памяти» пропето величание (ЖМП. 1979. № 4. С. 23–24). По словам прот. В. Цыпина, «это была фактическая канонизация святителя Мелетия (Леонтовича), к-рая оказалась возможной в тот период лишь в такой завуалированной форме» (*Цыпин В., прот.* Курс церк. права. М., 2004. С. 490).

По свидетельству прот. А. Станиславского, настоятеля храма Покрова Пресв. Богородицы в Лыщиковом пер. Москвы, уже к 1950 г. в церкви имелась икона М., написанная до 1918 г. В доме харьковского прот. Д. А. Пушкаря (1928–2013) также хранилась «старинная икона архиепископа Мелетия, написанная еще до революции» (*Талалай*. 2013. С. 10, 13). 3 февр. 1980 г. в подвальном помещении харьковского Благовещенского собора архиеп. Никодимом был освящен 1-й престол во имя святителя.

Ист.: Письма и записки *А. Н. Муравьёва* к С. Д. Нечаеву // РА. 1893. Кн. 2. № 5. С. 141–142, 147; Письма *митр. Филарета* к С. Д. Нечаеву // Там же. Кн. 1. № 2. С. 130; № 3. С. 223. Лит.: *Прокопович И., прот.* Речь при отпевании тела преосв. Мелетия, архиеп. Харьковскаго и Ахтырскаго. Х., 1843; *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Ист.-стат. описание Харьковской епархии. М., 1852. Отд. 1. С. 27, 48; *Чистович И. А.* История СПбДА. СПб., 1857. С. 351, 368; *Аскоченский В. И.* История КДА по преобразовании ее в 1819 г. СПб., 1863; *Ковалевский А. Ф.* Из восп. о почившем архиеп. Харьковском Мелетии (Леонтовиче) // ДЧ. 1867. Ч. 1. № 4. С. 164–168; *он же.* К биографии преосв. Мелетия (Леонтовича), архиеп. Харьковского // Харьковские ЕВ. 1869. № 21. С. 255–259; *Малышевский И. И.* Ист. записка о состоянии академии в минувшее 50-летие. К., 1869; *Солнцев П., свящ.* Краткие сведения о харьковских иерархах. Х., 1869; *Попов Е., прот.* Великопермская и Пермская епархия. Пермь, 1879; *Кулжинский Г. И.* Свт. Мелетий (Леонтович). Х., 1881; *он же.* Святогорская Успенская общежит. пуст. в Харьковской епархии. Од., 1896[5]. С. 70–74; *он же.* Возлюбленный Христом: Житие свт. Мелетия Харьковского. М., 2001; Киево-Златоверхо-Михайловский мон-рь: Ист. очерк от основания его до наст. времени. К., 1889. С. 136; *Буткевич Т. И., прот.* Ист.-стат. описание харьковского кафедр. Успенского собора. Х., 1894. С. 95–98; *Шестаков И. В., свящ.* Краткий ист. очерк 100-летия Пермской епархии. Пермь, 1899.

С. 118–123; *он же.* Преосв. Мелетий (Леонтович), еп. Пермский и Екатеринбургский. СПб., 1907; *Ефимов А., свящ.* Архим. Сергий, настоятель Ахтырского Св.-Троицкого мон-ря. Од., 1907². С. 6, 7, 33; *Нестор (Анисимов), иером.* Православие в Сибири. СПб., 1910; *Поселянин Е. Н. [Погожев].* Рус. подвижники XIX в. СПб., 1910³. С. 70–80; *[Стефан (Проценко), архиеп.]* Харьковский свт. Мелетий Леонтович // ЖМП. 1948. № 11. С. 60–67; ЖПодв. Февр. С. 324–329; *Наумова О. Е.* Иркутская епархия: XVIII — 1-я пол. XIX в. Иркутск, 1996; *Никодим (Руснак), митр.* Сб. служб и акафистов. М., 1996; *Калинина И. В.* Правосл. храмы Иркутской епархии: XVII — нач. XX в. М., 2000; Иркутская летопись, 1661–1940 гг. / Сост., предисл. и примеч.: Ю. П. Колмаков. Иркутск, 2003; *Багалей Д. И., Миллер Д. П.* История г. Харькова за 250 лет его существования: (1655–1905). Х., 2004. Т. 2; *Дулов А. В., Санников А. П.* Правосл. Церковь в Вост. Сибири в XVII — нач. XX в. Иркутск, 2006. 2 ч.; Летопись жизни и служения свт. Филарета (Дроздова), митр. Московского. М., 2010. Т. 2. С. 3, 189, 261, 295; *Талалай М., протодиак.* «Я прославлю прославляющих Меня...»: Новые мат-лы к истории канонизации свт. Мелетия, архиеп. Харьковского и Ахтырского // Вестн. Харьковской ДС. 2013. № 3. С. 4–15.

Д. Б. Кочетов

МЕЛЕ́ТИЙ (Якимов Михаил Кузьмич; 29.10.1835, с. Нема (Немдинское, Введенское) Нолинского у. Вятской губ.— 14.01.1900, Рязань), свт. (пам. 14 янв., 5 июня, а также в Соборах Рязанских, Липецких, Сибирских, Иркутских и Якутских святых), еп. Рязанский и Зарайский, миссионер, писатель. Род. в семье приходского священника Космы Павловича Якимова и Александры Капитоновны (урожд. Рязановой; † 29 дек. 1888), дочери чиновника. Впосл. мать стала одной из основательниц читинской Богородицкой общины, преобразованной в мон-рь (в к-ром и была похоронена). Свящ. Косма, получив богословско-миссионерское образование в Вятской ДС, не только проповедовал в храме, но и посещал дома прихожан, стараясь оградить паству от влияний раскольников, проживавших в приходе. Через год после рождения М., крещенного в честь арх. Михаила, свящ. Косма скончался. Михаил и его брат Павел поступили в Нолинское ДУ. Когда Павел окончил уч-ще и готовился к поступлению в семинарию, семья была вынуждена переехать к родственникам в Вятку. М. Якимова перевели в высшее отд-ние Вятского ДУ, по окончании к-рого он поступил в Вятскую ДС. Несмотря на слабое здоровье, Михаил с успехом завершил обучение. Ему предложили рукоположение в сан иерея после женитьбы. Но М. Якимов ре-

Мелетий (Якимов), еп. Рязанский и Зарайский. Фотография. До 1900 г.

шил принять монашество и обратился с просьбой о постриге к ректору Вятской ДС архим. Амвросию (Красовскому), настоятелю *Трифонова вятского в честь Успения Пресвятой Богородицы монастыря.* 26 марта 1857 г. он был пострижен в иночество без перемены имени. В Вятской ДС исполнял обязанности библиотекаря и проповедника, с нового учебного года служил учителем истории и нотного пения (в дневные часы), надзирал за учениками и семинаристами, жившими в мон-ре (в часы вечерние и утренние). Во время каникул М. встретился с одноклассником Федором Георгиевичем Кибардиным (впосл. протоиерей кафедрального собора г. Вятки), к-рый убедил его продолжить образование. По благословению Вятского и Слободского еп. *Елпидифора (Бенедиктова)* и с согласия матери Михаил поступил в КазДА, в к-рой было открыто неск. миссионерских отделений. Ректор архим. *Иоанн (Соколов)* (впосл. епископ Смоленский) отметил живой ум и твердость характера молодого инока. 1 февр. 1859 г. инок был пострижен в монашество с наречением имени в честь свт. Мелетия Антиохийского, а 16 марта того же года еп. Чебоксарский *Никодим (Казанцев)* рукоположил его во диакона.

В апр. 1861 г. в КазДА расследовалось скандальное дело из-за отслуженной панихиды по убитым крестьянам. Поводом послужило то, что в с. Бездна Спасского у. Казанской губ. (ныне Антоновка Спасского р-на Республики Татарстан) при введении уставной грамоты применялась военная сила для усмирения восставших (по донесению генерал-майора гр. А. С. Апраксина, были ранены 77 чел. (по другим сведениям — 87) и убит 51 чел.). Студенты Казанского ун-та решили устроить манифестацию, отслужив на кладбище панихиду по убитым крестьянам. В Вербное воскресенье, когда слушатели КазДА находились во дворе и мимо них проходили на панихиду университетские студенты, нек-рые воспитанники академии присоединились к ним, в т. ч. М. и свящ. Яхонтов. На ектениях причт в присутствии академического духовенства и М. поминали «убиенных рабов Божиих», а свящ. Яхонтов — с прибавлением: «...убиенных за свободу и любовь к Отечеству». Агитировавшие за проведение панихиды-манифестации были сразу же уволены. Относительно М. по рассмотрении всех обстоятельств и по указу митр. Московского и Коломенского свт. *Филарета (Дроздова)* Синод 16 сент. 1861 г. постановил: «Иеродиакона Мелетия, по вниманию к выказанному начальниками и наставниками духовной академии о нем одобрению и удостоверению об участии его в панихиде только по уступчивости характера, а также имея в виду из особого отдела ревизовавшего академию преосв. Никодима, еп. Чебоксарского, следует иеродиакона Мелетия послать в Посольский Спасо-Преображенский монастырь Иркутской епархии, где он под надзором епархиального начальства может быть полезен в миссионерских занятиях». Накануне выпуска из академии М. был направлен в Сибирь. Но по представлению академического руководства ему было разрешено подать сочинение на соискание кандидатской степени с места служения. Впоследствии за работу «О переводной церковно-канонической литературе в древней России» М. получил звание кандидата богословия.

Летом 1862 г. М. прибыл в *Посольский в честь Преображения Господня монастырь.* Начало его служения совпало с открытием в мае того же года Селенгинского вик-ства для обращения бурят-язычников в Православие и с назначением на должность викария еп. *Вениамина (Благонравова).* В одной из первых бесед преосв. Вениамин признался М.: «Я чем больше живу, тем больше вижу, что все, что не от меня, то ко благу моему» (Письма *Вениамина.* 1913. С. 124, 155). В дек. 1862 г. М. был рукоположен во

иерея, вскоре назначен в Селенгинское бурятское ведомство и в 3-ю конную бригаду. Через неск. месяцев молодого проповедника направили на самостоятельную миссионерскую работу в Кударинскую степную думу. Здесь он столкнулся с трудностями в деле распространения Православия среди шаманов-ламаистов и политических ссыльных, проживавших в Сибири. Скудное финансирование миссии и природные условия мешали миссионерскому служению. Положение улучшилось с учреждением Православного миссионерского об-ва: жалованье увеличилось со 150 до 400 р. в год. Из этих средств миссионеры выделяли значительную долю на разъезды по станам и улусам, на подарки новокрещеным инородцам (крестики, иконки, рубашки для крещения). В записках М. говорится и о формальном отношении христиан из числа инородцев к исполнению ежедневных молитв. Новопросвещенные христиане покупали церковные свечи для возжжения перед иконами в домах и при этом «успокаивали свою совесть тем только, что ставили свечи, но не молились». Также «крещеные инородцы не составили отдельных от язычников селений, там, если сами они не совращались в язычество, потомство их почти всегда терялось для православия» (*Вениамин (Благонравов)*. 1868. С. 24). Кроме того, трудноисполнимым условием подлинной христ. жизни было соблюдение постов, в т. ч. отказ от пищи животного происхождения (основу питания кочевого народа составляло мясо). В то же время М. отмечал, что инородцы охотно посещали храмы, ставили свечи, «поклонялись» иконам, заказывали для них оклады, во время крестных ходов носили хоругви. Одним из любимых святых был свт. Николай Чудотворец, образ к-рого имелся почти в каждой юрте у забайкальских бурят; почитаемый ими «цаган-убугун» (седой старец) изображался в традициях буддистской школы (созерцающим путешественником), но не в позе «лотоса», а с посохом странника.

В результате деятельности М. новокрещеные начинали заниматься земледелием, «вести подворье», вливались в православную общину. За 5 лет его трудов были обращены в Православие и крещены более 500 чел., в основном главы семейств, в т. ч. неск. шаманов. Даже природные катаклизмы содействовали успеху его проповеди. М. ярко описал случай обращения одного из бурят-язычников ко Христу во время землетрясения 1862 г.: единственная дочь бурята упала в образовавшуюся в земле трещину, настолько глубокую, что не было никакой возможности спасти погибавшую, и она оказалась заживо погребенной. Горе отца не могли утолить ни сочувствие близких, ни камлание шаманов, ни заклинания лам. Душевный мир он обрел, только пообщавшись с М., к-рый напомнил ему слова Христа: «Придите ко Мне, все труждающиеся и обремененные, и Я упокою вас» (Мф 11. 28). М. писал, что шаманы, чтобы отвратить народ от крещения, в кон. 1863 г. «разнесли по улусам молву, что в полночь на новый год будет такое же губительное землетрясение... Буряты легко поверили лжевещателям». Мн. буряты новогоднюю ночь провели без сна под открытым небом. «Благополучно встретив новый год, они тревожно ждали беды во вторую и третью ночь. Но беды никакой не было. Бог по Своим премудрым целям... показал Свою благость и милость при наступлении нового лета».

Помимо основания оседлого поселения из новокрещеных и устройства храма во имя апостолов Петра и Павла в Кударе М. построил еще неск. церквей, преимущественно расположенных по течению р. Хилок. В 1867 г. его направили на самый трудный для проповеди участок — в Тугнуйскую степь, населенную язычниками-ламаитами и окруженную раскольническими поселениями. Еп. Вениамин писал, что М. «не жалеет об ученой службе, хотя и теперь мог бы вступить на нее. Я высказывал ему мысль преосвященного Парфения просить о назначении его в Иркутскую семинарию или в смотрители; но он сам не бросился на нее, почитая настоящую службу указанием Промысла Божия к его благу. Он теперь находит утешение в успехе проповеди» (Письма *Вениамина*. 1913. С. 37). За усердные труды М. был награжден набедренником, через 2 года получил благословение Синода за обращение из язычества в правосл. веру 200 чел. и благодарность Иркутского и Нерчинского еп. *Парфения (Попова)* за построение храмов. В 1870 г. М. был награжден Синодом золотым наперсным крестом «За особые заслуги перед Церковью».

В сент. 1872 г. М. получил назначение проповедовать Евангелие бурятам и тунгусам в Цаган-Усунском стане и Цакире — на границе с Монголией (епархиальное начальство из-за малочисленности миссионеров в Сибири было вынуждено непрерывно переводить правосл. проповедников с одного места на другое). В окт. 1872 г. М. по благословению архиеп. Парфения устроил и освятил храм во имя свт. Николая Чудотворца. 11 июля 1873 г. М. приветствовал в Посольском мон-ре возвращавшегося из кругосветного плавания вел. кн. Алексея Александровича. В авг. того же года он встречал назначенного на Иркутскую и Нерчинскую кафедру преосвященного Вениамина (Благонравова), своего наставника и друга. При вступлении в управление епархией архиеп. Вениамин высоко оценил труды ученика, предложив ему возглавить Иркутский отдел Духовной миссии в должности настоятеля Ниловой пуст. в Саянских горах. М., возведенный в сан архимандрита, стал 1-м ее начальником. Началось сооружение новых станов и храмов, росло количество новообращенных. Однако богослужение велось на церковнослав. языке, непонятном для инородцев, что мешало успеху проповеди. Н. И. *Ильминский*, один из наставников М. в академии, участвовавший в Московском собрании Миссионерского об-ва, посоветовал митр. Московскому свт. *Иннокентию (Вениаминову)* вызвать М. в Казань для помощи в переводе духовной лит-ры на языки малых народов Сибири, а также для содействия в организации церковноприходских школ на сибир. окраинах России. Синод со вниманием отнесся к представлению маститого архипастыря, и в кон. 1873 г. М. покинул Сибирь. В 1874–1875 гг. он посетил Вятскую губ., затем отправился в Москву. В то время Миссионерское об-во размещалось в *московском в честь Покрова Пресвятой Богородицы монастыре*. Смотритель монастырского миссионерского корпуса иером. Иосиф оказал М. радушный прием, сопровождая сибирского гостя при осмотре достопримечательностей Москвы, в путешествиях в Киев и в Троице-Сергиеву лавру. Окрепший и отдохнувший от длительных миссионерских трудов, М. ревностно взялся за новое для него дело. Уже в 1874 г. в Казани была напечатана небольшая

книга на разговорном бурятском языке под ред. проф. В. В. Миротворцева — «Поучение к новокрещеным о святой христианской вере». Это был сборник проповедей еп. Вениамина, наставника М., сказанных им при крещении балаганских бурят. В 1875 г. М. посетил Казань. Вернувшись в Иркутск, он послал подготовленные к изданию 4 статьи, вошедшие в кн. «Учение о святой православной христианской вере в беседах с бурятами», дополненную изложением истории Ветхого и Нового Заветов и Житием свт. Николая Чудотворца (Правосл. благовестник. М., 1893. № 12. С. 24–25). В 60–70-х гг. XIX в. в журналах «Иркутские епархиальные ведомости», «Странник», «Миссионер», «Церковный вестник», «Православный собеседник» и др. регулярно появлялись его статьи: «Торжество христианства в Тугнице и храм Христа Спасителя», «Церковный собор в Тобольске 1702 г. при митр. Филофее», «Священный памятник события 25 мая 1867 г.— церковь Вознесения на Часовенном о-ве за Байкалом», «Церковь Св. Троицы в Тарбагатае на Хилке», «Что такое бурятский «ОБО» и от чего нередко бывает зараза в степях», «Котокильский образ свт. Николая», «Чудотворный образ Богоматери «Споручницы грешных» в Кяхте», «О предполагаемых переводах Священного Писания на остяцкий язык», «Освящение церкви св. Иннокентия в Жимытинском стане и крещение бурят Тункинского ведомства», «Заметки об инородческих браках». В 15 номерах «Иркутских ЕВ» публиковалось «Описание архипастырских путешествий преосв. Вениамина»; в Казани вышло фундаментальное исследование М. «Древние церковные грамоты Восточно-Сибирского края (1653–1726) и сведения о Даурской миссии».

Значительную часть собранных этнографических материалов музейного характера М. послал в дар Церковно-археологическому об-ву при КДА, действительным членом к-рого являлся (ГАРО. Фонд Т. М. П. Письмо из Гл. архивного управления и Центр. гос. ист. архива Украины при кабинете министров Украины). Вскоре М. стал членом-сотрудником Об-ва археологии, истории и этнографии при Казанском ун-те.

За время управления Иркутским отделом Духовной миссии М. обратил к правосл. вере 11 695 язычников (Преосв. Мелетий...: Некр. 1900. С. 79–84).

5 нояб. 1878 г. архиеп. Вениамином и еп. Енисейским и Красноярским Антонием (Николаевским) М. был хиротонисан во епископа Селенгинского с назначением начальником Забайкальской духовной миссии. Первым местом его пребывания стал Посольский мон-рь, но к 1880 г. М. переехал в центр своей «инородческой» паствы — г. Читу. «Простота и доброта» М. настолько «поразила читинцев, что они с тех пор полюбили его». По распоряжению местной думы М. была передана загородная дача (более 30 дес. земли с лесом и озерами) на берегу р. Читы (Читинки), в 2 верстах от города. Еп. Вениамин помогал М. во мн. вопросах, в т. ч. в строительстве Читинской архиерейской резиденции. В апр. 1880 г. М. был награжден орденом св. кн. Владимира 3-й степени. С мая по июль 1881 г., когда отмечалось 200-летие со времени основания Забайкальской миссии, М. объехал все Забайкалье, совершив архиерейские богослужения во всех храмах. Торжества были завершены служениями в Посольском и *Селенгинском во имя Святой Троицы* монастырях. За время пребывания М. в должности начальника Забайкальской миссии были обращены в Православие и крещены ок. 4 тыс. язычников-шаманистов и ламаитов. В 1881 г. М. стал почетным членом Императорского Православного Палестинского об-ва (ИППО), состоящего под покровительством вел. кн. *Сергея Александровича* Романова. В 1882 г. М. организовал и открыл в Чите церковное Братство во имя святых Кирилла и Мефодия и свт. Иннокентия. За усердие в проповеди Православия и плодотворные лит. труды М. был избран действительным членом Холмского Свято-Богородицкого братства с выдачей знака братства 2-й степени.

В 1886 г. в связи с вызовом архиеп. Вениамина в Москву для присутствия в Синоде М. было поручено управление храмами Забайкальской обл. на правах епархиального архиерея. В Чите отчасти по инициативе матери М., вдовствующей старицы Александры Капитоновны Якимовой, сложилась жен. Богородицкая миссионерская община, для к-рой свящ. Петр Царевский пожертвовал большой участок земли на окраине города. Купец А. Коротков и ссыльнопоселенец Д. И. Завалишин пожертвовали 2 одноэтажных деревянных дома. Летом 1886 г. был заложен каменный фундамент под постройку монастырского корпуса. Епископ особо поддержал устроение жен. мон-ря со специальными миссионерскими целями, т. к. часто инородцы, приняв крещение, становились чуждыми своим соплеменникам-язычникам (особенно женщины, к-рые оказывались без средств к существованию). Мон. Павла (Трегубова) и рясофорная послушница Екатерина стали первыми насельницами общины. 25 марта 1887 г., в день Благовещения Пресв. Богородицы, М. уведомил телеграммой архиеп. Иркутского Вениамина (Благонравова): «...сейчас состоялось открытие читинской женской Богородицкой общины; освящены места для храмов». 30 мая 1889 г. М. освятил для общины ц. во имя св. мц. Александры. В 1893 г. указом Синода община была преобразована в жен. общежительный мон-рь (*Родионова*. 2004).

5 июля 1889 г. М. возглавил самостоятельную Якутскую и Вилюйскую епархию. 16 сент. того же года он прибыл в Якутск, где его встретил гражданский губернатор В. З. Коленко. Пребывая на Якутской кафедре, М. приложил столько трудов для процветания Якутского края, что уже современники называли его «Апостолом Якутии». Незадолго до этого в одном из писем архиеп. Вениамин заметил: «Жаль мне преосвященного Мелетия. В Питере так много грязи набросал на него барон Корф [приамурский генерал-губернатор]... между тем, он уже скучает на одном месте. Пора бы в епархиальные, хоть в Якутск» (Письма *Вениамина*. 1913. С. 193). В том же году после установления зимней дороги М. начал объезд епархии на собаках или верхом на оленях, по пустынной и почти безлюдной территории, по глубоким снегам. При сибир. морозах нередко приходилось проводить ночи под открытым небом. И впосл. М. ежегодно посещал самые отдаленные места необъятной епархии, проезжая порой более 10 тыс. верст за 1 поездку. Он неустанно заботился о возведении храмов и часовен, находил для них щедрых благотворителей. Освятил или подготовил к освящению 14 новых церквей; 2 из них, предназначавшиеся для Жиганска и Булунска, были вы-

Мелетий (Якимов), еп. Якутский и Вилюйский. Фотография. Ок. 1892 г.

строены на монастырском дворе в Якутске. Однажды М. проехал более 2 тыс. верст: частично по воде, частично по суше, встретился с полярной экспедицией исследователя и ученого Ф. Нансена. В честь этой встречи М. при прощании с членами экспедиции заложил на Кумуксурке молитвенный дом во имя св. прор. Илии. М. считал, что местное население нуждается прежде всего в просвещении, поэтому особо заботился об открытии церковноприходских школ. Со времени вступления в управление якутской паствой М. установил обычай в местной семинарии во 2-й и в 3-й дни Пасхи совершать Божественную литургию на якут. языке, благодаря чему обратил в Православие мн. якутов (ЦВед. 1894. № 32. С. 1121). На собственные средства епископ приобретал книги для церковных б-к, в первую очередь экземпляры Свящ. Писания. При активном участии и попечительстве М. в Якутске был организован областной музей. В сент. 1892 г. М. освятил новое здание Якутского епархиального жен. уч-ща, затем — его домовый храм во имя святых мучениц Веры, Надежды, Любови и матери их Софии. В поучении, сказанном за Божественной литургией, он призвал воспитанниц «обучать себя ко благочестию (1 Тим 4. 7) подвигом добрым и постоянным... При воспитании часто забывается нравственная сторона человека, испорченность греховная и наклонность к нарушению нравственного долга. Если не противодействовать превратным стремлениям души, не поможет никакое внешнее образование» (ПрибЦВед. 1893. № 22. С. 823–834). 16 авг. 1892 г. М. основал в Якутске Церковное братство во имя Христа Спасителя, поставившее целью миссионерско-просветительную деятельность на северо-востоке Российской империи.

Особую заботу М. проявил о людях, больных проказой, к-рых при обнаружении малейшего признака болезни полностью изолировали от общества: увозили далеко в лес, ставили убогую юрту или шалаш, снабжали одеждой, давали кремень с огнивом и оставляли в полном одиночестве. Больной человек не мог долго сам добывать пищу в тайге, где сложно выжить даже здоровому человеку, и был обречен на скорую смерть. Святитель детально ознакомился с условиями жизни прокаженных и выступил инициатором публикации в «Якутских ЕВ» статьи врача Якутской гражданской больницы К. В. Несмелова «Проказа в Вилюйском округе», в которой ярко описывалась судьба несчастных. Общественная реакция на эту статью была незамедлительной: к борьбе с проказой подключились российские и зарубежные добровольцы; поток обильный поток пожертвований. Архипастырь обратился за помощью ко всем православным людям. Сила его слова была столь велика, что в Якутск приехала сестра милосердия из Англии Кэт Марсден, известная неутомимыми трудами по изысканию средств на строительство лепрозориев и имевшая опыт лечения прокаженных. Марсден описала встречу с М.: «Наконец добрались до Якутска; тут я имела счастье увидеть преосвященного Мелетия; его ласковую встречу я никогда не забуду. Он принял меня с такими словами: «Вы иностранка и чужая, но вы чадо общего нашего Господа и Спасителя, я Его слуга — и во имя Его принимаю вас и благословляю и благодарю, что вы прибыли с целью помочь моим бедным прокаженным». Преосвященный — истинно верный служитель Христов, и деятельность его простирается не только на город Якутск и близкие его окрестности, но он посылает своих миссионеров за тысячи верст с Благою вестью любви Христовой и чужестранцам, как я, он простирает руки, как отец. В Якутске с помощью преосвященного мы основали комитет для помощи прокаженным» (Там же. 1892. № 3. С. 80–83). При содействии Марсден началось устройство колонии для прокаженных недалеко от Вилюйска. Позднее из Москвы для работы с прокаженными приехали 3 сестры милосердия и опытный врач Д. С. Гимер. 5 дек. 1892 г. под Вилюйском М. освятил колонию для прокаженных (лепрозорий) с ц. во имя вмч. Пантелеимона и зимним лазаретом. Молитвенный подвиг М., его труды и заботы способствовали прекращению эпидемии в крае. Об этом стало известно не только в России, но и за рубежом: М. получил благодарственное послание от Эдварда Бенсона, архиеп. Кентерберийского, примаса всей Англии и митрополита.

В мае 1891 г. М. был награжден орденом св. кн. Владимира 2-й степени, 12 февр. 1893 г. избран почетным членом правосл. Князь-Владимирского братства в Берлине, в 1895 г. указом имп. *Николая II Александровича* награжден орденом св. блгв. кн. Александра Невского. За 7 лет служения в Якутии М. побывал в большинстве храмов края, преодолев в поездках 30 449 верст пути (*Калашников.* 2002. С. 307). Проповеди, миссионерские отчеты и записки М. продолжали печататься как в столичной, так и в местной периодике. В частности, вышли его книги и статьи: «Исторические сведения о Темлюйской Введенской церкви», «Пустынник Варлаам, основатель Иоанно-Предтеченского скита в Чикойских горах», «Страдалец иеромонах Дамаскин, из первых ставленников св. Иннокентия», «Буддийская космогония», «Положение новокрещеного в среде язычников», «Старый Сибирский тракт», «Подлинное христианское имя покорителя Сибири Ермака Тимофеевича», «Якутский Спасский монастырь: Владетельные акты на земли и угодья монастыря в древний период его существования».

14 окт. 1896 г. М. возглавил Рязанскую епархию. 27 дек. 1896 г. после напутственного молебна в Крестовой ц. он выехал из Якутска, 17 февр. 1897 г. прибыл в Рязань, где его встретили губернатор Н. С. Брянчанинов, викарный еп. Михайловский Полиевкт (Пясковский) и др. С вокзала М. проследовал в кафедральный Христорождественский собор, в к-ром произнес перед паствой 1-ю речь, рассказав о своей 35-летней деятельности в Вост. Сибири. Ознакомясь с делами Рязанского епархиального управления, он предпринял длительное путешествие для обзора и инспекции

храмов и мон-рей с освящением вновь построенных церквей, побывав в самых отдаленных уголках Рязанской губ. С XVI в. на территории Касимовского у. Рязанской губ. проживало татар. население, исповедующее ислам. Одними из главных целей поездки М. в Касимов были открытие Карамышевского миссионерского училища и возрождение деятельности Касимовской противомусульманской православной миссии. В Слове, сказанном в миссии, М. определил условия успеха христ. проповеди: «Если свет христианства слабо и медленно действует на окружающую среду, то надо поискать причины этого явления в нас самих. Не слабо ли мы сами веруем? Не пренебрегаем ли мы теми дарами благодати Божией, которые нам даны для пользы нас самих и ближних?» Только истинная жизнь во Христе «делается светом миру», и «на этот свет выйдут люди заблуждающиеся и познают путь спасения» (Слово, сказанное в Вознесенском касимовском соборе. 1897. С. 514). В июле—авг. 1897 г. в Казани проходил III Всероссийский миссионерский противораскольнический съезд, на котором Рязанский епископ выступил с речью «Из пережитого», в которой описал положение правосл. нерус. населения среди раскольников и сектантов. 8 июня 1898 г. по распоряжению М. в Рязани состоялся I Миссионерский епархиальный съезд, для участия в к-ром были вызваны окружные или благочинические миссионеры (в Рязанской епархии их было 35 чел.), а также священники приходов с большим числом раскольников среди населения. Открытие съезда предварялось архиерейским богослужением в Архангельском соборе Рязанского кремля. Перед молебном М. произнес Слово, обратив внимание на то, что «посылаемые на это служение... должны быть учительны, мудры, яко змия, и в действиях своих искусны и целы, яко голубие... Добрая, христианская жизнь пленительна для ума и сердца: она сама преклоняет к себе сердца других. И это вернейший залог успеха в обращении заблудших» (Слово, сказанное... при открытии съезда миссионеров. 1898. С. 434–435). В 1897 г. М. был избран почетным членом КазДА.

М. возглавлял Рязанский комитет ИППО, значительно активизировал работу Братства во имя свт. Василия, еп. Рязанского. В февр. 1897 г. по его ходатайству вел. кн. Сергей Александрович принял братство под свое покровительство (Рязанские ЕВ. 1897. Ч. офиц. № 7. С. 111–112). В июле 1897 г. вел. кн. Сергей Александрович посетил Рязань. В кафедральном Успенском соборе М. обратился к нему с речью и подарил икону свт. Василия Рязанского. В дек. 1899 г. для поклонения древней чудотворной Казанской иконе Божией Матери в г. Ряжск Рязанской губ. приехал прот. *Иоанн Кронштадтский* и 16 дек. 1899 г. сослужил М. во время Божественной литургии. Затем они вместе совершили молебен Божией Матери перед Ее Казанской иконой (Там же. 1915. Ч. неофиц. № 5. С. 197–198).

В рязанский период М. был одним из достойнейших продолжателей деятельности, связанной с учреждением Рязанского церковного древлехранилища, начатой в 1851 г. архиеп. Рязанским и Зарайским свт. *Гавриилом (Городковым)*. Тщательно обследовав б-ку Ольгова в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ря Рязанского у., он повелел передать в древлехранилище при архиерейском доме «книги и сочинения научного и миссионерского характера, а также рукописи», собранные свт. Гавриилом, скончавшимся на покое в Ольговом мон-ре (ГАРО. Ф. 627. Отношение № 3056 от 9 марта 1899 г.). Собственные сочинения М., в которых проявлялся дух апостольского служения в Сибири, были важны в научном отношении и могли бы составить не один внушительный том. Два его последних фундаментальных труда — «Православие и устройство церковных дел в Даурии (Забайкалье), Монголии и Китае в XVII и XVIII ст.: Историческое исследование» и «Пустынник Варлаам, основатель скита на границах Китайской Монголии, в Чикойских горах за Байкалом: Эпизод из истории русского православного миссионерства в Сибири» — посвящены главному делу его жизни — проповеди Евангелия. Они были опубликованы в 1901 г., уже после кончины святителя.

До последних дней М. совершал богослужения в кафедральном Рождественском соборе кремля и в Крестовом храме архиерейского дома. После кончины святителя, 16 янв. 1900 г., перед Божественной литургией еп. Михайловский Полиевкт (Пясковский) в сослужении архимандритов мон-рей, ректора Рязанской ДС прот. И. К. Смирнова (впосл. архиепископ Рязанский и Зарайский) совершил вынос тела почившего из архиерейских покоев в Крестовую ц. архиерейского дома. Были совершены литии, а по окончании литургии — панихида. 18 янв. тело М. перенесли в Христорождественский собор. Во всех городских храмах в 6 ч. утра была совершена Божественная литургия с молитвой об упокоении души усопшего. М. был погребен в склепе Архангельского собора.

Свт. Мелетий (Якимов), еп. Рязанский и Зарайский. Икона. Нач. XXI в.

В 1984 г. по представлению еп. Омского *Максима (Крохи)* и по благословению патриарха Московского и всея Руси *Пимена* М. был прославлен в составе Собора Сибирских святых. 12 янв. 1987 г. решением патриарха Пимена М. включен в Собор Рязанских святых. В Архангельском соборе Рязанского кремля 18 июня 1998 г., в год празднования 800-летия учреждения Рязанской епархии, накануне Соборов Рязанских и Сибирских святых (празднуются 10/23 июня, в один день), были обретены нетленные мощи святителя. 18 сент. 1998 г. мощи были перенесены в *рязанский во имя Святой Троицы монастырь*. 31 мая 1999 г. по благословению патриарха всея Руси *Алексия II* архиеп. Рязанский и Касимовский *Симон (Новиков)*, викарный еп. Шацкий *Иосиф (Македонов)* в сослужении братии мон-ря и духовенства епархии совершили в Сергиевском храме чин прославления мощей. 11 сент. 2004 г. крестным ходом через весь город мощи М. и свт. Гавриила были торжественно пере-

несены в кафедральный Христорождественский собор. В 1999 г. по благословению архиеп. Симона (Новикова) были написаны акафист и молитвы М. Составлены кондак и тропарь святителю.

Арх.: ГАРО. Ф. 627, 869. Оп. 1. Д. 724. Л. 14. Соч.: Записки забайкальского миссионера за 1864 г. // Иркутские ЕВ. 1865. Приб. № 21. С. 339–346; № 22. С. 351–361; № 23. С. 366–374; Поучение к новокрещеным о святой христианской вере / Под ред. В. В. Миротворцева. Каз., 1874 (на бурятском яз.); Древние церк. грамоты Восточно-Сибирского края (1653–1726) и сведения о Даурской миссии. Каз., 1875; Учение о св. православной христианской вере в беседах с бурятами. Иркутск, 1877 (на бурятском яз.); Ист. описание Голгофараспятского скита на Анзерском о-ве. М., 1882; Подлинное христианское имя покорителя Сибири Ермака Тимофеевича // Иркутские ЕВ. 1888. Приб. № 37. С. 393–396; Якутский Спасский мон-рь: Владетельные акты на землю и угодья мон-ря в древний период его существования // Якутские ЕВ. 1890. № 7, 9–12, 14, 18, 22–24; Слово, сказанное при открытии Якутского церк. братства во имя Христа Спасителя, 28 авг. 1892 г. Якутск, 1892; Речь, произн. при встрече Его Имп. Высочества вел. кн. Сергия Александровича в Рязанском кафедр. соборе [14 июля 1897 г.] // Рязанские ЕВ. 1897. Отд. неофиц. № 15. С. 456–457; Речь, сказанная в собрании Миссионерского Казанского съезда в КазДА 2 авг. 1897 г. // Там же. № 19. С. 609–616; Сведения о состоянии Якутской епархии за истекшее семилетие (1889–1896) // Там же. № 22. С. 723–728; № 23. С. 755–759; № 24. С. 791–796; 1898. № 1. С. 8–14; Слово, сказанное в Вознесенском касимовском соборе 29 мая 1897 г. по случаю открытия действий Касимовской противомусульм. миссии // Там же. 1897. № 16. С. 512–515; Слово, сказанное в монастырском храме Касимовского жен. монастыря при служении в сем храме // Там же. С. 516–519; Речь пред отпеванием тела в Бозе почившего преосв. Александра, еп. Тамбовского и Шацкого, 17 сент. 1898 г. // Там же. 1898. № 21. С. 735–738; Речь, сказанная при открытии Педагогических курсов для учителей и учительниц церковно-приходских школ 21 июня 1898 г. в Рязанской ДС // Там же. № 14. С. 465–470; Слово, сказанное 8 июня 1898 г. при открытии Съезда миссионеров пред молебствием в Архангельском соборе // Там же. № 13. С. 433–437; Слово, сказанное в Успенском кафедр. соборе пред молебствием по случаю открытия в Москве памятника в Бозе почившему имп. Александру II, 16 авг. 1898 г. // Там же. № 18. С. 617–622; Слово, сказанное при освящении кладбищенского храма в г. Егорьевске 25 авг. 1898 г. // Там же. № 20. С. 701–705; Слово, сказанное 16 авг. 1898 г. при погребении Спасского архим. Серафима // Там же. № 18. С. 628–631; Беседа пред молебствием в Семинарской церкви к съезду учителей и учительниц церк.-приходских школ на Педагогические курсы 1 июля 1899 г. // Там же. 1899. № 16. С. 510–516; Новогодние думы о нуждах внутр. миссии нашей Церкви // МОб. 1899. № 1. С. 1–13; Речь Ее Имп. Величеству, вдовствующей государыне имп. Марии Феодоровне, после панихиды при гробе благовернаго государя цесаревича и вел. кн. Георгия Александровича на станции Рязань–Уральск // Рязанские ЕВ. 1899. Отд. неофиц. № 15. С. 473–474; Речь, сказанная в кафедр. соборе при открытии дворянских выборов 12 янв. 1899 г. // Там же. № 3. С. 67–70; Православие и устройство церк. дел в Даурии (Забайкалье), Монголии и Китае в XVII и XVIII ст.: Ист. исслед. Рязань, 1901; Пустынник Варлаам, основатель скита на границах Китайской Монголии, в Чикойских горах за Байкалом: Эпизод из истории рус. правосл. миссионерства в Сибири. Рязань, 1901[4].

Лит.: *Вениамин (Благонравов), еп.* Забайкальская духовная миссия в 1867 г. М., 1868. С. 24; *он же.* Забайкальская духовная миссия: Письма из Посольского мон-ря. Иркутск, 1882[2]. С. 18–19; ТКДА. 1879. Т. 1. С. 252, 268, 277; 1886. Т. 1. С. 279; 1887. Т. 3. С. 318; 1888. Т. 1. С. 519; *Барсуков И. П.* Иннокентий, митр. Московский и Коломенский. М., 1883. С. 685, 688; ЦВед. 1889. № 29. С. 277; 1890. № 19. С. 211; 1891. № 20. С. 171; *Несмелов К. В.* Проказа в Вилюйском округе // Якутские ЕВ. 1890. № 17. С. 261–268; ЦВ. 1891. № 45. С. 714; 1895. № 17. С. 541; № 19. С. 594; *Ухтомский Э. Э.* О состоянии миссионерского вопроса в Забайкалье. СПб., 1892. С. 14, 28; Списки архиереев иерархии Всероссийской. СПб., 1896. № 402. С. 57; № 451. С. 66; *Хвостов А.* Преосв. Мелетий, еп. Рязанский и Зарайский, бывш. Якутский и Вилюйский // Рязанские ЕВ. 1896. Ч. неофиц. № 23. С. 755–763; № 24. С. 790–795; *Доронкин В., свящ.* Поездка преосв. Мелетия, еп. Рязанского и Зарайского, в г. Казань и обратно — с 30 июля по 9 авг. 1897 г. // Там же. 1897. № 17. С. 537–543; *он же.* Путевые заметки при путешествии в г. Касимов и обратно в Рязань с 27 мая по 7 июня 1897 // Там же. № 16. С. 506–512; № 17. С. 543–551; № 18. С. 581–590; Изв. Казанской епархии. 1897. № 18. С. 484; Поездка преосв. Мелетия, еп. Рязанского и Зарайского, в Николо-Радовицкий мон-рь: (19 и 25 июня 1897) // Рязанские ЕВ. 1897. Ч. неофиц. № 19. С. 616–621; № 20. С. 658–663; Прощание преосв. Мелетия, еп. Якутского и Вилюйского, ныне Рязанского и Зарайского, с Якутскою паствою 27 дек. 1896 // Там же. № 12. С. 367–374; № 13/14. С. 387–400; № 15. С. 476–483; № 16. С. 492–506; ПС. 1897. № 10. С. 353; 1898. № 5. С. 513; 1900. № 11. С. 8; 1905. № 4. С. 691; № 7/8. С. 9; *Константов В., свящ.* Посещение преосв. Мелетием г. Скопина, Скопинского Свято-Духова мон-ря и Ряжского Димитриевского мон-ря // Рязанские ЕВ. 1898. Ч. неофиц. № 16. С. 538–545; *Лебедев М., свящ.* Обозрение преосв. Мелетием, еп. Рязанским и Зарайским церквей г. Пронска и уездных // Там же. № 21. С. 743–751; *он же.* Обозрение преосв. Мелетием, еп. Рязанским и Зарайским, церквей гг. Егорьевска и Зарайска, Колычевского жен. мон-ря и церквей подгородних // Там же. № 20. С. 708–720; *Лебедев Ф., прот.* Посещение преосв. Мелетием, еп. Рязанским и Зарайским, г. г. Ряжска и Скопина 7–11 июля 1898 г. // Там же. Ч. неофиц. № 16. С. 535–538; Еп. Мелетий (Якимов): Некр. // ИВ. 1900. Т. 79. № 3. С. 1242; *Мелехов Е., свящ.* Речь, сказанная при погребении преосв. Мелетия, еп. Рязанского и Зарайского // Рязанские ЕВ. 1900. Ч. неофиц. № 4. С. 92–95; Преосв. Мелетий, еп. Рязанский и Зарайский: Некр. // Там же. С. 77–84; *Смирнов И., прот.* Надгробное слово при погребении преосв. Мелетия, еп. Рязанского и Зарайского // Там же. С. 85–89; *Толеров Ф., прот.* Речь при погребении преосв. Мелетия, еп. Рязанского и Зарайского, января 18 дня 1900 г. // Там же. С. 89–91; Письма *Иннокентия,* митр. Московского и Коломенского. М., 1901. Т. 3. С. 241–242; Восп. о преосв. Мелетии (Якимове), еп. Селенгинском, викарии Иркутской епархии // Забайкальские ЕВ. 1902. № 8/9. С. 1–5; № 11. С. 1–7; Письма *Вениамина,* архиеп. Иркутского, к Казанскому архиеп. Владимиру. М., 1913; ЖМП. 1945. № 1. С. 42; *Козлов В. Ф.* Москва миссионерская // Моск. журнал. 1997. № 8/9. С. 37–45; *Мелетия (Панкова), мон., Серафим (Питерский), иером.* Житие свт. Мелетия, еп. Рязанского и Зарайского. Акафист свт. Мелетию, еп. Рязанскому и Зарайскому. Рязань, 1999; *Панкова Т.* Почитаемый в Рязани и Сибири // Вятский епарх. вестн. 1999. № 2. С. 4; № 3. С. 4; *Жалсараев А. Д.* Поселения, правосл. храмы, священнослужители Бурятии XVII–XX ст.: Энцикл. справ. Улан-Удэ, 2001. С. 319; *Калашников А. А.* Якутия: Хроника, факты, события: 1632–1917 гг. Якутск, 2002. С. 307; *Родионова Е. В.* Читинский Богородицкий жен. мон-рь // Правосл. Забайкалье. Чита, 2004. С. 222–224.

Мон. Мелетия (Панкова)

МЕЛЕ́ТИЙ [греч. Μελέτιος] (кон. XVIII — 1-я пол. XIX в.), прп. (пам. греч. 12 февр.). Род. в с. Лардос на Родосе, в крещении получил имя Эммануил. Его отец Николай и мать Стаматия воспитали сына в благочестии, начальное образование он получил у местного священника. С раннего возраста стало ясно, что отрок является «избранным сосудом». Эммануил отличался милосердием и нищелюбием. Из родительских кладовых он раздавал продукты нуждавшимся, но чудесным образом запасы не убавлялись. Эммануил удалялся в пещеру рядом с заброшенным мон-рем Пресв. Богородицы Ипсени, или Ипсу, чтобы молиться в полной тишине. Однажды ночью он увидел столп света над вековой маслиной и нашел у корней дерева древнюю икону Божией Матери. В видении, последовавшем за этим обретением, Пресв. Богородица велела юноше восстановить мон-рь. Позже он принял постриг с именем Мелетий и отстроил храм в честь Успения Пресв. Богородицы на деньги из клада, найденного в месте, на которое ему указала Богоматерь. Он преуспевал и в монашеских добродетелях, поэтому Родосский митрополит рукоположил М. во иерея и сделал игуменом возрожденной обители.

М. прославился как мудрый и прозорливый духовник, он исповедовал христиан в своем мон-ре и в соседних селах во время объезда окрестностей. Известны исцеления, происшедшие по молитве святого, и др. чудеса (напр., его хождение по воде, как по суше). М. был милостив и гостеприимен, покровительствовал преследуемым османскими властями. М. наставлял гречанок не выходить замуж за турок и не вступать с ними

в интимные отношения. После того как мусульмане узнали об этом (от сестры церковного эпитропа Лардоса), они решили убить 2 греч. старейшин и М., но святой вовремя скрылся в одной из пещер в окрестностях мон-ря.

В конце жизни М. Господь послал ему искушение. Девушка по имени Пелагия прижила ребенка от турка и решила оклеветать старца-игумена, сказав, что он — отец ребенка. М. умер, отстаивая свою невиновность, перед митрополитом Родосским. Но вскоре, когда тело покойного стали готовить к погребению, правда восторжествовала.

С именем М. местные предания связывают мн. чудесные события. Напр., один турок увидел М. в сопровождении прекрасной женщины, воспылал к ней страстью и попытался проникнуть в мон-рь. Как оказалось, это была Пресв. Богородица. Турок в наказание за похотливые намерения был парализован. Раскаявшись, он исцелился и пожертвовал в мон-рь Ипсени для иконы Божией Матери золотое нашейное украшение. От мощей М. происходили многочисленные исцеления.

Службу, молебный канон и акафист М. составил Родосский митр. Кирилл (Когеракис).

Лит.: www.imr.gr/content.php?menuid=5&id=24 [Электр. ресурс].

МЕЛЕ́ТИЙ, прп. (пам. визант. 15 сент.). Краткие сведения о М. содержатся в заметке на полях рукописи Sinait. gr. 1096 (XII–XIII вв.), где сказано, что он скончался 15 сент. и был ктитором монастыря св. Сергия (см. также: *Дмитриевский.* Описание. Т. 3. С. 30).

Лит.: *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 331.

МЕЛЕ́ТИЙ, прп., Киево-Печерский, иерей — см. *Мелетий, Петр, Серапион, Филарет,* преподобные, Киево-Печерские, иереи.

МЕЛЕ́ТИЙ (Голоколосов; † 1918, Копальский у. Семиреченской обл.), прмч. (пам. в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), иером. Принял постриг в *Глинской в честь Рождества Пресвятой Богородицы мужской пустыни.* Позднее был переведен в Свято-Троицкий Иссык-Кульский мон-рь. Исполнял обязанности разъездного священника, посещая сельские приходы и отдаленные гарнизоны для исполнения церковных треб. В 1908 г. был командирован в г. Пржевальск Семиреченской обл. на должность приходского священника. 1 апр. 1913 г. по указу Синода награжден наперсным крестом. После разорения в 1916 г. мон-ря восставшими киргизами служил в Копальском у. Был убит в 1918 г. в ходе гражданской войны.

Прославлен Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: ЦГА Кыргызской респ. Ф. 112. Оп. 1. Д. 27.

Лит.: *Озмитель Е. Е.* История православия в Кыргызстане, XIX–XX вв.: Канд. дис. Бишкек, 2003. С. 53, 83, 127.

МЕЛЕ́ТИЙ (Федюнев Михаил Михайлович; 1871, дер. Занюлье Усть-Сысольского у. Вологодской губ.— 23.09.1937, г. Сыктывкар Коми АССР), прмч. (пам. 10 сент. и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), иером. Трудился в *Стефановом во имя Святой Троицы мужском монастыре* в должности казначея. После закрытия мон-ря в 1918 г. остался жить на его территории. 18 сент. 1919 г. был арестован Северо-Двинской ГубЧК вместе с игум. Амвросием (Морозовым) и 4 монахами Стефанова мон-ря по обвинению в сокрытии 500 пудов хлеба. Отправлен в Северо-Двинский концлагерь в г. Вел. Устюг, но вскоре освобожден под письменное обязательство выехать в г. Лальск Великоустюжского у. Северо-Двинской губ. и проживать там до окончания следствия. 17 нояб. 1919 г. был арестован в великоустюжском Иоанно-Предтеченском монастыре. Приговорен Северо-Двинской ГубЧК к заключению в концлагере до конца Гражданской войны. По некоторым данным, М. и все арестованные по делу монахи были вскоре освобождены, по другим сведениям, они находились в Северо-Двинском концлагере до мая 1920 г. После освобождения М. поселился в с. Кужба (ныне Усть-Куломского р-на Республики Коми), где совершал требы для жителей села. В 1929 г. был арестован и обвинен в незаконных операциях с валютой и в сокрытии церковных ценностей. В 1932 г. был вновь арестован по тому же обвинению. Оба раза к суду не привлекался. 2 сент. 1937 г. арестован за «контрреволюционную агитацию» и помещен в тюрьму в Сыктывкаре. 21 сент. приговорен Особой тройкой при УНКВД Коми АССР к расстрелу. Через 2 дня приговор был приведен в исполнение.

Прмч. Мелетий (Федюнев). Икона. Нач. XXI в. (храм-памятник Новомучеников и исповедников Российских, в земле Коми просиявших, г. Ухта)

Определением Свящ. Синода РПЦ от 6 окт. 2001 г. имя М. включено в Собор новомучеников и исповедников Церкви Русской.

Лит.: *Малыхина А.* Хотелось бы всех поименно назвать... // Эском-Вера: Христ. газета Севера России. Сыктывкар, 1997. Вып. 18. № 282/283. С. 3; Покаяние: Коми респ. мартиролог жертв массовых полит. репрессий. Сыктывкар, 1998. Т. 1. С. 466–467, 470, 484, 1080; Репрессированное правосл. духовенство и монашество Коми края: Биогр. справ. / Сост.: М. Б. Рогачев. Сыктывкар, 2005. С. 119–120.

МЕЛЕ́ТИЙ [греч. Μελέτιος; лат. Meletius] († ок. 330), св. (пам. зап. 4 дек.), еп. Севастополя (ныне Сулусарай, Турция) в пров. Армения Вторая. Евсевий Кесарийский в «Церковной истории» называл М. епископом Понтийских церквей и восхвалял его красноречие, за которое, по его словам, образованные люди прозвали М. аттическим медом (*Euseb.* Hist. eccl. VII 32. 26–28). Во время Великого гонения (303–313) М. 7 лет скрывался в Палестине и, возможно, в это время познакомился с Евсевием. Не исключено, что М. был уроженцем Палестины. Арианский церковный историк Филосторгий упоминал М. как епископа г. Севастополя, принимавшего участие в I Вселенском Соборе в Никее (325), и ошибочно ставил его имя рядом с именем сщмч. *Василия,* еп. Амасийского, к-рый ко времени созыва Со-

бора уже скончался († ок. 322) (*Philost.* Hist. eccl. I 8). Эту ошибку повторил свт. Афанасий Великий (*Athanas. Alex.* Ep. ad epp. Aegypti et Lybyae 8 // PG. 25. Col. 557). Имя М. не значится среди известных подписей 318 отцов участников I Вселенского Собора (*Mansi.* T. 2. Col. 692–702), но это не исключает возможности того, что М. все же принимал в нем участие, поскольку подписи не полны, и нек-рые имена участников составителями списков опускались, чтобы получить в итоге закрепившуюся в традиции цифру 318. Визант. историки Никита Хониат (XIII в.) и Никифор Каллист Ксанфопул (XIV в.) со ссылкой на Филосторгия также говорили о присутствии М. на I Вселенском Соборе, причем 1-й автор отнес его к числу сторонников арианской партии (*Nicet. Chon.* Thesaur. V 7 // PG. 139. Col. 1368; *Niceph. Callist.* Hist. eccl. VIII 14 // PG. 146. Col. 60). Последнее не согласуется с краткими упоминаниями о М. святителей Афанасия Великого (Ep. ad epp. Aegypti et Lybyae 8 // PG. 25. Col. 557) и Василия Великого (*Basil. Magn.* De Spirit. Sanct. 29 // PG. 32. Col. 208), к-рые однозначно относили М. к правосл. отцам. Учитывая связь М. с Евсевием, не исключено, что он, как и последний, принадлежал к группе вост. традиционалистов, выступавших скорее против арианства, нежели бывших осознанными сторонниками Никейских определений.

Память М. не обозначена в визант. Синаксарях и в ранних зап. Мартирологах. Впервые его имя под 4 дек. появляется в Мартирологе Узуарда (IX в.), который составил краткую заметку на основе сведений из «Церковной истории» Евсевия Кесарийского в переводе Руфина. Эта заметка практически без изменений вошла в Римский Мартиролог. М. иногда смешивают со свт. *Мелетием I*, архиеп. Антиохийским, к-рый ок. 358 г. непродолжительное время занимал престол Севастии в период изгнания епископа Евстафия, однако потом добровольно оставил кафедру (Церковные историки IV–V вв. / Ред. М. Ф. Высокий, М. А. Тимофеев. М., 2007. С. 525).

Ист.: MartRom. P. 544; MartRom. Comment. P. 564; *Dubois J.* Le Martyrologe d'Usuard. Brux., 1965. P. 353. (SH; 40).

Лит.: *Sauget J.-M.* Melezio, vescovo di Sebastopoli // BiblSS. T. 9. Col. 301–302; *Fedalto.* Hierarchia. P. 53.

Д. В. Зайцев

МЕЛЕ́ТИЙ [греч. Μελέτιος] (2-я пол. XVII в., Энос, Вост. Фракия (ныне Энез, Турция) — после марта 1737), патриарх Иерусалимский (ок. нач. февр. 1731 — март 1737). Вступление М. на Патриаршество ознаменовало конец 200-летней гегемонии в Иерусалимском Патриархате пелопоннесских кланов, из к-рых выдвигались патриархи и их ближайшее окружение. Эта перегруппировка сил в *Святогробском братстве,* монашеской корпорации *Иерусалимской Православной Церкви* (ИПЦ), сопровождалась внутренними конфликтами. Так, известно обращение 1714 г. палестинских святогробцев к патриарху *Хрисанфу Нотаре,* пребывавшему большей частью в К-поле или в Дунайских княжествах, с протестом против стремления патриарха ставить на архиерейские кафедры настоятелей молдовалашских метохов Св. Гроба в обход братии, к-рая ценой больших усилий удерживала св. места в Палестине. Протест увенчался успехом (*Соколов.* 1906. С. 21–22). Возможно, возвышение М. было связано с этими изменениями в высшей иерархии ИПЦ.

С 1698 г. М. был одним из эпитропов (наместников) Иерусалимского патриарха на Св. земле сначала при *Досифее II Нотаре,* затем при Хрисанфе Нотаре. Последний заранее готовил его себе в преемники, возведя в сан митрополита Кесарии Палестинской (эта кафедра традиционно предназначалась наследнику патриарха). Дата этого поставления неизвестна, но можно предположить, что оно произошло не позже лета 1725 г., когда Хрисанф в последний раз посещал Палестину. Паломник В. Г. *Григорович-Барский,* находившийся на Св. земле осенью 1726 — весной 1727 г., много раз упоминает митрополита — патриаршего эпитропа, не называя его имени: описывает его богослужения, рукоположение им в Великий пост 1727 г. архиепископов Лиддского и Газского, обряд получения Благодатного огня накануне Пасхи 2 апр. 1727 г. (*Григорович-Барский В. Г.* Странствия по св. местам Востока. СПб., 1885. Ч. 1. С. 309, 371, 379, 380, 388–390).

В условиях усиления влияния Фанара на ближневост. правосл. Церкви Святогробское братство стремилось удержать Иерусалимский престол под своим контролем и избежать вмешательства К-польского патриарха в избрание Иерусалимского первосвятителя. Т. о., в ИПЦ сложилась практика офиц. назначения преемника действующего патриарха и зачастую даже передачи ему власти при жизни предшественника. Так, Хрисанф Нотара в 1730 г. вызвал М. в К-поль и представил К-польскому Синоду и фанариотской знати (великому драгоману Высокой Порты, господарям Дунайских княжеств и др.) свое завещание, в к-ром указывал на Кесарийского митрополита как на наследника и угрожал Божиим гневом тем, кто осмелятся отстранить М. от Патриаршества. Как впосл. писал М. российской имп. *Анне Иоанновне,* патриарх Хрисанф ввиду ухудшения здоровья сложил с себя сан и возвел на Патриаршество М., «по малых же днях успокоился в Господе». Хрисанф скончался 7 февр. 1731 г., т. о., вступление М. на престол должно относиться приблизительно к нач. февр. Его избрание по ходатайству К-польского патриарха *Паисия II* было утверждено бератом османского султана. Благодарственная грамота М. Паисию датирована 23 февр.

Бóльшую часть Патриаршества М. провел в К-поле, что к этому времени вошло в традицию у Иерусалимских первоиерархов. Однако между концом лета 1732 г. и концом весны 1734 г. он находился в Палестине, где в очередной раз обострилась борьба за контроль над св. местами между греч. и арм. церковными структурами. Армяне, к сер. XVII в. утратившие мн. позиции у св. мест, добивались возвращения под свою юрисдикцию копт., эфиоп. и сирояковитской общин Иерусалима, пребывавших под «покровительством» правосл. патриарха, а также требовали паритета с греками при получении Благодатного огня. В 1730 г. арм. знать, апеллировавшая к поддельным грамотам османских султанов о привилегиях *Армянской Апостольской Церкви* в Иерусалиме, смогла получить соответствующий фирман от везира Ибрагим-паши Невшехирли. В том же году в К-поле произошло восстание, которое привело к казни везира и отречению султана Ахмеда III; однако при новом султане Махмуде I позиции армян только укрепились. Великий везир Али-паша Хекимоглу, бывш. ереванский губернатор, был связан с арм. финансовыми кругами и лоббировал интересы этой общины в Иерусалиме. В янв. 1734 г. был подписан

фирман, передававший в юрисдикцию арм. Иерусалимского патриарха «малые» монофизитские общины Св. града и закреплявший равенство армян и греков в получении Благодатного огня. Арм. духовенство Иерусалима, впрочем, не торопилось оглашать содержание указа, опасаясь беспорядков со стороны правосл. арабов во время пасхальных торжеств. После Пасхи 14 апр. 1734 г. М. отбыл в К-поль. Понимая, что он не имеет достаточных средств и влияния, чтобы оспаривать привилегии, полученные армянами, патриарх отправился в поездку по Зап. Анатолии для сбора милостыни. 5 окт. 1734 г. вышел очередной султанский фирман, подтверждавший привилегии армян в отношении св. мест. Однако, будучи в Бурсе, патриарх узнал об опале везира Али-паши и связанных с ним представителей арм. знати. Это дало возможность М. и его эпитропу Кесарийскому митр. *Парфению* (впосл. Иерусалимский патриарх) возобновить судебную тяжбу с арм. Иерусалимским патриархом Киркором. Разбирательство шло в К-поле при участии высших судебных инстанций Османской империи. Обе стороны старались подкупить влиятельных османских чиновников, от к-рых зависел исход дела. Притязания святогробцев поддержали великий драгоман Высокой Порты Александру Гика и К-польский патриарх *Неофит VI*. Греки выиграли судебный процесс и надолго закрепили свои приоритетные права на обладание св. местами Палестины (1735).

В правление М. ИПЦ поддерживала контакты с Россией, хотя и не такие интенсивные, как в XVII в. Политическое сотрудничество Иерусалимских патриархов и российского правительства осталось в прошлом, переписка М. с С.-Петербургом касалась исключительно просьб о присылке милостыни. В нояб. 1731 г. в Россию прибыл посланник патриарха архим. Герман. Он доставил пространную грамоту имп. Анне Иоанновне, в к-рой описывались бедствия Иерусалимского престола, вынужденного выплачивать дань бедуинским племенам во избежание нападений на мон-ри в пустыне, регулярно делать подарки мусульм. знати Иерусалима и платить подати за православных арабов, чтобы не допустить их перехода под покровительство католиков. Российское правительство выделило ИПЦ 2 тыс. р., к-рые были переданы патриарху летом 1732 г. через резидента в К-поле И. И. Неплюева. Известна также переписка М. с Неплюевым в 1734 г., касавшаяся пересылки пожертвований Св. Гробу. Русско-тур. война 1735–1739 гг. оборвала связи ИПЦ с С.-Петербургом.

М. предпринял ряд шагов по упорядочению экономики ИПЦ. Пытаясь решить проблему увеличивавшихся долгов и сокращения внешней финансовой помощи, он интенсифицировал сбор пожертвований на Св. Гроб в границах Османской империи. В июне 1733 г. М. обратился в Высокую Порту с ходатайством о даровании особого берата о правах и полномочиях сборщиков милостыни Иерусалимского престола (*Çolak H.* The Orthodox Church in the Early Modern Middle East: Relations between the Ottoman Central Administration and the Patriarchates of Antioch, Jerusalem and Alexandria. Ankara, 2015. P. 218–219). Монахам Святогробского братства разрешалось иметь личное имущество, однако после смерти владельца оно должно было переходить в собственность Патриархии. В этой связи М. в 1734 г. издал указ, запрещавший монахам держать свое имущество в частных домах, у родственников и др. во избежание споров о наследстве (*Соколов*. 1906. С. 20).

С именем М. связан важный этап в развитии образовательных учреждений ИПЦ. В 1735 г. совершил паломническую поездку в Палестину известный греч. просветитель того времени *Иаков Патмосский,* ранее в течение 10 лет работавший в Антиохийском Патриархате. Знакомство Иакова с патриаршими эпитропами привело к возникновению проекта богословской школы в Иерусалиме. М., находившийся тогда в К-поле, одобрил эту инициативу и обратился к Иакову с просьбой возглавить уч-ще. Оно работало в 2 направлениях, обеспечивая как начальное греч. образование детей правосл. арабов, так и подготовку молодых клириков Святогробского братства для занятия адм. должностей. Иаков отбыл с Патмоса в Палестину в авг. 1736 г., школа была открыта в конце того же года (по др. сведениям, в сент. 1737). М. продолжал переписку с Иаковом и высоко отзывался о его деятельности.

Преклонный возраст и растущие финансовые проблемы ИПЦ побудили М. в марте 1737 г. принять решение об отречении от престола в пользу Кесарийского митр. Парфения. Дата кончины М. в источниках не упоминается.

Ист.: АВПРИ. Ф. 89/1. 1732. № 18; *Παπαδόπουλος-Κεραμεύς.* Ἀνάλεκτα. Т. 2. Σ. 340–347; *Прокопий Назианзин Арабоглу.* Попираемый Иерусалим // Мат-лы для истории Иерусалимской патриархии XVI–XIX в. СПб., 1904. Т. 2. С. 131–350. (ППС; Т. 19. Вып. 2); Рассказ Парфения Афинянина, митрополита Кесарии Палестинской, о распрях между православными и армянами // Там же. 1901. Т. 1. С. 189–275. (ППС; Т. 19. Вып. 1).

Лит.: *Каптерев Н. Ф.* Сношения Иерусалимских патриархов с рус. правительством. СПб., 1895. Т. 1. С. 418–429, 452–455. (ППС; Т. 15. Вып. 1); *Соколов И. И.* Святогробское братство в Иерусалиме // СИППО. 1906. Т. 17. Вып. 1. С. 1–22; *он же.* Дидаскал Иаков Патмосский: Очерк из истории духовного просвещения в Сирии и Палестине в XVIII в. // Там же. 1909. Т. 20. Вып. 3. С. 321–351; Μελέτιος // ΘΗΕ. 1966. Т. 8. Σ. 958–959; *Χρυσόστομος (Παπαδόπουλος).* Ἱεροσ. 1970. Σ. 687–692.

К. А. Панченко

МЕЛЕ́ТИЙ (Заборовский Михаил Васильевич; 7.07.1868, с. Гилевское Тюменского у. Тобольской губ.– 6.04.1946, Харбин, Китай), митр. Харбинский и Маньчжурский. Из семьи священника. В 1889 г. окончил Тобольскую ДС по 2-му разряду. 8 окт. того же года рукоположен во иерея к Петропавловской ц. с. Битюковского Ялуторовского у. Тобольской губ. 9 апр. 1891 г. переведен священником к Троицкому храму Тавдинской слободы Тюменского у. (ныне с. Н. Тавда Тюменской обл.). В том же году овдовел. В 1894 г. сдал экзамены в Тобольской ДС на звание студента и в 1895 г. поступил в КазДА. Во время учебы, в 1898 г., был пострижен ректором академии Чебоксарским еп. *Антонием* (*Храповицким;* впосл. митрополит) в монашество с именем Мелетий. Согласно нек-рым сведениям, студентом во время проводимых у родных каникул случайно встретился с Г. Е. Распутиным, по словам к-рого беседа с ним М. серьезно повлияла на его духовное состояние. Впосл. Распутин ссылался на давнее знакомство и землячество с М., чтобы поднять свой авторитет среди сибир. духовенства. В 1899 г. М. окончил КазДА, был удостоен звания кандидата богословских наук за соч. «О подвижничестве: по произведениям еп. Игнатия (Брянчанинова)». Получил назначение помощником смотрителя Сарапульского ДУ. В 1900 г. переведен заведующим Бийским катехизаторским уч-щем *Алтайской*

духовной миссии. В 1904 г. возведен в сан архимандрита. В 1906 г. назначен ректором Томской ДС.

В связи с учреждением 17 окт. 1908 г. Барнаульской викарной кафедры М. был назначен епископом

Мелетий (Заборовский), еп. Якутский и Вилюйский. Фотография. Ок. 1912 г.

Барнаульским, викарием Томской епархии. Архиерейскую хиротонию М. 21 нояб. 1908 г. в Томске возглавил Томский архиеп. свт. *Макарий* (*Невский;* впосл. митрополит). Пребывал в *томском во имя Алексия, человека Божия, мужском монастыре*. 23 февр. 1912 г. назначен правящим епископом Якутской и Вилюйской епархии. Совершал многочисленные поездки по отдаленным и труднодоступным приходам епархии. Способствовал развитию переводческого дела, увеличению числа служб, проводимых на якут. языке. В 1914 г. по его инициативе было основано Якутское об-во трезвости. 26 янв. 1916 г. назначен епископом Забайкальским и Нерчинским. В июне 1916 г. в Тобольске участвовал в торжествах в связи с прославлением Тобольского митр. свт. *Иоанна (Максимовича)*. Оказал содействие открытию в окт. того же года в миссионерских целях Селенгинского вик-ства и назначению на учрежденную викарную кафедру начальника Забайкальской духовной миссии архим. сщмч. *Ефрема (Кузнецова)*. После Февральской революции 1917 г. на собраниях «прогрессивного» духовенства и мирян архиерея обвиняли в «несочувствии революционному движению». Ближайший соратник М. еп. Ефрем решением представлявшего Временное правительство в Забайкалье Комитета общественной безопасности в мае 1917 г. был выслан за пределы области. Летом того же года М. стал членом *Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.* Участвовал в 1-й соборной сессии, после чего вернулся в Читу; 3(16) февр. 1918 г. его полномочия на Соборе были переданы еп. Ефрему (казнен в Москве 5 сент. 1918).

После установления в февр. 1918 г. в Забайкалье советской власти прекратили работу епархиальные духовные учебные заведения, были закрыты домовые церкви, происходило осквернение храмов. М. был лишен возможности выезжать из Читы для обозрения епархии. В июне того же года в Чите прошли аресты священнослужителей — членов епархиального совета, сопротивлявшихся изъятию архива духовной консистории; по собравшимся у тюрьмы на крестный ход верующим части местной ЧК открыли стрельбу, имелись жертвы. В авг. 1918 г. с разгромом красных войск белыми казачьими отрядами в Забайкалье установилась власть атамана Г. М. Семёнова, к-рый проводил благожелательную политику по отношению к Церкви. При белых в Забайкальской епархии прошла реорганизация благочиний, возобновилась работа духовных учебных заведений (однако помещения Читинской ДС были заняты под военные нужды, а семинаристы старших курсов мобилизованы в армию), было восстановлено преподавание Закона Божия в школах. По благословению М. в военных частях Семёнова был учрежден институт военного духовенства. М. признал образованное в нояб.—дек. 1918 г. на территории, контролируемой правительством адмирала А. В. Колчака, *Высшее временное церковное управление Сибири* (ВВЦУ Сибири). Согласно циркулярам ВВЦУ Сибири, М. было предписано наладить сотрудничество с военными осведомительными службами для идеологической борьбы с большевизмом. В дек. 1919 г. в Забайкалье началась организация осведомительных органов с участием духовенства, однако уже в янв. 1920 г., после окончательного разгрома войск Колчака и занятия Красной Армией Прибайкалья, ВВЦУ Сибири прекратило свою деятельность.

В кон. июня 1920 г. из-за угрозы наступления красных войск на Читу М. выехал в Харбин. Перед отъездом архиерей передал часть полномочий по управлению епархией епархиальному совету во главе с прот. Сергием Старковым. В окт. того же года на всей территории Забайкалья была установлена власть Дальневосточной республики (ДВР) — формально независимого гос-ва под фактическим контролем большевиков. В пропагандистских целях в ДВР большевики воздерживались от открытой репрессивной политики по отношению к правосл. Церкви, как в Советской России. Епархиальный совет Забайкальской епархии согласовывал с находившимся в Харбине М. все важные решения по организации церковной жизни, что, однако, создавало трудности в управлении епархией. В апр. 1922 г. в Харбине состоялась хиротония прот. Сергия Старкова, принявшего монашество с именем Софроний, во епископа Селенгинского, викария Забайкальской епархии. В мае еп. Софроний (Старков) вернулся в Читу и вступил во временное управление Забайкальской епархией. В нояб. того же года ДВР была присоединена к РСФСР, после чего связи М. с Забайкальской епархией были прерваны.

М. стал одним из инициаторов организации в Маньчжурии на принадлежавшей ранее России полосе отчуждения Китайско-Восточной железной дороги Харбинской епархии, учрежденной решением *Высшего церковного управления за границей* от 29 марта 1922 г. 13–14 сент. того же года М. участвовал в совещании дальневост. архиереев в Никольске (ныне Уссурийск) — на территории, контролируемой белыми войсками. Вместе с М. в совещании участвовали архиепископы Харбинский *Мефодий* (*Герасимов;* впосл. митрополит) и Токийский *Сергий (Тихомиров)*, епископы Владивостокский *Михаил (Богданов)* и Камчатский *Нестор* (*Анисимов;* впосл. митрополит). Архиерейское совещание приняло решение о проведении во Владивостоке Дальневосточного Собора, на к-ром предполагалось решить вопросы церковного управления на Дальн. Востоке. Однако в окт. того же года Владивосток был занят красными войсками, и проведение там запланированного собрания стало невозможным. Православные приходы в Китае признали юрисдикцию Архиерейского Синода РПЦЗ в Сремски-Карловци. В Харбине под

упр. М. находилось доверенное ему главой Русской духовной миссии в Китае Пекинским еп. *Иннокентием* (*Фигуровским;* впосл. архиепископ) Благовещенское подворье миссии. Небольшой временный храм в честь Благовещения Пресв. Богородицы, построенный вместо сгоревшего в 1918 г., не мог удовлетворять нужды прихожан. В авг. 1929 г. церковный совет Благовещенского подворья принял решение о возведении большого каменного храма, чин закладки которого М. совершил 14 сент. 1930 г. В том же году Архиерейским Синодом РПЦЗ он был возведен в сан архиепископа с сохранением титула архиерея Забайкальского и Нерчинского.

9 мая 1931 г., после смерти митр. Мефодия (Герасимова; † 29 марта 1931), М. был назначен митрополитом Харбинским и Маньчжурским. По поручению Архиерейского Синода провел увещевательную беседу и вернул в юрисдикцию РПЦЗ еп. Нестора (Анисимова), к-рый пребывал в Харбине как начальник Камчатского подворья. Несмотря на сложные политические условия — оккупацию осенью 1931 г. Сев.-Вост. Китая Японией и образование там подконтрольного японцам гос-ва Маньчжоуго, управление М. Харбинской епархией стало временем ее расцвета. Были учреждены Хайларская (1934) и Цицикарская (1940) викарные кафедры, викарные епископы имели резиденции в Харбине и помогали М. в управлении епархией. Если в 1931 г. в Харбинской епархии действовали 46 православных храмов, то к 1940 г. их число выросло до 62. В 1940 г. успешно закончилось строительство крупнейшего в Харбине Благовещенского храма, при к-ром М. сохранил свою резиденцию и 14 сент. 1941 г. торжественно освятил его. В 1937 г. была открыта третья в епархии монашеская обитель — муж. мон-рь в честь Владимирской иконы Божией Матери в Солнечной Пади близ пос. Верх-Ургa (северо-запад Маньчжурии). В епархии появились свечной завод, пчеловодческое хозяйство, золотошвейная и иконописная мастерские, открылась епархиальная б-ка. Продолжал выходить ж. «Хлеб Небесный», несмотря на попытки его закрыть маньчжурскими властями, было налажено издание богослужебных книг. Шло дальнейшее развитие дела благотворительности: при харбинской Иверской ц. были открыты Серафимовский детский приют и дом призрения для престарелых. В Серафимовской народной столовой кормили бесплатными обедами малоимущих. При харбинском Казанском муж. мон-ре действовала больница с амбулаторией им. доктора В. А. Казем-Бека. Важное значение в деле развития рус. образования имело создание в Харбине ин-та св. Владимира с богословским (на основе ранее действовавших пастырско-богословских курсов), политехническим и восточно-экономическим фак-тами. Ректором ин-та являлся М. В 1938 г. в связи с закрытием политехнического фак-та богословский фак-т был преобразован в *Богословский институт святого Владимира.* В том же году была открыта харбинская Свято-Алексеевская ДС.

В 1939 г. М. был возведен Архиерейским Синодом РПЦЗ в сан митрополита. С нач. 40-х гг. XX в. в связи с болезненным состоянием и из-

Мелетий (Заборовский), митр. Харбинский и Маньчжурский. Фотография. Кон. 30-х — нач. 40-х гг. XX в.

за преклонного возраста отошел от дел, фактически передав управление епархией своему викарию Хайларскому еп. *Димитрию* (*Вознесенскому;* с 1944 архиепископ). 12 февр. 1944 г., после того как япон. военные власти потребовали от рус. населения Маньчжурии демонстративного почитания легендарной прародительницы имп. дома Японии богини *Аматэрасу Оомиками,* М. вместе со своими викарными епископами Димитрием (Вознесенским) и *Ювеналием (Килиным)* выступил с архиерейским посланием, в к-ром правосл. духовенству и мирянам Харбинской епархии запрещалось участие в языческих молениях. Несмотря на давление япон. властей, М. отказался дезавуировать свое послание и заявил, что готов проявлять лояльность к существующей власти только при отсутствии принуждения православных к действиям, противоречащим основным положениям их веры. Япон. власти были вынуждены отказаться от своих требований.

В конце второй мировой войны Харбинская епархия утратила связи с Архиерейским Синодом РПЦЗ. 16 июня 1945 г. датируется письмо, подписанное архиереями Харбинской епархии М., его викариями архиеп. Димитрием и еп. Ювеналием и пребывавшим в Харбине архиеп. Нестором, патриарху Московскому и всея Руси *Алексию I* с просьбой о принятии их в юрисдикцию РПЦ (текст послания был опубл. в окт. 1945). В авг. того же года Маньчжурия была занята советскими войсками. 26 окт. 1945 г. в Харбине во время визита туда делегации Московского Патриархата во главе с Ростовским еп. *Елевферием* (*Воронцовым;* впосл. митрополит) М. вместе с архиепископами Димитрием и Нестором и еп. Ювеналием подписал акт о воссоединении с РПЦ. При этом, однако, нек-рое время в храмах Харбинской епархии за богослужением поминали как патриарха Алексия, так и, после него, первоиерарха РПЦЗ митр. *Анастасия (Грибановского).* 27 дек. 1945 г. Свящ. Синод РПЦ принял постановление о присоединении к Харбинской епархии и о создании Восточноазиатского церковного окр. (см. *Восточноазиатский Экзархат* РПЦ) под временным управлением архиеп. Нестора. Фактически это решение означало увольнение М. на покой. Он проживал до своей кончины в Харбине. Похоронен при харбинском Благовещенском храме. В 1958 г. могила была вскрыта и осквернена, после уничтожения храма в 1970 г. утеряна.

Лит.: Назначение Высокопреосв. Мелетия архиепископом Харбинским и Маньчжурским // Хлеб Небесный. Харбин, 1931. № 7. С. 20; Двадцатипятилетие святительского служения на ниве Христовой Церкви высокопреосв. Мелетия, архиеп. Харбинского и Маньчжурского, 1908–1933. Харбин, 1934; *Сумароков Е.* Пятьдесят лет служения на ниве Господней Мелетия, митр. Харбинского и Маньчжурского, 1889–1939. Харбин, 1939; Обращение преосвящ. Мелетия, митр. Харбинского и Маньчжурского, Димитрия, архиеп. Хайларского, и Ювеналия, еп. Цицикарского [к Свят. Патриарху Алексию I] // ЖМП. 1945. № 10. С. 5–6; *Алексий I, Патриарх Московский и всея Руси.*

Ответ митр. Мелетию, архиеп. Димитрию, еп. Ювеналию // Там же. С. 6; *Разумовский Г., прот.* Памяти высокопреосв. Мелетия, митр. Харбинского и Маньчжурского // Там же. 1946. № 5. С. 11–12; *Барташев А.* Светлой памяти высокопреосв. Мелетия, митр. Харбинского и Маньчжурского // Правосл. Русь. Джорд., 1963. № 16. С. 8–9; *Поликарп (Горбунов), архим.* Воспоминания о приснопамятном Владыке Мелетии // ПрПуть. 1963. С. 34–58; *Манушл.* Русские иерархи, 1893–1965. Т. 4. С. 308–310.

МЕЛЕТИ́Й (Картушин Михаил Поликарпович; 1859, хутор Попков ст-цы Островской земли Войска Донского — 4.06.1934, Москва), старообрядческий архиеп. Московский

Мелетий (Картушин), старообрядческий архиеп. Московский. Фотография. Кон. 20-х — нач. 30-х гг. XX в.

Белокриницкой иерархии (Русской православной старообрядческой церкви), двоюродный брат Московского архиеп. *Иоанна (Картушина)*. Род. в казачьей старообрядческой семье. В 1886 г. стал старообрядческим священником, прослужил на хуторе Попков 23 года, в 1895 г. овдовел. Постановлением старообрядческого Освященного собора, прошедшего в 1904 г. в Гомеле, избран кандидатом в епископы для Саратовско-Астраханской епархии. Архиерейская хиротония состоялась 7 дек. 1908 г. на *Рогожском кладбище* в Москве, ее совершили Московский архиеп. Иоанн (Картушин) и еп. Александр (Богатенков). В 1909 г. М. получил приглашение на торжества по случаю открытия имп. Саратовского Николаевского ун-та от его 1-го ректора, профессора, хирурга В. И. Разумовского. Это было единственное приглашение старообрядческого архиерея на светское торжество в дореволюционный период. В 1911 г. М. в Саратове выпустил сборник воззваний в поддержку трезвости. В 1914 г. совершил поездку по св. местам правосл. Востока.

После смерти в 1915 г. архиеп. Иоанна (Картушина) М. был избран одним из 3 кандидатов на архиепископский престол. Архиепископом Московским избран по жребию на Освященном соборе 26 авг. 1915 г. Процесс избрания архиепископа и кандидатура М. вызвали критику в старообрядческих кругах: на 1-м этапе выборов М. набрал 8 голосов, в то время как 2 др. кандидата, епископы Александр (Богатенков) и Евлогий (Алгазин), получили по 35 голосов. Несмотря на такой разрыв, по результатам жеребьевки Московским архиепископом стал М.; возведение его в сан архиепископа 30 авг. 1915 г. возглавил Белокриницкий митр. *Макарий (Лобов)* (см. полемику о выборах: Освященный Собор // Старообр. мысль. К., 1915. № 9. С. 868–871; *Зенин Н. Д.* К чему же все это свелось // Там же. № 10. С. 908–913; О выборах архиепископа на Московскую кафедру // Там же. С. 913–914; *Березовский Н.* По поводу избрания архиепископа // Там же. С. 914–915).

Летом 1917 г. вместе с епископами *Геронтием (Лакомкиным)*, Геннадием (Лакомкиным) и Александром (Богатенковым) подписал ответ на обращение совета Всероссийских съездов единоверцев (см. *Единоверие*). Обращение, в к-ром содержался призыв к примирению и объединению, было передано старообрядцам 31 мая 1917 г. (в период работы старообрядческого Освященного собора) епископами *Андреем (Ухтомским)*, *Иосифом (Петровых)*, прот. Симеоном Шлеёвым (см. *Симон (Шлеёв)*, сщмч.) и др. В ответе старообрядческих епископов говорилось: «Прежде чем приглашать к единению, необходимо, чтобы последователи реформ патриарха Никона при участии восточных патриархов соборне отвергли и осудили безрассудные клятвы и злохуления, произнесенные на святоотеческие предания и обычаи и на православных христиан, содержащих оные; обязаны раскаяться и испросить прощение как за эти клятвы и злохуления, так и за все бесчеловечные мучения и гонения, каким подвергали они и их предки держателей святоотеческих преданий» (Слово Церкви. М., 1917. № 36. С. 609–610). В «Открытом письме к старообрядческим епископам Белокриницкой иерархии» еп. Андрей (Ухтомский) обвинил старообрядческих архиереев в нежелании вести диалог (Заволжский летописец. Уфа, 1917. № 22. С. 631–637; то же: Слово Церкви. 1917. № 45/47. С. 743–744).

В 1918 г. М. разослал по приходам архипастырское послание в связи с публикацией 20 янв. декрета Совета народных комиссаров «О свободе совести, церковных и религиозных обществах». В послании среди прочего говорилось: «Осквернение исторических святынь, храмов и проч. священных предметов стало почти обычным явлением. Люди, получившие, по их мнению, свободу, употребляют ее во зло... Это декрет не о свободе совести, а сатанинское издевательство над верующей душой русского народа... Мы должны защищать веру Божию и св. Церковь, отстаивая ее вплоть до страданий, если бы которые и пришлось нам терпеть» (Голос Церкви. М., 1918. № 2. С. 49–54). Со 2-й пол. 1918 по дек. 1922 г. М. находился в Донской епархии, территория которой до весны 1920 г. была занята войсками А. И. Деникина. В этот период обязанности Московского архиепископа исполнял еп. Александр (Богатенков). Освященный собор, прошедший в мае 1922 г., постановил возвести последнего в сан архиепископа, если М. не вернется. В конце года М. приехал в Москву. В 1923 г. М. вместе с С.-Петербургским и Тверским еп. Геронтием (Лакомкиным) выпустил «Архипастырское послание» с призывом к своей пастве быть лояльной по отношению к советской власти. В 1925 г. возобновилось проведение Освященных соборов на Рогожском кладбище, М. был постоянным их председателем, возглавлял Совет при архиепископе. В 20-х гг. XX в. при деятельном участии М. сохранялись старообрядческие епархии, поддерживалось функционирование приходов. Решения соборов были направлены на противодействие идеологии безбожия, кадровое укрепление старообрядчества (организация пастырских курсов, выборы и рукоположение епископов и др.), укрепление благочиния, совершенствование церковного пения. В 1932 г. в связи с уголовным делом, возбужденным против ряда московских старообрядцев, в квартире М. был проведен обыск, архиепископ не пострадал. М. похоронен на Архиерейских могилах на Рогожском кладбище.

Соч.: Сочинения. М.; Ржев, 2010.
Ист.: Наречение и хиротония священноинока Мелетия в еп. Саратовского // Церковь. М., 1908. № 51/52. С. 1717–1719; Наука и старообрядчество // Утро России. 1909. 19 дек. С. 6–7; *[Быстров С. И.]* Преосв. Мелетий, еп. Саратовско-Астраханский // Церковь. 1911. № 34. С. 822–825; *он же.* По Востоку: Путешествие старообр. епископов. М., 1916; Постановления Освященных Соборов старообр. епископов 1898–1912 гг. М., 1913. С. 43, 112, 114; *Калягин А.* К вопросу о заместителе вдовствующей Московской святительской кафедры старообрядцев Белокриницкой иерархии // Старообр. мысль. 1915. № 8. С. 710–717; *Александр (Богатенков), еп.* Дневник путешествия в Палестину. М., 1916; Беседа московского окружнического архиерея Мелетия с неокружническим Мефодием // Братское слово. М., 1916. № 21/22. С. 621–625; У австрийцев // Щит веры. 1916. № 1. С. 27–29; Переписка архиеп. Мелетия и П. Г. Хорева: Эпизод из истории старообрядчества 1920-х гг. // Во время оно...: История старообрядчества в свидетельствах и док-тах. М., 2005. Вып. 1. С. 117–132; [Письма разных лиц к архиеп. Мелетию] // Там же. С. 38–47, 55–92, 117–132, 141–144; Вып. 2. С. 99–107, 109–134; 2007. Вып. 4. С. 97–154; «Все по милости Божией хорошо, только нет по вере братий...»: Переписка архиеп. Мелетия и еп. Андриана (Бердышева) в период его ссылки // Там же. 2009. Вып. 5. С. 73–84; «Пришли из банды два солдатика, сказали: вас не тронем»: Материалы к биографии еп. Климента (Логвинова) // Там же. 2012. Вып. 6. С. 163–200; *Семененко-Басин И. В.* Вопрос о литургическом поминовении властей в 1917 г. в старообрядческой церкви Белокриницкой иерархии // Старообрядчество в России (XVII–XX вв.). М., 2013. Вып. 5. С. 484–517.

В. В. Боченков

МЕЛЕ́ТИЙ [серб. Мелетије] (Никшич; 20.02.1780, Брезова, близ г. Кралево, Свящ. Римская империя — 16.06.1816, г. Шабац, Османская империя), митр. Ужицко-Валевский, общественный деятель. Племянник архим. Василия (Радосавлевича), настоятеля мон-ря *Студеница,* участника серб. освободительного движения. В 1796 г. М. принял монашество, в 1797 г. рукоположен во диакона, в 1800 г.— во иерея. В нач. 1806 г. вождем 1-го серб. восстания Карагеоргием (см. в ст. *Карагеоргиевичи*) был направлен для агитации сербов в верховье р. Ибар и в обл. Рашка, но его миссия не имела успеха. В марте—апр. 1806 г. был в числе монахов Студеницы, перешедших в мон-рь Врачевшница, расположенный на подконтрольных восставшими землях. Они перенесли в эту обитель и мощи кор. Стефана Первовенчанного (см. *Симон монах*). 30 дек. 1806 г. в честь освобождения восставшими Белграда М. произнес торжественную проповедь. Вскоре он стал синкеллом, затем протосинкеллом, в 1809 г. возведен в сан архимандрита Белградским митр. *Леонтием (Ламбровичем).* В 1810 г. возглавил братию Студеницы, проживавшую во Врачевшнице, в том же году — объединенную братию этих обителей.

По поручению лидеров восстания в 1811 г. М. ездил с дипмиссией в Россию и был принят имп. Александром I. Благодаря этой встрече восставшим удалось наладить прямые контакты с российскими властями, а Студеница получила финансовую помощь. М. поддерживал переписку с российскими дипломатами. В 1813 г. он участвовал в т. н. Июньском молебне о победе серб. оружия в предстоящей битве с османами. После поражения и подавления восстания 21 сент. того же года студеницкая братия с мощами блгв. Стефана перешла на подконтрольные Вене земли и поселилась в мон-ре *Фенек.* Карагеоргий доверил М. на хранение часть денежных средств, но тот их не вернул, и их судьба неизвестна. Благодаря М. Фенек стал главным центром для сербов, бежавших от османов в Габсбургскую империю. В 1814 г. М. был делегирован в Вену для встречи с российским императором, к-рый участвовал в Венском конгрессе (1814–1815), с поручением просить царя оказать помощь сербам, страдавшим под властью османов. Но встреча не состоялась. Вернувшись в Фенек, М. стал готовиться к поездке в С.-Петербург, но вынужден был отказаться от этих планов из-за слежки со стороны австр. властей. Рус. делегация, участвовавшая в конгрессе, получила от него письменное уведомление о положении сербов на османских землях. М. оказывал финансовую помощь серб. делегации, к-рая находилась на Венском конгрессе с целью проинформировать его участников о положении сербов.

М. поддержал проект введения совместного управления 4 серб. воевод — лидеров восстания 1815 г. кн. М. Обреновича, кн. П. Молера, П. Цукича и прот. Матии Ненадовича, который Обренович не одобрял. В т. н. Фенекском соглашении оговаривалось, что после освобождения Сербии и введения управления 4 воевод митрополитом одной из серб. кафедр (скорее всего Белградской) должен стать монах из Студеницы, а сам мон-рь будет восстановлен и подготовлен к возвращению братии с мощами кор. Стефана. С целью не допустить реализации проекта габсбургские власти велели митр. Карловацкому *Стефану (Стратимировичу)* переселить врачевшницко-студеницкое братство из Фенека в мон-рь *Боджяни,* удаленный от границы.

В июле 1815 г. М. приехал к Обреновичу и выступил в качестве советника при заключении мирного договора с османами. В сент. 1815 г. в составе серб. делегации он был направлен в Стамбул, где получил известие о смерти митр. Белградского *Дионисия (Поповича).* Обренович предложил К-польской патриархии кандидатуру М. на Белградскую кафедру. Однако митрополитом Белградским был назначен грек *Агафангел* (стал им в 1816, с 1826 патриарх К-польский). Но между Обреновичем и патриархией был достигнут компромисс, и в окт. 1815 г. в Стамбуле М. был хиротонисан во епископа и назначен митрополитом Ужицко-Валевским. М. поддерживал контакты с российским посольством в Стамбуле, что вызвало недовольство тур. властей.

Возможно, еще в Стамбуле отношения М. с Обреновичем испортились: по одной из версий, он вычеркнул из списка серб. прошений к османскому султану пункт о получении Обреновичем наследственного княжеского достоинства (прошение было подтверждено позже специальным бератом). Вернувшись в Сербию, М. вместе с Обреновичем и врачевшницким архим. *Мелетием (Павловичем;* с 1831 митрополит Белградский) составил «Предписание о священстве», где были указаны права и обязанности архиереев, священников и верующих с целью упразднения практики получения архиереями различных прав через распоряжения патриарха и султанские бераты. Но митрополит сохранял независимость в ведении своих дел и продолжал поддерживать участников «Фенекского соглашения», что вызывало подозрения властей и осложняло отношения с князем. По приказу Обреновича М. вместе с 2 приближенными был убит. Похоронен в церкви в Шабаце.

Благодаря финансовой помощи М. Вук *Караджич* напечатал краткую грамматику серб. языка (Песменица серб. iезика. Виенна, 1814), иером. Викентий (Ракич) издал Житие прп. Стефана Первовенчанного (Житије прп. Стефана, первовенчаног краља сербскаго. Будим, 1815), а иером. Кирилл (Михаилович) –

«Краткое описание Хиландара» (Кратак опис свете и најславније царске лавре Хиландара. Будим, 1814). За заслуги в освобождении Сербии и в укреплении связей с Россией имп. Александр I наградил М. орденом.

Лит.: *Милићевић М. Ђ.* Поменик знаменитих људи у српског народа новијега доба. Београд, 1888. С. 439–443; *Митровић Љ. Н.* Мелентије Никшић, еп. шабачки, 1815–1816. Београд, 1910; *Љушић Р.* Вожд Карађорђе. Београд, 1995. Књ. 1. С. 142–143, 212, 218–222, 227, 241; *Радосављевић Н.* Православна црква у Београдском пашалуку, 1766–1831: Управа Васељенске патријаршије. Београд, 2007. С. 135–138, 192–196; Москва – Србија; Београд – Русија: Док-та и мат-ли. Београд; М., 2011. Т. 2: Друштвени и политичке везе, 1804–1878. С. 795.

Н. В. Радосављевић

МЕЛЕ́ТИЙ (Павлович; 1776, с. Горня-Врбава, ныне в общине Горни-Милановац, Сербия — 11.06.1833, Белград), архиеп. Белградский и митр. Сербский. Начальное образование получил в мон-ре Врачевшница, где позднее принял монашество и в 1800 г. был рукоположен во иерея. В 1810 г. возглавил мон-рь в сане архимандрита. М. был соратником серб. кн. Милоша Обреновича и с 1818 г.— духовником княжеского дома Обреновичей. В мае 1815 г. участвовал в битве возле горы Любич близ г. Чачак, когда серб. повстанцы разбили тур. отряды. Трижды был администратором Белградской митрополии: в 1813 г., в период отъезда митр. Белградского *Леонтия (Ламбровича)* после подавления 1-го серб. восстания, в 1815 г., после смерти митр. *Диониси́я (Поповича),* и в 1825 г., когда Белградский митр. *Агафангел* был избран митрополитом Халкидонским (в 1826 стал К-польским патриархом). М. был членом духовной консистории, сформированной в марте 1823 г. и в 1825 г. упраздненной из-за отсутствия образованных священнослужителей. Помимо церковных занимался общественными вопросами. В 1829 г. был одним из инициаторов возведения колоколен при храмах Белграда, что ранее запрещалось османскими властями. После создания автономного Сербского княжества стал одним из кандидатов на Белградскую кафедру вместе с митр. Герасимом (Домниным), архим. Павлом (Кенгелацем) и архим. *Неофитом (Бозвели).* По указанию кн. Милоша приехал в К-поль, где 17 авг. 1831 г. был хиротонисан во епископа и поставлен архиепископом Белграда и митрополитом Сербии. Сохранял лояльность к К-польской патриархии. Ввел в митрополии устав и учредил неск. епархий. Планировал открыть школу для священников в г. Крагуевац и типографию. Собирал древние книги, надеялся возродить богослужение на сербско-слав. языке. Похоронен в мон-ре Врачевшница.

Лит.: *Јоаникије (Нешковић), еп.* Беседе говорене епископом ужичким Јоанникием. Београд, 1868. С. 324; *Милићевић М. Ђ.* Поменик знаменитих људи у српског народа новијега доба. Београд, 1888. С. 491–493; *Слијепчевић.* Историја. Књ. 2. С. 318–324; Српски јерарси. 1996. С. 314; *Радосављевић Н.* Православна црква у Београдском пашалуку, 1766–1831: Управа Васељенске патријаршије. Београд, 2007. С. 136, 142–143, 221, 225, 431; *он же.* Аутономија Православне цркве у Кнежевини Србији и арондација епископија // Истраживања. Нови Сад, 2014. Бр. 25. С. 233–248.

Н. В. Радосављевић

МЕЛЕ́ТИЙ (Смотрицкий Максим Герасимович; ок. 1577, Острог (?) (ныне Ровненская обл., Украина) — 27.12.1633, Дерманский Свято-Троицкий мон-рь (ныне в с. Дермань Здолбуновского р-на Ровненской обл.), правосл. архиеп. Полоцкий, с 1631 г. униат. архиеп. Иерапольский, писатель-полемист, богослов, филолог.

Мелетий (Смотрицкий), архиеп. Полоцкий. Литография. XIX в. с портрета 1620 г.

Биография. М. род. в семье Герасима Смотрицкого, 1-го ректора правосл. *Острожской академии,* одного из редакторов *Острожской Библии,* в прошлом писаря Каменецкого староства. Точная дата рождения М. неизвестна. О времени его рождения свидетельствуют неск. источников. В письме М. папе Урбану VIII от 6 июля 1627 г. сообщается о том, что М. от рождения находился в Православии в течение 50 лет, и это означает, что он родился (был крещен?) в 1577 г. (*Susza.* Saulus et Paulus. 1666). Большинство историков этот год считают наиболее вероятной датой рождения М. В короткой автобиографии М., составленной по требованию Конгрегации распространения веры в 1630 г., временем его рождения назван 1580 г. В одном из актов Дерманского Троицкого монастыря, где М. был настоятелем (см. *Святой Троицы женский монастырь* в с. Дермань), содержится упоминание о том, что М. умер в 1633 г. в возрасте 58 лет,— т. о., он род. в 1575 г. Автор «Исторической записки о Дерманском монастыре» архим. Иерофей сообщает о том, что на портрете М., который когда-то хранился в мон-ре, были обозначены год смерти (1630) и возраст (58 лет), из чего следовала дата рождения — 1572 г.

М. писал, что его отец был связан с Волынью и Подолией. Современники указывали местом рождения М. Подолию или вообще Русь. В связи с тем что Г. Смотрицкий происходил из мест. Смотрич (находилось во владениях польск. казны (Каменецкое староство), ныне поселок в Дунаевецком р-не Хмельницкой обл., Украина), ранее исследователи склонялись к версии о рождении М. в Смотриче. Однако в последнее время местом рождения М. считается Острог, где приблизительно в 1576 г. кн. *Константин Константинович* Острожский начал создавать академию, в связи с чем пригласил туда Г. Смотрицкого.

Противники М., сначала униаты, а после его перехода в унию православные, писали, что он был сыном простолюдина. М. отмечал «благородное происхождение и шляхетскую достойность» своего отца. Вероятнее всего, отец М. был мещанином, являлся надворным слугой князя Острожского. Брат М. Стефан был секретарем князя, после смерти князя стал пресвитером замковой церкви в Остроге. М. написал неск. панегирических предисловий к гербу Острожских и к изданиям местной типографии, в к-рых говорится о богоизбранности рода Острожских.

Семья Смотрицких не являлась зажиточной, образование буд. архиепископа стало возможным благодаря покровительству князей Острожских. М. Г. Смотрицкий учился в Острожской академии, преподавателями были его отец и грек *Кирилл I Лукарис,* который, получив

место протосинкелла Александрийского патриарха *Мелетия I Пигаса*, в 1594 г. прибыл в Острог, преподавал в академии греч. и лат. языки, временно исполнял обязанности ректора (переехав в 1594 или 1595 в Вильно, Лукарис до 1598 неск. раз возвращался в Острог).

Ок. 1596 г. Максим переехал в Вильно, поступил в Виленскую иезуитскую коллегию, где предположительно учился в 1596–1600 гг. В автобиографической заметке 1630 г. он сообщает, что окончил программу «низших гуманистических студий», после чего был послан в Германию «в еретические» (протестантские) школы. В рапорте папского нунция А. Сантакроче в Рим от 1 янв. 1628 г. содержится информация о том, что Смотрицкий был изгнан из коллегии по причине «схизмы».

Приблизительно в 1600 г. Максим стал учителем молодого кн. Богдана Богдановича Соломерецкого, владельца поместья Баркулабово (ныне с. Барколабово Быховского р-на Могилёвской обл., Белоруссия). Сопровождая князя, М. Смотрицкий уехал в Германию, в качестве вольнослушателя посещал лекции в протестант. ун-тах в Лейпциге и Виттенберге (свидетельство М.), во Вроцлаве, в Лейпциге и Нюрнберге (сообщение Я. Суши), побывал в иных «некатолических городах и учебных заведениях». В связи с тем что имя Соломерецкого отмечено в альбоме студентов ун-та в Лейпциге в 1606 г., можно судить о хронологии пребывания в Германии и М. Смотрицкого. (Высказывавшаяся гипотеза о том, что буд. архиепископ мог получить в Германии степень доктора медицины, не находит подтверждения.) После возвращения М. Смотрицкий находился нек-рое время в Баркулабово; по его словам, проводил время в «дворных развлечениях», отдыхая после «школьной пыли».

Возможно, к периоду жизни в Баркулабово относится работа М. Смотрицкого над соч. «Antigrafe, albo Odpowiedź na script uszczypliwy przeciwko ludziom starożytney religiey graeckiey, od apostatów Cerkwie Wschodniey wydany, któremu tituł «Haeresiae, ignorantiae y polityka popów i mieszczan bractwa Wileńskiego. Tak też y na książkę, rychło potym ku objaśnieniu tegoż scriptu wydaną, nazwiskiem «Harmonia». Przez iednego brata bractwa cerkiewnego Wileńskiego religiey starożytney graeckiey w porywczą dana, w Wilnie roku 1608» (Антиграф, или Ответ на язвительное сочинение против людей старинной греческой религии, выпущенное отступниками от Восточной Церкви, которое называется «Ереси, невежество и политика попов и мещан братства Виленского». Также и против книжки, выпущенной для объяснения прежней, под названием «Гармония». Вскоре составлен одним из членов церковного Виленского братства старинной греческой религии. В Вильно в 1608 г.), к-рое большинство исследователей считают первым лит. трудом М. Книга направлена против Ипатия *Потея*, имеет посвящение кн. Янушу Острожскому, принявшему католичество, содержит критику католич. догмата *Filioque*, отвергает выдвигавшиеся униатами обвинения в богохульстве в адрес Стефана Зизания (см. в ст. *Зизании*), критикует практиковавшийся униатами пост в субботу. Подробно разобраны католические традиция Евхаристии и учение о *чистилище*, аргумент униатов относительно того, что с переходом К-поля под тур. владычество правосл. Церковь стала подневольной и якобы утратила каноничность, а потому истинная Церковь осталась только на Западе. Автор поставил под сомнение каноничность первых униатских епископов: Луцко-Острожского *Кирилла (Терлецкого)* и Владимирско-Брестского Ипатия (Потея), вспомнил др. отступника — бывш. Киевского митр. *Исидора*. Часть исследователей (Б. Вачинский, Д. Фрик) сомневаются в принадлежности М. этого сочинения и выдвигают основательные аргументы в пользу того, что оно создано в *Виленском православном Свято-Духовском братстве*.

Ок. 1610 г. М. Смотрицкий переехал в Вильно, где начал сотрудничать с Виленским православным братством при мон-ре Св. Духа (см. *Вильнюсский в честь Сошествия Святого Духа на апостолов монастырь*), к-рое испытывало большие трудности из-за давления униатов и властей. В период жизни Смотрицкого в Вильно сформировались его взгляды.

В 1610 г. он принял участие в полемике между православными и католиками, написав под псевдонимом Теофил Ортолог свое самое известное сочинение — памфлет «Threnos, to jest Lament jednej świętej powszechnej apostolskiej Wschodniej Cerkwi z objaśnieniem dogmat wiary, pierwiej z greckiego na słowianski, a teraz na polski przełożony przez Theophila Orthologa, tejże Wschodniej Cerkwi syna» (Тренос, или Плач единой святой вселенской апостольской Восточной Церкви с объяснением догматов веры, сначала с греческого на славянский, а теперь на польский переведенной Теофилом Ортологом, той же Восточной Церкви сыном). Трактат посвящен кн. Михаилу Михайловичу Корибут-Вишневецкому.

Сочинение состоит из 2 основных частей («Плач, или Жалобы святой Восточной Церкви на своих сыновей-отступников» и «Напоминание святой Восточной Церкви своему сыну, который ее покинул вместе с другими») и 7 небольших богословско-полемических трактатов. В первых 2 разделах, написанных в форме плача правосл. Церкви-Матери, М. Смотрицкий, используя приемы риторики и средства фольклора, рисует бедственное состояние Церкви, которое во многом стало следствием неблагодарности ее «сыновей». Автор перечисляет укр. и белорус. княжеские и шляхетские роды, перешедшие в унию или в католичество. От имени Церкви Смотрицкий восклицает: «Где тот бесценный камень — карбункул, блестящий, как светильник, который я носила в короне своей между иными перлами, как солнце между звездами, где дом князей Острожских, сиявший более всех других блеском своей старинной веры? Где и другие драгоценные камни той же короны — роды князей Слуцких, Заславских, Вишневецких, Збаражских, Сангушек, Чарторыйских, Пронских, Ружинских, Соломерецких, Головчинских, Крошинских, Масальских, Горских, Соколинских, Лукомских, Пузын и прочих?.. Где кроме них и иные мои драгоценности? Где древние, родовитые, сильные, во всем свете славные своим мужеством и доблестию народа русского Ходкевичи, Глебовичи, Кишки, Сапеги, Дорогостайские, Войны, Воловичи, Зеновичи, Пацы, Халецкие, Тышкевичи, Корсаки, Хрептовичи, Тризны, Горностаи, Мышки, Гойские, Семашки, Гулевичи, Ярмолинские, Калиновские, Кирдеи, Загоровские, Мелешки, Боговитины, Павловичи, Сосновские, Скумины, Потеи и другие?» Автор так резко воспринимал оставление дворянством веры отцов, потому что тем самым оно переставало быть частью «русского народа» и «русский народ» переставал быть

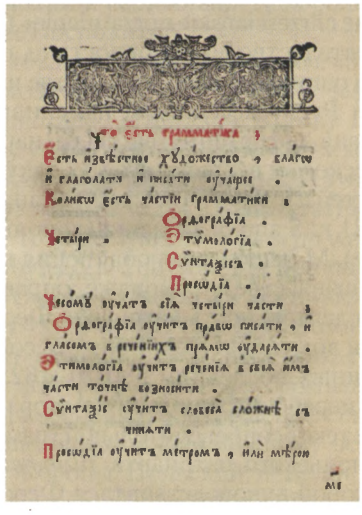
«политическим народом» в Речи Посполитой. Смотрицкий от имени Церкви резко критикует правосл. иерархов, принявших унию: «О епископы, епископы... Осквернители вы, а не учители, гасители, а не светильники, архискоты, а не архиепископы!» (Threnos. S. 14–15).

Последующие 7 разделов посвящены богословской полемике: критике лат. учений о примате папы, об исхождении Св. Духа от Сына, о Евхаристии, о чистилище и молитвах святых, а также изложению правосл. учения. В трактатах рассмотрены лат. аргументы о «неволе» Восточной Церкви, в связи с чем описывается совр. состояние Римской Церкви. Заключительный раздел книги — «Katechizm, albo Krótkie zebranie wiary i ceremonii Cerkwi świętej» (Катехизис, или Короткое собрание веры и обрядов святой Церкви) — посвящен преимущественно изложению правосл. догмата о Св. Троице. Негативно оценивая античное философское наследие (труды Платона и Аристотеля), Смотрицкий демонстрировал знание схоластики: сочинений Ансельма Кентерберийского, Фомы Аквинского и др. Он также вспоминает сочинения современных авторов — Петра *Скарги*, М. Сервета, С. *Будного*, М. Чеховица.

После того как «Тренос...» был напечатан, его восприняли как выступление против московской политики кор. *Сигизмунда III;* король приказал арестовать автора и издателей. Смотрицкий избежал ареста, в тюрьму был заключен издатель архим. прп. *Леонтий (Карпович)* и неск. печатников. Смотрицкий переехал в мест. Евье (ныне г. Вевис под Вильнюсом, Литва), куда православные перенесли типографию.

«Тренос...» быстро стал чрезвычайно популярным. Православные считали, что в сочинении изложена «правда Божия словами с[вятого] Золотоуста» (Д. Наливайко). Суша утверждал, что православные передавали книгу своим потомкам в качестве ценнейшего наследия. На «Тренос...» отвечали католики и униаты. В 1610 г. Скарга издал в Кракове трактат «Na Threny i Lament Teofila Orthologa do Rusi greckiego nabożeństwa przestroga» (На Тренос и Плач Теофила Ортолога предупреждение людям греческой веры). Позже отвечал Смотрицкому И. Мороховский (Parygoria, albo Utulenie uszczypliwego Lamentu (Parygoria, или Утоление язвительного Плача). Вильно, 1612). Однако они не смогли уменьшить влияние «Треноса...».

В 1615 г. М. Смотрицкий начал в Вильно работу над «Учительным Евангелием» (вышло в свет в 1616) и Грамматикой церковнославянского языка (**Грамматіки славе́нскиѧ пра́вил_ное сѵ́нтагма.** Евье, 1618/19), в к-рых защищал «руський» и церковнослав.



Грамматика. М., 1648. Л. 45 (РГБ)

языки от нападок иезуитов. Оба труда сыграли важнейшую роль в истории восточнославянской культуры. «Учительное Евангелие» — сборник объемом более 500 с. на «простой мове». Изданием этого сборника Смотрицкий попытался ограничить влияние польск. поучений (постилл) (напр., М. Рея и Я. Вуека), активно включавшихся во мн. западнорусские рукописные «Учительные Евангелия». М. А. Корзо считает, что переводы евангельских текстов на «просту руську мову», предпринятые Смотрицким для «Учительного Евангелия», зависели от переводов Будного. В 1637 г. книга была переиздана с поправками в Киеве под патронатом свт. *Петра (Могилы)*. Грамматика церковнославянского языка неоднократно переиздавалась в XVII–XVIII вв., как учебник использовалась еще в 1-й четв. XIX в.

По свидетельству *Сильвестра (Косова)*, в 1616–1617 гг. Смотрицкий исполнял обязанности ректора Киево-Братской школы (см. в ст. *Киево-Братский в честь Богоявления мужской монастырь*), где преподавал латинский язык.

В 1618 или в 1619 г. Смотрицкий принял монашеский постриг с именем Мелетий в виленском Свято-Духовом мон-ре. В «Обороне Оправдания...» (1621) он писал, что «почти что с детских лет» симпатизировал монахам. (К. Студинский в неопубликованной работе «305-ліття смерті Мелетія Смотрицького» на основании латиноязычной глоссы на одном из экземпляров «Треноса...» предположил, что причиной пострижения был разрыв с невестой Алисией Гулевичевной, дочерью волынского правосл. шляхтича,— ЦДІАУЛ. Ф. 362. Оп. 1. Д. 60. С. 2.) В Свято-Духовой обители М. был нек-рое время послушником архим. Леонтия (Карповича). Он имел возможность посещать униат. *виленский во имя Святой Троицы монастырь*, встречался и беседовал с лидерами униатов.

В окт. 1620 г. Иерусалимский патриарх *Феофан IV* возглавил в Киеве хиротонию М. во епископа Полоцкого, Витебского и Мстиславского с возведением в сан архиепископа. На Полоцкую кафедру изначально был определен архим. Леонтий (Карпович), но из-за его болезни, а затем и скорой смерти архиепископом Полоцким стал М.

После хиротонии М. вернулся в Вильно (вероятно, в кон. окт. 1620) и был избран архимандритом Свято-Духова мон-ря. На похоронах своего наставника Леонтия (Карповича) М. прочитал пламенную проповедь, напечатанную на «простой мове» с посвящением Киевскому митр. *Иову (Борецкому)* (Казанье на честный погреб пречестного и превелебного мужа, господина и отца Леонтия Карповича. Вильно, 1620) и на польск. языке (1621). Это единственная опубликованная проповедь М. Характеризуя благочестие и подвижническую жизнь архим. Леонтия, автор делает акцент на деятельности почившего в защиту Православия, обличает унию. Леонтий (Карпович) изображен как деятель, труд к-рого был посвящен общему благу. Сочинение М. оказало влияние на проповеди архим. *Иоанникия (Галятовского)*.

В марте 1621 г. кор. Сигизмунд III издал универсал об аресте М. и митр. Иова (Борецкого) по обвинению в шпионаже в пользу Османской империи и организации антиправительственных бунтов (сохр. грамота такого содержания для магистрата Полоцка, в которой митрополит и архиепископ названы самозванцами). Униат. митр. Иосиф *Рутский* по жалобе архиеп. Иосафата *Кунцевича*

неск. раз вызывал М. на духовный суд и анафематствовал его.

М. не мог служить в Полоцке и остался жить в Вильно. Его богослужения и проповеди в Вильно пользовались огромной популярностью. В церквах зачитывались его послания и распоряжения. Вместе с митр. Иовом М. являлся в этот период одним из лидеров православных. В нач. 20-х гг. XVII в. М. фактически был главным публицистом православной партии, вел активную полемику с униатами — митр. Иосифом Рутским, Иосафатом Кунцевичем, архим. Львом *Кревзой*.

В нач. 20-х гг. XVII в. М. анонимно опубликовал неск. польскоязычных сочинений в защиту возобновленной правосл. иерархии. Исследователи отмечают созданный в этих сочинениях образ прошлого. Речь Посполита, согласно утверждениям М., образовалась как свободное соединение равноправных народов, когда им были гарантированы все их традиц. права, в т. ч. и возможность свободно исповедовать свою веру. Гонения на православных, отказ признать их иерархов — это нарушение традиц. прав русского народа. М. подчеркивал, что религиозная уния создает конфликт между 3 народами, объединенными унией политической.

Несмотря на то что в сочинениях М. униаты назывались отступниками (apostatowie), они были частью «русского народа» (Rus unicka). М. считал, что изменение «русскими» вероисповедания не нарушает их национальную идентичность. Публицист возмущен преследованиями униатами православных, т. к. и те и другие происходят от «jednego ojca i jedney matki, jednego ciała czlonki» (одного отца и одной матери, члены одного тела). Во 2-м издании «Верификации...» есть утверждение: «Не вера русина русином, поляка поляком, литвина литвином делает, но происхождение и кровь русская, польская и литовская». Понятие «русская кровь» дополняется сыновним отношением к Восточной Церкви и общей Отчизне. Полемист пишет, что «народ русский» терпит от «братьев, которых одна Отчизна, одна и та же русская кровь и Церковь породили».

М. сожалел о том, что в условиях раскола ни униат. Церковь, ни правосл. Церковь не могут просвещать и воспитывать свою паству, к-рая уклоняется в ереси или переходит в католицизм.

В 1621 г. вышла кн. «Weryfikacja niewinności i omylnych po wszytkej Litwie i Białej Rusi rozsianych, żywot i uczciwe cnego narodu Ruskiego o upad przyprawić zrządzonych nowin pod miłościwą pańską i ojcowską najwyższej i pierwszej po Panu Bogu narodu tego zacnego zwierzchności i brzegu wszelkiej sprawiedliwości obronę podane chrześciańskie uprzątnienie» (Доказательство невиновности и против ошибочных, по всей Литве и Белой Руси рассеянных, изменивших жизнь и достоинство всего народа русского и ведущих его к упадку новостей...). Книга имела 2 издания в 1621 г.: 5 апр. и 16 июня (дополненное). М. опровергал обвинения в самозванчестве и шпионаже, оправдывал деятельность патриарха Феофана и доказывал каноничность совершенных последним в 1620–1621 гг. архиерейских хиротоний. Автор привел текст сопроводительной грамоты К-польского патриарха *Тимофея II*, которой руководствовался Феофан, ссылался на ряд юридических актов, регламентировавших деятельность правосл. Церкви в Речи Посполитой начиная с 1586 г. Защищая новорукоположенных правосл. архиереев, автор подчеркивал, что они не претендуют на владения униат. епископов, закрепленные за ними королем. М. приводит примеры преследований православных, в частности упоминает об аресте в Лазареву субботу 1621 г. группы виленских мещан (речь идет о погроме православных в Вильно).

Ответом униатов на это сочинение стали анонимный труд «Sowita wina» (Двойная вина) (1621), к-рый приписывается Кревзе или митр. Рутскому, и сочинение базилианина Тимофея Симоновича «Proba Weryfikacjej omylnej» (Попытка Оправдания ошибочного). После 2-го издания «Верификации...» униаты опубликовали «List do zakonników monastera cerkwie Św. Ducha wileńskiego» (Письмо к монахам виленского монастыря церкви Св. Духа). Письмо подписали шляхтичи-униаты Я. Скумин-Тышкевич, А. Хрептович, Н. Тризна и Ю. Мелешко.

В том же 1621 г. была издана написанная М. «Obrona Weryfikacjej, od obrazy Maiestatu krola Jego Miłości czystey, honor y reputację ludzi zacnych, duchownych y świetskich zachowującey, przez script «Sowita Wina» nazwany, od zgromadzenia cerkwie Św. Troyce wydany, o obrazie Maiestatu Krola Jego Mości honoru y reputaciey ludzi zacnych, duchownysh y świetskich, pomowiony. Wydana przez zakonniki monasterza wileńskiego cerkwie Św. Ducha, w Wilnie... 1621» (Оборона Оправдания, чистого от оскорблений величия его милости короля, сохраняющего честь и репутацию достойных людей, духовных и светских, и сочинением под названием «Двойная вина», общиной церкви Св. Троицы изданным, обвиненного в нанесении оскорблений величию его милости короля, чести и репутации достойных людей, духовных и светских. Издано монахами виленского монастыря церкви Св. Духа в Вильно... 1621). Полемика в этом сочинении не выходит за круг вопросов, к-рые поднимались в «Верификации...». Рассматривая королевское право «подаванья» церковных должностей, публицист отрицает право светской власти вмешиваться в избрание церковных иерархов. Ссылкой на 28-й канон Халкидонского Собора М. обосновывает власть К-польского патриарха по отношению к Западнорусской митрополии. Автор отрицает собственную вину в обострении напряжения в Речи Посполитой, в т. ч. в приписываемом ему подстрекательстве к убийству Кунцевича. Критика униатов расширена в «Обороне Оправдания...». М. подводит итог унии: «Уже на протяжении 26 лет вы строите унию. Расскажите нам, просим вас... очень ее расширили? Сравни вашу унию [в количестве] нескольких человек с теми большими от нее хлопотами для Отчизны, с теми бедами, пертурбациями и опасностями». Сочинение автобиографично: автор приводит сведения о себе, об отце, а также о своих противниках — Кунцевиче и Кревзе. В «Обороне Оправдания...» М. проявил себя блестящим эрудированным сатириком, виртуозно использующим средства фольклора.

Ответом униатов на «Оборону Оправдания...» была анонимная брошюра «Examen Obrony» (Экзамен Обороны), вышедшая в Вильно под патронатом униат. мон-ря Св. Троицы. Вероятно, автором книги был митр. Рутский. Автор приводит примеры расправы православных над униатами, в частности историю гибели шаргородского протопопа от рук казаков. Однако ни по набору аргументов, ни по своему художе-

ственно-публицистическому уровню он не смог превзойти сочинение М.

В 1622 г. М. издал 3-ю книгу, посвященную защите правосл. иерархии,– «Elenchus pism uszczypliwych, przez zakonniki zgromadzenia wileńskiego Św. Troyce wydanych, napisany przez zakonniki cerkwie Zejscia Św. Ducha» (Опровержение язвительных писем, изданных монахами виленской общины Св. Троицы, написанное монахами церкви Сошествия Св. Духа). Острие критики М. направляет в этот раз против униат. брошюры «Письмо монахам виленского монастыря церкви Св. Духа». В конце он опубликовал «Апендикс. На экзамен Обороны Оправдания». Фактически автор подвел итог полемике по вопросу о легитимности восстановленной правосл. иерархии. Он углубил тезисы об отступничестве униат. иерархов от церковных канонов и норм нравственности. В сочинении много говорится об исповедническом подвиге братии виленского Свято-Духова мон-ря. М. защищает антиуниат. действия казаков, к-рые с оружием в руках обороняют веру «хлопов». Он восхваляет «рыцарские» победы казачества и политику гетмана П. К. Сагайдачного. Предупреждением униатской партии прозвучал сюжет о «коварных» действиях Кунцевича по насаждению унии. Интересны экскурсы М. в ситуацию, сложившуюся в многоконфессиональном Вильно и др. городах, критические замечания о недостатках церковной жизни того времени. Писатель мастерски использует приемы ораторского искусства: аффектацию, риторические вопросы, анафоричность, нанизывание синонимических рядов. Публицистичность усилена за счет активного использования, как и в предыдущих сочинениях, пословиц и народных выражений.

В ответ на «Эленхус...» игумен мон-ря Св. Троицы в Вильно Антоний Селява опубликовал «Antelenchus» (Антиопровержение) (Вильно, 1622). Автор защищает унию, критикует «еретические учения», осуждает действия запорожского казачества.

В нач. 1623 г. была издана брошюра «Justificacia niewinności do najwyższej i pierwszej po Panu Bogu swej zwierchności i zarządzona od nowo legitime podniesionej hierarchiej ś. Cerkwie Ruskiej» (Обоснование невиновности по отношению к высшему и первому после Господа Бога своему верховенству и установленной законно новорукоположенной иерархии святой Церкви Русской). Эта небольшая брошюра адресована кор. Сигизмунду III. От имени правосл. епископов ее подписал митр. Иов (Борецкий), но автором, несомненно, был М. В произведении доказывается легитимность правосл. иерархии и ее лояльность королю и Речи Посполитой.

В 1623 г. М. опубликовал соч. «Supplicatia do przeoświeconego i jaśnie wielmożnego przezacney Korony Polskiey y Wielkiego Księstwa Litewskiego oboiego stanu duchownego i świeckiego senatu, w roku tym teraźniejszym 1623 do Warszawy na sejm walny przybyłego. Od obywatelow koronnych y Wielkiego Księstwa Litewskiego wszystkich wobec, i każdego z osobna: ludzi zawolania szlacheckiego, religiey starożytney graeckey, posłuszeństwa wschodniego» (Прошение к светлейшему и ясновельможному великой Короны Польской и Великого княжества Литовского обоих станов, духовных и светских, сенату, в году нынешнем 1623 в Варшаву на сейм вальный прибывшего. От жителей земель коронных и Великого княжества Литовского всех в целом и каждого отдельно: люди принадлежности шляхетской, религии старинной греческой, послушания восточного). «Супликация...» написана в форме обращения к сенату накануне Варшавского сейма 1623 г. Сочинение, содержащее апологию правосл. иерархии, имело целью убедить сейм в необходимости незамедлительного признания правосл. Церкви. Автор защищает идею политической свободы «русского народа».

В 1622 г. М. был участником сейма в Варшаве, к-рый не сумел ослабить конфессиональное противостояние. Весной 1623 г. вместе с митр. Иовом М. принял участие в заседаниях следующего сейма. На этом сейме состоялась 1-я встреча Иова (Борецкого) и М. с униат. иерархами по вопросу о соединении Церквей. Переговоры были продолжены в Киеве в кон. 1623 г., когда обсуждался проект образования особого Русского Патриархата. Как показывает письмо М. прот. Андрею *Мужиловскому* от нояб. 1623 г., Полоцкий архиепископ горячо воспринял такую инициативу, очевидно увидев в этом выход из кризиса (*Мицик Ю.* Із лістування українських письменників-полемістів // ЗНТШ. Львів, 1993. Т. 225. № 10). В 1621–1623 гг. униаты утверждали, что М., став монахом, был очень близок к переходу в унию. Униат. авторы (особенно Мороховский) пытались убедить общественность в том, что М. якобы жалел о написании «Треноса...». Писатель в своих сочинениях отвечал, что он, ведя беседы с униатами, руководствовался только стремлением к объединению православной и униат. Руси. Он также писал, что не жалеет о написании «Треноса...».

Летом 1623 г. М. переживал кризис, вызванный осознанием тщетности усилий по борьбе с унией. Кроме того, после убийства осенью того же года Кунцевича репрессии против православных ужесточились. М. был обвинен в причастности к организации убийства: якобы своими распоряжениями он подстрекал православных Витебска оказывать сопротивление Кунцевичу.

М. уехал в Киев для консультаций с митр. Иовом и киево-печерским архим. *Захарией (Копыстенским)*. Получив поддержку и ряд поручений, М. летом 1623 г. (или весной 1624) отправился в паломничество на православный Восток. Полоцкой епархией во время его отсутствия управлял архим. *Иосиф (Бобрикович)*. После К-поля, где М. жил до авг. 1624 г., он посетил Иерусалим и Вифлеем. М. находился на Св. земле до Пасхи 1625 г., после чего отправился на родину.

Цель поездки М. на Восток обсуждалась его современниками. М. утверждал, что поехал к К-польскому патриарху по благословению иерархов Киевской митрополии для рассмотрения написанного им в 1621–1623 гг. «Катехизиса». Однако в трудах Кирилла Лукариса и в сочинениях др. греч. богословов он отыскал кальвинистские и другие еретические элементы и потому не решился представить свою работу. («Катехизис» М. не сохр. По-видимому, автор неоднократно его перерабатывал. В 1627 митр. Иов Борецкий и архим. Петр (Могила) просили автора, чтобы он представил «Катехизис» для рассмотрения и публикации. В 1628 М. показал сочинение униатскому митр. Рутскому. В 1644 Петр (Могила) упомянул в «Лифосе» о том, что он располагает «Катехизисом» М. Из собрания Суши происходила небольшая рукопись кон.

XVII в. из 7 разделов, посвященная церковным таинствам (сообщение А. С. Петрушевича), возможно написанная М.) Позднее архиепископ писал, что отправился на Восток, чтобы убедиться в правоверности К-польского патриарха.

Одной из целей поездки М. на Восток было добиться отмены ставропигий, созданных в большом количестве патриархом Феофаном, и эта цель была достигнута. М. вернулся с документами о ликвидации ряда западнорус. ставропигий.

В Киев М. вернулся зимой 1625/26 г. Захария (Копыстенский) отказал ему в проживании в Киево-Печерском мон-ре, опасаясь за судьбу своей ставропигии, поэтому М. остановился в *Межигорском в честь Преображения Господня монастыре* под Киевом. Возвращаться в Вильно было небезопасно, Кобринский синод униат. епископов в нояб. 1626 г. обратился к королю с просьбой защитить их от М. В кон. 1626 г. М. решил добиваться места настоятеля в Дерманском Свято-Троицком монастыре на Волыни, к-рый принадлежал родственнику Острожских кн. Александру Заславскому, перешедшему в католицизм. В 1627 г. М. получил от князя архимандритию.

Кн. Заславский и митр. Рутский склонили М. к решению о переходе в унию. (Униат. традиция связывала путешествие М. на Восток и его переход в унию с чувством вины за мученическую смерть Кунцевича. Униатство М. было признано одним из чудес во время процесса беатификации Кунцевича.) Сомнения в отношении правосл. догматики начали проявляться у М., по его словам, еще до принятия пострига. М. утверждал, что с 1615 г. в нем происходила внутренняя борьба. После поездки на Восток он признавался, что давно был приверженцем унии Церквей. 6 июля 1627 г. из владений кн. Заславского М. отправил 3 письма в Рим: папе Урбану VIII, кардиналу О. Бандини, к-рый в Конгрегации пропаганды веры отвечал за польск. дела, и Св. Престолу. М. просил папу Римского о прощении грехов и о присоединении к католич. Церкви, а также о том, чтобы его переход в унию оставался до нек-рой поры в тайне. М. изложил свой план, согласно к-рому он должен был обратиться к патриарху Кириллу Лукарису и к правосл. иерархам на Руси. У патриарха он хотел просить, чтобы тот сформулировал свои убеждения. М. предполагал, что Лукарис раскроет себя как еретик, в чем убедятся все православные. Позиция М. в данном случае совпадала с мнением Конгрегации пропаганды веры, к-рая считала Лукариса криптокальвинистом. Кроме того, М. собирался написать неск. «мнений» о различиях между Западной и Восточной Церквами, которые он хотел представить на Соборе Киевской митрополии. Эти меры должны были привести к соединению Церквей. 21 авг. 1627 г. М. написал длинное письмо патриарху Кириллу Лукарису с просьбой разъяснить учение правосл. Церкви (копия письма на латыни была отправлена в Рим). Позже письмо на польск. языке было присоединено к сочинениям М. «Паренезис...» и «Апология...».

6 июля 1627 г. в Дубно митр. Рутский тайно совершил церемонию присоединения М. к унии, о чем он информировал Урбана VIII письмом от 10 июля 1627 г. В переписке кард. Л. Лудовизи с кн. Заславским сообщалось, что М. принял католич. Исповедание веры. Немногочисленные письма М. того времени показывают, что он находился в тесных отношениях с митр. Рутским, к-рый исполнял роль цензора его сочинений. Оставаясь действующим правосл. иерархом, М. должен был убедить правосл. епископов Речи Посполитой согласиться на новую унию, что должно было привести к созданию автономного патриархата в Речи Посполитой с признанием верховенства папы Римского.

Контакты М. с униат. митрополитом возбудили подозрения у православных. В нач. сент. 1627 г. на Соборе в Киеве митр. Иов (Борецкий) и архим. Петр (Могила) предложили М. представить на рассмотрение «Катехизис», с к-рым он ездил на Восток. Архиепископ согласился, но попросил издать ранее «Рассуждения о шести расхождениях» в догматике между католич. и правосл. Церквами. В апр. 1628 г. на собрании в Городке на Волыни М. имел возможность в общих чертах изложить перед православными свои «Рассуждения...», считая расхождения между Церквами несущественными и не представляющими угрозу объединению «Руси с Русью». Существует мнение, что тогда Иов (Борецкий) и Петр (Могила), лидеры киевского Православия, находили рассуждения М. убедительными и были даже близки к признанию примата папы Римского. Было решено созвать в Киеве еще один Собор с широким представительством духовенства и светских людей. М. поручалось сделать на Соборе основательный доклад о догматических расхождениях между Православием и католицизмом.

«Рассуждения...» были изданы в 1628 г. во Львове на польск. языке – «Consideratiae, abo Uważania szesciu róznic miedzy Cerkwią Wschodną y Zachodną ze strony wiary zaszłych» (Размышление, или Обсуждение шести различий между Церквами Восточной и Западной, возникших в вопросах веры). Речь в сочинении идет о догмате Филиокве, о хлебе для причащения, о чистилище, об окончательности или о временности пребывания в аду грешников, о примате папы Римского, о причащении мирян под одним или двумя видами. Это сочинение также издавалось как приложение в составе кн. «Апология...».

Вернувшись в Дермань, М. написал большое соч. «Apologia peregrinatiey do kraiów wschodnych, przez mie, Meletiusza Smotrzyskiego, M. D. archiepiskopa Polockiego, episkopa Witepskiego y Mścisławskiego, archimandritę wileńskiego y dermańskiego, roku P. 1623 y 1624 obchodzoney, przez falszywą bracią slownie y na pismie spotwarzoney, do przezacnego narodu ruskiego oboiego stanu, duchownego i świetskiego, sporzadzona y podana. Anno 1628, Augusti, Die 25, w monasteru Dermaniu» (Апология паломничества в страны восточные, мною, архиепископом Полоцким, епископом Витебским и Мстиславским, архимандритом виленским и дерманским, в годах 1623 и 1624 совершенного, от фальшивой братии словесно и письменно искаженного, к превеликому русскому народу обоих сословий, духовного и светского, собранная и поданная. Года 1628, августа 25, в монастыре Дерманском). Автор сделал 2 копии: для митр. Иова (Борецкого) и для архим. Петра (Могилы). Еще одну рукопись М. послал в Краков Кассиану Саковичу для публикации на польск. языке, труд вышел в 1628 г. во Львове.

«Апология...» наряду с «Треносом...» — наиболее известное сочинение М. Трактат имеет предисловие-посвящение коронному подканцлеру католику Фоме Замойскому и

киевскому воеводе католику кн. Заславскому. Считается, что сочинение не сохранилось в полной авторской версии. Его содержание точно отвечает названию — это изложение причин, обстоятельств и последствий путешествия автора на правосл. Восток. В этом трактате М. впервые публично выступил как апологет церковной унии. «Апология...» — сочинение-эссе, в к-ром представлены мемуары, публицистические рассуждения, богословская полемика. Здесь автор уже не использует сатиру, избегает народных выражений, ведет речь в пастырском тоне.

В «Апологии...» М. отмежевался от правосл. периода своей деятельности и творчества, связав это с разочарованием в совр. ему греч. и восточнослав. Православии, якобы зараженном различными протестант. ересями. Бóльшую часть произведения занимает критика антикатолич. (антиуниат.) полемических произведений, изданных в Речи Посполитой. Автор обнаруживает в них ереси, обусловленные сотрудничеством ряда правосл. авторов с протестант. деятелями, попытками установления союза православных с протестантами. Он пишет, что Христофор Филалет (см. *Броневский* М.), автор правосл. соч. «Апокрисис» (Краков, 1597; Вильно, 1597; Острог, 1598), был кальвинистом, *Клирик Острожский* обвинялся в склонности к арианству (социнианству, см. *Социниане*), Теофил Ортолог, автор «Треноса...» (т. е. М.), был замечен в криптолютеранстве. М. осудил богословскую часть «Треноса...». Досталось и Стефану Зизанию, *Василию Суражскому* и др. правосл. авторам, к-рых М. называет «новоявленными богословчиками». По мнению М., западнорус. Православие неспособно самостоятельно очиститься, искоренение ересей возможно лишь при условии признания примата папы Римского. М. рассуждает о соборности Церкви, предусматривающей устранение доктринальных расхождений и восстановление церковного единства. Через все произведение проходит идея объединения «Руси с Русью», т. е. правосл. Церкви с униатской (не с католической), что свидетельствует о верности М. его восточнохрист. идентичности.

М. имел в виду реальные явления, но сильно преувеличил их размах и значение. Нет сомнений в том, что Кирилл Лукарис вел оживленную переписку с кальвинист. теологами, высказывая сходные с ними взгляды, в его окружении также были люди с подобными взглядами, но ни о какой публичной пропаганде таких мнений в греч. мире не могло быть и речи, и увлечения Лукариса никак не могут характеризовать греческий и ближневосточный правосл. мир в целом. М. был прав, отмечая протестант. заимствования в сочинениях ряда правосл. полемистов, но это вовсе не вело к их отказу от правосл. обычаев и догматов, и тем более суждения о взглядах отдельных людей нельзя переносить на все правосл. общество. Об этом справедливо писал в своем ответе М. прот. Андрей Мужиловский, издавший в 1629 г. в Киеве кн. «Antidotum przezacnemu narodowi ruskiemu, albo Warunek przeciw Apologiej» (Противоядие уважаемому народу русскому, или Средство против Апологии). Еще один ответ М. написал позже Геласий Диплиц (Остап Кисель) — «Antapologia» (К., 1632).

Названные особенности сочинения М. вместе с его прокатолич. симпатиями вызвали резко негативную реакцию правосл. общества, проявившуюся на Соборе в Киеве в авг. 1628 г. 13 авг. М. прибыл на Собор. Среди участников уже ходили по рукам отдельные отпечатанные во Львове страницы «Апологии...», вызвавшие возмущение. Под давлением стихийной массы (казачества, рядового духовенства, монахов киевских мон-рей) униат. идеи М. были отвергнуты, «Апология...» была предана анафеме. Собор превратился фактически в суд над его автором. М., опасаясь за жизнь, публично признал свои «заблуждения». Через неск. дней он тайно уехал из Киева (возможно, не без помощи митр. Иова).

Вернувшись в Дермань, М. написал соч. «Protestatia przeciwko soborowi w tym roku 1628. we dni Augusta miesiąca, w Kijowie w monasteru Pieczerskim obchodzonemu, uczyniona przez ukrzywdzonego na nim Meletiusa Smotrziskiego, nuncupowanego archiepiskopa Połockiego, episkopa Witebskiego y Mścisławskiego, archimandrytę wileńskiego y dermańskiego, do przezacnego narodu ruskiego. W Dermaniu roku Bożego 1628» (Протест против Собора, в том году 1628 в дни августа в Киеве в монастыре Печерском состоявшегося, учиненный оскорбленным на нем Мелетием Смотрицким, низложенным архиепископом Полоцким, епископом Витебским и Мстиславским, архимандритом виленским и дерманским, к превеликому народу русскому. В Дермани лета Господня 1628). «Протестация...» в том же году была опубликована во Львове. В этом сочинении М. открыто объявил о своем разрыве с правосл. Церковью.

Автор объясняет написание «Апологии...» стремлением соединить «Русь с Русью», преодолеть конфликт между православными и униатами. Он утверждает, что писал по поручению митр. Иова (Борецкого) и архим. Петра (Могилы). Подробно рассказывает, как его заставляли отречься от его книги, как осуществлялось анафематствование в Успенском соборе. Автор обвиняет в невежественности тех, кто его судили. Указывает, что на Киевском Соборе всем руководили простые «попы», а епископы только подписали то, что «попы» от них потребовали. М. подчеркнул, что отрекся на Соборе от выраженных в книге взглядов под давлением и не считает решение Киевского Собора правомочным.

«Протестация...» не является единственным источником сведений по истории Собора, имеется и правосл. сообщение (*Голубев.* Киевский митр. Петр (Могила). Т. 1. Прил. № 56). Собору предшествовало 4-недельное обсуждение «Апологии...» Иовом (Борецким) и Петром (Могилой) с назначенными цензорами Андреем Мужиловским и Лаврентием Зизанием, и вряд ли последних вслед за М. можно назвать «невежественными попами». В книге М. было выявлено 105 неверных тезисов. В православной записке также говорится о предварительном обсуждении с М. его взглядов.

На «Протестацию...» православные отреагировали несохранившимся соч. «Репротестация» неизвестного автора, к-рое распространялось в списках. Ответом униатов считается польскоязычная брошюра бернардина Фелициана Коженёвского «Ответ на Репротестацию».

Вскоре М. издал еще 2 трактата, написанные с униат. позиций.

В 1629 г. в Кракове вышла посвященная кн. Заславскому книга М. «Paraenesis, abo Napomnienie od w Bogu wielebnego Meletiusza Smotrzyskiego, rzeczonego archiepiskopa Połockiego, episkopa Witepskiego y Mścisławskiego, archimandrytę wileńskiego y dermańskiego, do przezacnego

bractwa Wileńskiego, cerkwie Św. Ducha, a w osobie iego, do wszystkiego tey strony narodu ruskiego uczynione, anno 1628. Decembri 12» (Паренезис, или Напоминание от в Боге достойного Мелетия Смотрицкого, нареченного архиепископа Полоцкого, епископа Витебского и Мстиславского, архимандрита виленского и дерманского, к многоуважаемому Виленскому братству церкви Св. Духа, а в лице его ко всему той стороны народу русскому, исполненное, года 1628, декабря 12). В 1-й ч. книги автор развивает те же темы, что и в «Апологии...». М. пишет, что причиной его перехода в унию было стремление «собрать воедино Русь, до сих пор растерзанную на две половины». Он обвиняет Виленское братство в том, что по его вине в Речи Посполитой распространялись «еретические книги», в т. ч. и его «Тренос...». Смотрицкий отрицает обвинения в том, что, переходя в унию, он руководствовался желанием получить богатую Дерманскую архимандритию. В книге выдвигается идея Русского Патриархата в единстве с Римом. Уния подается как залог единства и спасения от междоусобной войны. Во 2-й ч. автор поместил перевод на польский язык своего письма Кириллу Лукарису от 21 авг. 1627 г. Писатель привлекает новые факты и документы, предупреждает и уговаривает, указывает на связь церковных дел с общественно-политическими и духовными интересами родной земли. Полемизируя с правосл. брошюрой «Аполлея Апологии», М. не признаёт своей вины перед правосл. Церковью и считает, что он не отступил от Восточной Церкви. В «Паренезисе...», как и в «Апологии...», размышления и церковно-политические призывы переплетены с зарисовками действительности.

Последняя книга М. была издана в 1629 г. во Львове также с посвящением кн. Заславскому — «Exethesis, abo Expostulatio, to iest Rozprawa między Apologią z Antidotem o ostanek błędów, hereziy y klamstw Zyzaniowych, Philaletowych, Orthologowych y Klerykowych uczyniona. Anno 1629. Aprili 3, w monasteru w Dermaniu» (Экзетезис, или Увещевание, то есть разбирательство, учиненное между «Апологией» и «Антидотом», об остатках ошибок, ересей и обманов Зизания, Филалета, Ортолога и Клирика). М. пишет о разногласиях между Западной и Восточной Церквами, полемизирует с оппонентами, вспоминает о своем путешествии на Восток. Повторяются обвинения против патриарха Кирилла Лукариса в приверженности протестантизму. Сочинение автобиографично. Писатель рисует живые картины церковно-общественной жизни, критикует жизнь совр. клириков, в первую очередь епископов, предлагает меры по насаждению школ и просвещения. М. выступает за новую унию под верховенством папы Римского, для чего предлагает собраться во Львове на православно-униат. собор, не понимая, что Рим не даст на это согласия. С лит. т. зр. «Экзетезис...» является новаторским сочинением, в Риме писатель был назван «польским Цицероном».

Сквозной темой сочинений М. 1628–1629 гг. является утверждение о двусоставности «русского» народа, состоящего и из православных, и из униатов. М. призывал к прекращению конфликта, братоубийственной войны и к объединению в особом патриархате под верховной властью папы. Он выражал убеждение в том, что собственными силами киевское Православие не сможет исправить пороки своей церковной жизни. При этом М. подчеркивал свою принадлежность к Восточной Церкви: «Я от Церкви Восточной не отступил и поменял не веру на ересь, но ересь на веру» («Паренезис...»). Он не соглашался считать сыновьями Восточной Церкви православных. В сочинениях М. звучит забота об укреплении Восточной Церкви, культуры и народа, прежде всего элиты в составе епископата и шляхты. В этом смысле его цели были близки к идеям Петра (Могилы). При этом оба деятеля попадали в ситуацию конфликта, с одной стороны, с польск. светскими и духовными властями, с другой — с православными (преимущественно низшим клиром, братствами и казаками), к-рые видели в их программах лишь сближение с ненавистным католицизмом. На православных поздние сочинения М. не имели влияния, публицисту не удалось укрепить позиции унии.

В окт. 1629 г. М. выступил на Львовском унийном синоде с призывом к православным присоединиться к униат. Церкви. Это было его последнее публичное выступление. 16 февр. 1630 г. М. написал большое письмо папе Урбану VIII, в к-ром настаивал на «натиске» как на единственном методе решения межконфессиональных конфликтов на Руси. Он утверждал, что король и духовные власти должны склонить польск. шляхту к ликвидации правосл. церквей и мон-рей в своих владениях. В то же время он просил папу запретить перевод русинов в римско-католич. обряд вместо униатского.

Несмотря на рекомендации митр. Рутского назначить М. викарным епископом в одну из униат. епархий (напр., титулярным Галицким при Львовской епархии), Рим на это не пошел. 5 июня 1631 г. папа Урбан VIII присвоил М. титул архиепископа Иерапольского, что не давало к.-л. адм. полномочий. Очевидно, для М. этого было недостаточно, и в письме от 12 июля 1631 г. он просил папу назначить его правящим епископом. Конгрегация распространения веры, очень настороженно относившаяся к конвертитам, на это не согласилась.

М. провел последние годы жизни в Дерманском мон-ре, практически не участвуя в общественной жизни. По свидетельству Суши, М. вел подвижнический образ жизни, занимаясь книжными трудами и хозяйственными делами мон-ря. В связи с ухудшением здоровья М. ездил в Острог к врачу. Скончался в своей келье, был похоронен в монастырском соборном храме. На похороны прибыл из Вильно униат. митр. Рутский. Последний духовник М., ректор Острожского иезуитского коллегиума Войцех Кортицкий, произнес погребальную речь, позже опубликованную отдельной брошюрой. Кортицкий говорил о «чуде» смерти М. как о подтверждении его правоверности. Версия униат. митр. Рутского о том, что М. был отравлен бывшим правосл. диаконом, не подтверждается источниками. В 1633–1635 гг. Рутский предпринимал попытки канонизировать М., однако Конгрегация распространения веры ответила отказом. Одна из причин состояла в том, что М. завещал положить в его гроб 2 грамоты о своем архиерействе — патриарха Феофана и папы Урбана.

В связи с кончиной М. среди укр. и белорус. населения распространялись различные слухи. Особенно постарались униаты, пересказывавшие чудеса, к-рые будто бы совершались у гроба М. Православные откликнулись на смерть М. сатирой «Тропар

и кондак, догмат и припев, единогласник слепого и препроловленного осла нашего Мегментия Смердицкого, новопресмердевшегося ребелезантскою вонею» (С. Т. *Голубев*, опубликовавший рукописный текст, считал, что он был создан в 1628–1633, т. е. при жизни М.).

При настоятеле Дерманского монастыря базилианине Александре Иодко (1763–1777) на могильной плите М. была выбита стихотворная эпитафия на латыни в форме обращения М. к потомкам («Epitaphium supra Mausolaeo Illustrissimi Excellentissimi Domini Meleti Smotrycki Archiepiskopi Hierapolitani et Abbatus Dermanensis»), в ней увековечивалась память о М. как о защитнике унии с Римом. Плита не сохранилась.

Фрик собрал наиболее полную информацию об эпистолярном наследии М. Это 20 писем, написанных в 1626–1631 гг. виленским и могилёвским братчикам, митр. Иову (Борецкому), архим. Петру (Могиле), одному из лидеров православных — волынскому шляхтичу Л. *Древинскому*, кн. А. Пузыне, патриарху Кириллу Лукарису, папе Урбану VIII, кардиналам О. Бандини и Л. Лудовизи, Римской курии, Конгрегации пропаганды веры, митрополиту Рутскому. Т. Кемпа опубликовал письмо М. к А. Хрептовичу, он также ссылается на несколько неизвестных писем (напр., ответ на обращение Льва Сапеги к Б. Огинскому). М. писал на польском и латинском языках, «простой мове». Отдельные послания являются развернутыми сочинениями на различные темы, в т. ч. богословские.

Соч.: Апологія моему странствованию на Восток / Пер. и предисл.: И. М. Мартынов. Лпц.; П., 1863. (Кирилло-Мефодиевский сб.; 1); [Соч.] П.; Лпц., 1867. (Кирилло-Мефодиевский сб.; 2); Ἀντιγραφή, albo Odpowiedr na script vszczypliwy // Памятники полемич. лит-ры в Зап. Руси. СПб., 1903. Кн. 3. С. 1149–1300. (РИБ; 19); Казанье Мелетия Смотрицкого на честный погреб о. Леонтия Карповича. К., 1908; Verifikatia niewinności // АрхЮЗР. 1887. Ч. 1. Т. 7. С. 279–344; Obrona verificacjey // Там же. С. 345–442; Justificacia niewinności // Там же. С. 511–532; Elenchus // Там же. 1914. Ч. 1. Т. 8. С. 597–673; Supplicatia... // Док-ты, объясняющие историю Западнорус. края и его отношения к России и к Польше. СПб., 1865. С. 230–310; Collected Works of *Meletij Smotryc'kyj* / Introd. D. A. Frick. Camb. (Mass.), 1987. (Harvard Library of Early Ukrainian Literature. Texts; 1); The Jevanhelije ucytelnoje of *Meletij Smotryc'kyj* / Introd. D. A. Frick. Camb. (Mass.), 1987. (Ibid. 2); Тренос, тобто Плач // Українські гуманісти епохи Відродження: Антологія / Ред.: В. М. Нічик. К., 1995. Ч. 2. С. 284–332; Трэнас. Прадмова да «Граматыкі славянскай». Казанне на пахаванне Лявонція Карповіча // Анталогія дауняй беларускай літ-ры: XI — 1-я палова XVIII ст. / Падрыхт.: А. І. Богдан і інш. Мн., 2003. С. 627–645; Лямент у света убогих на жалосное преставленіе святоблівого... отца Леонтія Карповича... / Падрыхт.: І. Саверчанка // Старажытная Беларуская літ-ра (XII–XVII ст.). Мн., 2007. С. 350–377; На горах Киевских: Фольклор и лит. памятники Украины / Ред. и сост.: Н. М. Сулима. М., 2010. С. 459–464; *Кралюк П. М., Щепанський В. В., Якубович М. М.* «Тренос» Мелетія Смотрицького в дискурсі західної філософської думки. К., 2015. С. 77–217.

Ист.: *Kortycki W.* Widok Potyczki Wygraney, Zawodu popędzonego: Wiary dotrzymaney: Od przewielebnego w Chrystusie Iego Mości Oyca Meletiusza Smotryskiego, Archiepiskopa Hierapolitanskeigo Archimandryty Dermanskiego, na iegoz pogrzebie. Vilnae, 1634; *Susza I.* Saulus et Paulus Ruthenae Unionis sanguine Beati Iosaphat transformatus, sive Meletius Smotriscius Archiepiscopus Hierapolitanus Archimandrita Dermanensis Ord. S. Basilii Mag. R., 1666; Письмо униат. митр. Иосифа Вельямина Рутского к Мелетию Смотрицкому, с приказанием явиться на митрополичий суд // Вестн. Зап. России. Вильна, 1864. Т. 1. Сент. Отд. 1. С. 45–48; Выписка киевского гродского суда письма архиеп. Полоцкого и проч. Мелетия Смотрицкого Киевскому митр. Иову (Борецкому) с оправдыванием себя касательно своих сочинений, за к-рые обвинял его Киевский Собор // АЮЗР. 1865. Т. 2. С. 76–77; Письмо архиеп. Полоцкого Мелетия (Смотрицкого) из Межигородского мон-ря, с изъявлениями благодарности Могилёвскому братству // Там же. С. 77–78; АСЗР. Т. 1. № 138. С. 355–356; *Голубев С.* Памфлет на Мелетия Смотрицкого // Киевские ЕВ. 1875. № 2. С. 556–561; *он же.* Послание униат. митрополита Рутского с извещением об обстоятельствах, предшествующих и сопровождавших смерть Мелетия Смотрицкого // Там же. 1877. № 2. С. 2–70; Письмо Мелетия Смотрицкого к членам правосл. братства Виленского (1627–1629, после 20 окт.) // АрхЮЗР. 1883. Ч. 1. Т. 6. С. 605–607; Meletius Smotryckyj Cyrillo Lukaris, patriarchae Constantinopolitano. Circa veritates fidei ac errores haereticum // MUH. 1965. T. 2. P. 34–49; *Мицик Ю.* Із листування українських письменників-полемістів 1621–1624 рр. // ЗНТШ. 1993. Т. 225: Праці іст.-філос. секції. [Вип.] 10. С. 340–342; *Кетра Т.* Nieznany list Melecjusza Smotryckiego (do Adama Cheptowicza) // Nasza Przeszłość: Studia z dziejów kościoła I kultury katolickiej w Polsce. Kraków, 2004. N 102. S. 427–449; *idem.* Nieznane listy biskupów unickich do kanclera Lwa Sapiehy — źródła ukazujące sytuację wyznaniową w Wielkim Księstwie Litewskim w pierwszej połowie XVII wieku // Białoruskie Zeszyty Historyczne. Białystok, 2004. T. 22. S. 183–223.

Лит.: *Еленевский К. С.* Мелетий Смотрицкий // ПО. 1861. Т. 5. № 6. С. 111–150; № 7. С. 272–298; № 8. С. 422–454; *Кулиш П. А.* Из истории Западнорус. Церкви: Два отступника Кунцевич и Смотрицкий // ЧОЛДП. 1877. № 4. Отд. 1. С. 342–409; *Голубев С. Т.* Киевский митр. Петр Могила и его сподвижники. К., 1883. Т. 1. С. 80–240; *он же.* Новые данные касательно поездки Мелетия (Смотрицкого) на Восток и перехода его в унию // ЧИОНЛ. 1888. Кн. 2. Отд. 1. С. 136; *Трипольский Н., прот.* Дерманский архим. Мелетий (Смотрицкий), его сочинения и надгробная надпись на его могиле в Дермани // Волынский ист.-археол. сб. Почаев; Житомир, 1896. Вып. 1. С. 1–7 (отд. паг.); *Жукович П. Н.* Архиеп. Мелетий (Смотрицкий) в Вильно в первые месяцы после своей хиротонии // ХЧ. 1906. № 4. С. 533–551; № 5. С. 697–715; № 6. С. 858–877; *Осинский А. С.* Мелетий (Смотрицкий), архиеп. Полоцкий // ТКДА. 1911. Т. 2. № 7/8. С. 425–466; Т. 3. № 9. С. 40–86; № 10. С. 275–300; № 11. С. 405–432; № 12. С. 605–619; *Студинський К. И.* «Ἀντιγραφή» полемічний твір Максима (Мелетія) Смотрицького з 1608 р. // ЗНТШ. 1925. Т. 141/143. С. 1–40 (отд. паг.); *Urban W.* Konwersja Melecjusza Smotrzyskiego polemisty i dyzunickiego arcybiskupa połockiego w latach 1620–1627: Przyczynek do dziejów polemiki religijnej // Nasza Przeszłość. Kraków, 1957. N 5. S. 133–216; *Соловій М.* Мелетій Смотрицький як письменник. Рим; Торонто, 1977–1978. 2 т.; *Kułak K.* Psychologia nawrócenia z prawosławia na katolicyzm Melecjusza Smotryckiego. Białystok, 1984; *Яременко П. К.* Мелетій Смотрицький: Життя і творчість. К., 1986; *Короткий В. Г.* Творческий путь Мелетия Смотрицкого. Мн., 1987; *Лосієвський І.* Бібліотека Мелетія Смотрицького: (Біографія і діяльність) // Київська старовина. 1992. № 5. С. 59–65; *Frick D. A.* Meletij Smotryc'kyj. Camb. (Mass.), 1995; *Кетра Т.* Wobec kontrreformacji: Protestanci i prawosławni w obronie swobód wyznaniowych w Rzeczypospolitej w końcu XVI i w pierwszej połowie XVII w. Toruń 2007. S. 130, 131, 257, 258, 262, 266, 271, 322, 323, 327, 329, 333, 335, 337, 342–344, 347, 351, 354, 375, 439, 497, 544, 545, 547; *idem.* Konflikty wyznaniowe w Wilnie od początku reformacji do końca XVII w. Toruń, 2016. S. 295, 318, 347–353, 355, 358, 368, 369, 590, 708; *Кралюк П. М.* Духовні пошуки Мелетія Смотрицького. К., 1997; *он же.* Мелетій Смотрицький і українське духовно-культурне відродження кін. XVI — поч. XVII ст. Острог, 2007; *Квасюк Л.* Архетип Церкви-Матері в міфологічних побудовах Мелетія (Смотрицького) // Наукові зап. Сер.: Філософія / Нац. ун-т «Острозька академия». 2008. Вип. 4: Мат-ли наук. конф. «Віра і розум в історії слов'янської філософії». С. 55–64; *Ткачук Р.* Полеміка Мелетія Смотрицького із Іпатієм Потієм у контексті суспільно-культурних обставин кін. XVI — поч. XVII ст. // Там же. С. 95–104; *Бабич С.* Творчість Мелетія Смотрицького в контексті раннього українського бароко. Львів, 2009; *Голик Р.* Тіло, душа і поділений світ: стереотипи раннього бароко у творчості Мелетія Смотрицького та Кирила Транквіліона Ставровецького // Біля джерел українського бароко: Зб. наук. праць / Ред.: Б. Криса. Львів, 2010. С. 134–163. (Львівська медієвістика; 3); *Неменский О.* Эволюция форм идентичности Мелетия (Смотрицкого) // Там же. С. 41–48; *Ушкалов Л.* Мелетій Смотрицький: Релігійна полеміка як чин себе пізнання // Там же. С. 7–23; *Melnyk M.* Ekskluzywizm soteriologiczny w myśli religijnej Melecjusza Smotryckiego // Там же. С. 24–40; *Сенета М.* Життєвий і творчий шлях Мелетія Смотрицького в сучасній історіографії // Дрогобицький краєзнавчий зб. 2011. Вип. 14/15. С. 104–115; *она же.* Мелетій Смотрицький в українській і російській історіографії XIX — поч. XX ст. // Там же. 2012. Вип. 16. С. 194–203; *Сухарєва С.* Літературно-релігійна полеміка Мелетія Смотрицького та Петра Скарги: особливості стилю і мовлення // Київські полоністичні студії. 2011. Т. 18. С. 121–125; *Чуба Г.*

Учительне Євангеліє 1616 р. в контексті «мовної програми» Мелетія Смотрицького // Київська Академія. 2013. Вип. 11. С. 11–23; *Кралюк П. М., Щепанський В. В., Якубович М. М.* «Тренос» Мелетія Смотрицького в дискурсі західної філософської думки. К., 2015.

Л. В. Тимошенко

«Грамматіки славе́нскиѧ пра́вилное сѵ́нтагма» (Евье, 1619) — наиболее значительное для своего времени достижение лингвистической мысли на восточнославянских землях, определившее развитие здесь филологической традиции. Задача защиты церковнославянского языка как языка православной Церкви в многоконфессиональном и многоязыковом Польско-Литовском государстве требовала развернутого изложения его грамматики и издания для правосл. уч-щ соответствующих учебных пособий, среди которых первенствовала Грамматика М.

М. рассматривал церковнослав. язык как функционально тождественный классическим языкам и противопоставленный «русскому» языку («простой мове»). Равное с греческим и латынью «достоинство» (dignitas), т. е. грамматическую организованность, церковнослав. языку обеспечивало в т. ч. описание его по греч. и лат. грамматическим моделям. В Грамматике М. синтезировал греч. и лат. традиции при преобладающей ориентации на греч. грамматику. М. обращался к лат. грамматикам Элия Доната, Диомеда, Ф. Меланхтона, Т. Линакра, М. Альвареса, но в основных параметрах его Грамматика повторяла грамматики греческого языка Меланхтона (Grammatica graeca integra, 1518 etc.), К. Ласкариса (Γραμματική τῆσ ἑλληνικήσ γλώσσασ. Μιλάνο, 1476) и М. Крузия (Grammaticae Graecae, cum Latina congruentis. Basileae, 1585).

Следуя классическому канону, М. включил в свою Грамматику следующие части: орфографию — учение о букве и звуке (фонетико-орфографический разд.); просодию — учение о разных видах ударения и его обозначении на письме, а также о стихотворных размерах; этимологию — учение о 8 частях речи («слова») и их категориях («последующих»; греч. παρεπο'μενα; лат. accidentia) (морфологию); синтаксис — правила «сочинения осми частей слова» и учение о тропах и фигурах.

Орфография является наиболее архаичным и традиц. разделом в Грамматике М., восходящим к тырновскому пониманию письма. Орфографическую позицию М. характеризует стремление к семантизации знаков письма, во многом обусловленное тем, что основные трудности славянского письма были исторически связаны с выбором дублетных букв. Основным принципом орфографической нормализации в Грамматике М. является принцип *антистиха,* к-рый получает здесь свою наиболее последовательную и полную реализацию. Задействуя обширный репертуар графико-орфографических оппозиций, автор стремится противопоставить максимум возможных омонимичных форм.

Пара **о—ѡ** служит для различения им. пад. ед. ч. // род. пад. мн. ч.: **ю̀родъ — ю̀рѡдъ** (л. 44 об.— 45); твор. пад. ед. ч. муж. и ср. р. // дат. пад. мн. ч.: **сыномъ — сынѡмъ** (л. 50–50 об.); им. и вин. пад. ед. ч. ср. р. прилагательных // наречия: **бл҃го — сла́внѡ** (л. 77, 189); род. пад. ед. ч. муж. и ср. р. // вин. пад. ед. ч. муж. р. прилагательных, местоимений, причастий: **ст҃а́гѡ — ст҃а́го** (л. 74 об.), **тогѡ́ — того́** (л. 104 об.).

Пара **а—ѧ**. Им., вин., зват. пад. дв. ч. муж. р. // род. пад. ед. ч., вин. пад. мн. ч.: **вра́ча — вра́чѧ** (л. 72–72 об.); им., вин., зват. пад. дв. ч. ср. р. // род. пад. ед. ч., им., вин., зват. пад. мн. ч.: **зна́менїа — зна́менїѧ** (л. 70); им., вин. пад. дв. ч. муж. и ср. р. // вин. пад. мн. ч. м. р., им., вин. пад. мн. ч. жен. р.: **чі́а — чїѧ̀** (л. 111 об.— 112), **на́ша — на́шѧ** (л. 112 об.— 113), **ва́ша — ва́шѧ** (л. 113 об.— 114 об.); род. пад. ед. ч. муж. р., им., вин., зват. пад. дв. ч. муж. р. причастий // вин. пад. мн. ч. муж. р.: **би́вша — би́вшѧ, бїю́ща — бїю́щѧ** (л. 183 об., 185–185 об.); 3-е л. мн. ч. простых претеритов муж. и ср. р. // жен. р.: **что́ша — что́шѧ** (л. 125 об.).

Пара **є—є**. Им. пад. ед. ч. // род. пад. мн. ч.: **о̀те́цъ — о̀те́цъ** (л. 48); твор. пад. ед. ч. муж. и ср. р. // дат. пад. мн. ч.: **о̀тце́мъ — о̀тце́мъ, се́рдцемъ — се́рдцемъ** (л. 48, 49–49 об.); им. пад. ед. ч. муж. р. притяжательных прилагательных // род. пад. мн. ч. существительных: **жерце́въ — жерце́въ** (л. 51).

Пара **ꙋ—ю**. Дат. пад. ед. ч. муж. и ср. р. причастий // вин. пад. ед. ч. жен. р.: **би́вшꙋ — би́вшю, бїю́щꙋ — бїю́щю** (л. 183 об.— 184, 185–185 об.).

Пара **ъ—ь**. Им. пад. ед. ч. муж. р. прилагательных // род. пад. мн. ч. муж., жен. и ср. р.: **ни́щъ — нѝщь, бл҃гъ — бла̀гь** (л. 76–76 об., 78).

Пара **и—ы**. Им., зват. пад. мн. ч. // вин. пад. мн. ч.: **пїѧ́ници — пїѧ́ницы, о̀тцѝ — о̀тцы̀, ѡ̀брѧ́щи — ѡ̀брѧ́щы** (л. 37 об.— 38 об., 48); твор. пад. ед. ч. муж. и ср. р. причастий // дат. пад. мн. ч.: **бїю́щимъ — бїю́щымъ, би́вшимъ — би́вшымъ** (л. 183 об., 185–185 об.).

Пара **и—ї**. Род. пад. ед. ч. жен. р. прилагательных // им. пад. мн. ч. жен. р., вин. пад. мн. ч. муж. и жен. р.: **бл҃ги́ѧ — бл҃гі́ѧ** (л. 76 об.— 77).

Пара **ї—ы**. Им. пад. мн. ч. жен. р. прилагательных // род. пад. ед. ч. жен. р., вин. пад. мн. ч. муж. р.: **ст҃і́ѧ — ст҃ы́ѧ** (л. 74 об.— 75 об.).

Пара **и—ї—ы**. Род. пад. ед. ч. жен. р. прилагательных и причастий // им., зват. пад. мн. ч. жен. р. // вин. пад. мн. ч. муж. р.: **ни́щиѧ — ни́щїѧ — ни́щыѧ, бїю́щиѧ — бїю́щїѧ — бїю́щыѧ** (л. 78–78 об., 183 об.— 184).

Аналогичным образом в Грамматике противопоставлены знаки ударения оксии (или варии) и каморы. Им. пад. ед. ч. муж. р. // род. пад. мн. ч. существительных и прилагательных: **до́мъ — до̀мъ, ни́щъ — нѝщь, Па́вль — Па̀вль** (л. 57 об.— 58, 78, 86 об.); им. пад. ед. ч. муж. р. // им. пад. мн. ч. муж. р. местоимения: **и҆́же — и҆̀же**; им. пад. ед. ч. жен. р. // им. пад. мн. ч. жен. и ср. р.: **ꙗ҆́же — ꙗ҆̀же** (л. 116–116 об.).

По тем же принципам проводится дифференциация лексических омонимов. М. регламентирует использование дублетов **о—ѡ** и акцентных знаков оксии / каморы для разграничения: а) наречия **«оу̀подобле́нїѧ» ꙗ҆́кѡ** и междометия **«оу̀дивле́нїѧ» ꙗ҆́ко** (л. 191); б) союза **«и҆сполни́телнагѡ» оу҆́бѡ** и союза **«наноси́телнагѡ» оу҆́бо** (л. 193 об.).

Принцип антистиха воплотился и в кодификации написания сакральных слов под титлом с пропуском ряда букв: **«Ті́тла пише́тсѧ си́це/ : Словоті́тла же си́це/ : Оу̀потребля́емѣ о҆́бѣ ѿ Каллі́гра́фъ быва́ют/ в самы́х то́чїю и҆́менехъ Бо́жїих и҆ Бо́жїей че́сти слꙋжа́щих ꙗ҆́кѡ, Гдь/ Бг҃ъ/ Ѿц҃ъ/ Сн҃ъ/ Дх҃ъ С: Іс/ хс҃/ Сп҃съ/ Дв҃а/ чтаѧ/ Бц҃а/ Мр҃їа/ Цр҃ковь/ Єѵ҃глїе, Сл҃нце прв҃ное хс҃: и҆ про»** (л. 19 об.).

Тенденция к семантизации знаков письма обусловила такие особенности орфографической кодификации, как стремление к усложнению кода церковнослав. письма и ориентация на иноязычные образцы. Усложнение церковнослав. письма реализовалось в восстановлении утраченных букв (ѫ, ѕ) и сохранении «лишних» букв кириллицы (ѡ, ѵ̀, ѯ, ѱ, ѳ), воспринимавшихся как знаки преемственности между греч. и слав. письмом, во введении новых букв

(г). Помимо букв письмо усложняли многочисленные надстрочные знаки: оксия (´), вария (`), облеченная (῀), псили (᾽), дасия (῾), ерик (ʼ), паерик (ˌ), слитная (‿), мягкая (′); знаки препинания: черта (/), запятая (,), двоеточие (:), точка (.), разъятная (˘), единитная (″), вопросная (;), удивная (!), вместная ([]) и отложная (( )).

Та же тенденция проявилась в усложнении правил выбора графем. Помимо отмеченных семантических правил выдвигались правила, учитывающие позицию буквы в слове (ѱ в абсолютном начале слова, ѵ в конце и середине), характер ее окружения (ї перед гласной, и перед согласной) и т. д.

В качестве одного из ведущих принципов написания в Грамматике М. выступает следование иноязычным орфографическим образцам: «Ѻ́пасну про́чее блюдо́мо вѣ́ди: во Гре́ческиҳ рече́нїиҳ ѻ҃рѳографі́и Греческой/ в҃ Лати́нскиҳ латі́нстей храни́мѣй бы́ти: и во є҃вре́йскиҳ є҃вре́йстей. ꙗкѡ Данїи́лъ/ Миҳаи́лъ/ Мартї́нъ/ Фі҃лѡ́ней: и про» (Л. 13). Написание заимствований с максимально возможной близостью к оригиналу (с различением этимологии ф и ѳ, с употреблением ѣ, ѱ, ѵ, ї) культивируется в церковнославянской письменности после 2-го южнослав. влияния (см. *Южнославянские влияния на древнерусскую культуру*). Соответствующие предписания содержатся во мн. орфографических руководствах: «Сѝла сѹ҆щества҄ кни́жнаго писма҃», «Сѝла сѹ҆ществ҄ кни́жнаго писа́нїа», «Грамматичество» и др. (*Ягич.* 1885/1895. С. 718, 727, 993–994). Приобретая в результате «трансплантации» иноязычной орфографии ту же изощренность и обработанность, к-рая свойственна 3 «священным» языкам (еврейскому, греческому и латыни), слав. язык тем самым достигает равного с ними статуса.

В отличие от достаточно традиц. орфографического раздела, по духу принадлежащего «вчерашнему дню» (*Мечковская.* 1985. С. 15), морфология («Этимология») Грамматики М. была принципиально новым явлением для слав. грамматической мысли. Предшествующие рукописные грамматические сочинения были недостаточны для кодификации языковой нормы. В одних случаях они носили характер справочника, предупреждающего типичные ошибки и содержащего перечень трудных случаев («Книга гл҃емая бу҃кы», «Буковница» Герасима Ворбозомского), другие давали максимально обобщенную картину устройства языка («Ѻ҃ ѡ҃смі́хъ ча́сте҃хъ сло́ва»). В любом случае в них отсутствовали описание системы словоизменения и правила образования нормативных форм, составляющие основное содержание Грамматики М.

Общая структура грамматического устройства церковнослав. языка в Грамматике М. представлялась такой, какой она излагалась в грамматиках классических языков: 8 частей речи и их «последующие», т. е. число, роды, падежи имен, степени сравнения прилагательных, времена, лица, числа, наклонения, залоги глагола, семантические разряды наречий и т. д.

Во введении к части «Ѻ҃ є҃тѵ́мологі҃и» после определения этимологии перечисляются 8 частей речи (имя, местоимение, глагол, причастие, наречие, предлог, союз, междометие) и проводится их «разделение» на склана́емыѧ и нескланаемыѧ, т. е. изменяемые и неизменяемые. Каждой части речи посвящен особый раздел: «Ѻ҃ и҆́мени», «Ѻ҃ глаголѣ́», «Ѻ҃ нарѣ́чіи» и т. п., включающий ее дефиницию, список «последующих», деление слов на лексико-грамматические и лексико-словообразовательные подклассы.

В разделах, посвященных изменяемым частям речи, основной объем текста составляют парадигмы — модели формообразования для разных типов слов. Ставя задачу создания по возможности исчерпывающего свода правил, М. демонстрирует весь словоизменительный потенциал церковнослав. языка, его «и҆зобили́е» (Л. 42). Помимо стандартных парадигм Грамматика М. представляет все возможные случаи «отклонения» и примеры особенностей формообразования: чередования согласных, беглый гласный в основе, особенности изменения слов на шипящий, заимствования, примеры «етероклит» и т. д. Так, склонение имени включает ок. 60 парадигм: внутри 5 типов склонения (4 склонения существительных и 1 прилагательных) выделяются многочисленные разновидности, каждая из которых представлена отдельной парадигмой. При определении конкретного словоизменительного подтипа учитываются 8 характеристик: 1) род; 2) характер окончаний в именительном и косвенном падежах; 3) одушевленность — неодушевленность; 4) наличие чередования конечного согласного основы и характер этого чередования (в отдельные парадигмы выделяются слова с чередованиями г—ж—з, к—ч—ц, х—ш—с); 5) характер конечного согласного основы (в отдельные парадигмы выносятся слова, оканчивающиеся на шипящий и ц); 6) количество слогов в слове (словоизменительные подтипы образуют односложные слова, обладающие вариантными многосложными окончаниями, напр. сы́нъ — сы́нови); 7) особые парадигмы для заимствованных слов; 8) аномальные парадигмы — смешанные и дефектные. Словоизменительные парадигмы сопровождаются комментарием (рубрики «ѹ҆вѣще́нїе», «схолі́он», «и҆зъ҆ѧ́тїе» и др.), к-рый содержит правила, объясняющие закономерности и особенности формообразования того или иного класса слов.

Ориентация на грамматики классических языков определила как состав «последующих» в Грамматике М., так и состав частных грамматических значений в рамках «последующих». Следуя греч. грамматике Ласкариса, М. различает 3 «начертания» глагола. По аналогии с греч. «Ἔγκλισις ὑποτακτική ἐάν τύπτω» М. впервые вводит в слав. грамматическую традицию сослагательное наклонение, в результате общее число наклонений в его Грамматике достигает 6 (и҆зъявѝтелное, повелѝтелное, молѝтелное, сослага́телное, подчинѝтелное, неопредѣле́нное). Как в греч. традиции, категория времени включает 6 позиций — настоя́щее, преходя́щее, проше́дшее, мимоше́дшее, непредѣ́лное, вѣ́дѹщее.

Заимствованные грамматические системы не были адекватны строю церковнослав. языка. Приложение греко-лат. схем к слав. языковому материалу породило искусственные парадигмы и категории в труде М. Таковы, в частности, различение времен в инфинитиве, выделение особого разряда глагольных форм — причастодетия (писа́телно, чита́телно), образованных М. в соответствии с греческими отглагольными прилагательными и лат. герундивом. Вслед за грамматиками латыни Меланхтона, С. Лупула, И. Урсина М. предлагает 7-членную родовую классификацию имени, в к-рой собственно грамматическая категория рода смешивается с естественным полом. К мужскому (то́й мѫ́жь), женскому

(та́ѧ жена̀), среднему (то́е дре́во) и общему (то́й и та́ѧ воево́да) родам М. добавляет 3 рода: всякий — к нему относятся слова, к-рые можно принять и за мужской, и за женский, и за средний род (то́й, та́ѧ, то́е ю҆́родъ), недоуменный — к нему относятся слова, о которых нельзя положительно узнать, мужского они или женского рода (то́й и҆лѝ та́ѧ неа́сить), преобщий, обнимающий оба пола (то́й о҆ре́лъ, та́ѧ ла́стовица) (Л. 25 об.— 26).

В труде М. отчетливо проявляется тенденция к искусственной грамматикализации, к-рая отражает установку на моделирование системы, соотносимой по своей грамматической сложности с системами классических языков. Конструируя формы и парадигмы, М. использует методы комбинации, диспозиции и пермутации элементов, определявшие методы научных изысканий в XVII в. Моделирование М. было по преимуществу направлено на грамматическую дифференциацию (этими же целями грамматист руководствовался и при орфографической кодификации). Так, у существительных всех склонений, кроме 1-го, искусственно противопоставлены формы дат. и твор. падежа двойственного числа: во́инома — во́инама, за́повѣдема — за́повѣдма, свѣди́телема — свѣди́телма (Л. 44, 60, 65). Наиболее последовательно как в именном, так и в глагольном словоизменении проводятся противопоставления по роду. В глагольном спряжении в систему родовых оппозиций М. включает не только двойственное число, но и единственное и множественное число, комбинируя в одной парадигме живые и книжные формы: формы ед. ч.— муж. р. чита́лъ, жен. р. чита́ла, ср. р. чита́ло; формы мн. ч.— муж. р. чита́хꙋ/чита́ша, жен. р. чита́шѧ, ср. р. чита́ша (Л. 125 об.— 126).

Тем не менее М. удается осознать структурное своеобразие церковнослав. языка. Так, он первым выявляет специфику церковнослав. падежной системы и вводит предложный падеж. Для названия этого падежа М. выбирает термин сказа́телный, указывающий на нарративную функцию употребляемого с этим падежом предлога о. М. унифицирует терминологию, предлагая для первых 2 падежей, к-рые традиционно именовались правый (либо именовный) и родный, новые названия, построенные по общей словообразовательной модели,— и҆мени́телный, роди́телный (ср. вини́телный, да́телный, твори́телный). У М. мы находим «намек на понимание такой специфической особенности грамматического строя славянских языков, как вид» (*Кузнецов.* 1958. С. 30). Не выделяя как таковую категорию глагольного вида, М. первым в слав. грамматической традиции разделил глаголы на 2 вида — «начина́телный» (теплѣ́ю, жестѣ́ю, бѣлѣ́ю) и «ᲂу҆чаща́телный» (бѣ́гаю, чита́ю, творѧ́ю) (Л. 119 об.). Это различение стало началом разработки вида как специфической грамматической категории слав. глагола.

Обращаясь к вопросу функционирования временных форм глагола, М. делает важное замечание («ᲂу҆вѣщенїе») о существовании 2 типов употребления глагольных времен: «славенских» форм, зафиксированных в парадигмах Грамматики, и «русских», разговорных.

Логическое завершение грамматическая кодификация получает в синтаксическом разделе. Если в морфологии систематизируются языковые элементы, из которых может быть составлен текст, отвечающий представлениям о книжности, то синтаксис задает правила порождения текста из данных элементов. Эта часть Грамматики содержит обзор синтагматики всех морфологических классов, выявленных в «этимологическом» разделе М. приводит неск. сот правил, к-рые в совокупности достаточно полно демонстрируют сочетательные возможности каждой части речи («Ѿ Сочине́нїи пра́вилномъ И҆мене», «Ѿ Сочине́нїи Глагола», «Ѿ Сочине́нїи Наречїѧ» и т. д.). Будучи по своему основному содержанию синтаксисом словосочетания, синтаксис М. затрагивает и единицы высшего порядка — предложение и сложное предложение.

Нормализаторскую позицию М. определяет стремление кодифицировать специфические конструкции церковнослав. языка, дистанцирующие его от «простого» («русского») языка, напр., отсутствие предлога ѿ при родительном части: высо́каѧ древе́съ падо́ша; дательный принадлежности (вместо родительного): Гди и҆ Влко животꙋ мое́мꙋ; двойной именительный — аналог греч. nominativus duplex: Па́велъ нарица́етсѧ А҆пл҃ъ ꙗ҆зыкѡ҃; дательный самостоятельный, калькирующий греч. genetivus absolutes: Бг҃ꙋ даю́щꙋ за́висть ничто́ же ᲂу҆спѣва́етъ; еже + инфинитив: Оу҆держи ꙗ҆зы́къ сво́й ѿ зла̀, и, ᲂу҆стнѣ̀ своѣ̀ е҆́же не гл҃а́ти лсти̇̀ и др. (Л. 196 об., 198 об., 203, 212, 213 об., 221). Правила получают обоснование с опорой на авторитет «искусных писателей» и «древних преводник», иллюстрируются соответствующими фрагментами авторитетных текстов.

М. приводит вариативные конструкции: фиксирует вариативность выражения субъекта в пассивных конструкциях: ѿ + род. пад. // твор. пад. // дат. пад.: «Посла́нїе твое́ прочте́сѧ мно́ю: и҆ли/ ѿ мене́: и҆лѝ прочте́ ми сѧ»; инфинитивных конструкций с еже и без еже: «Бг҃ъ е҆́сть дѣйствꙋ́ѧй во ва́съ и҆ е҆́же хотѣ́ти/ и҆ е҆́же дѣ́ѧти — Бг҃ъ е҆́сть дѣйствꙋ́ѧй во ва и҆ хотѣ́ти/ и҆ дѣйствова́ти» и др. (Л. 221, 226–226 об.). Обосновывая свои решения, М. прибегает к сопоставлению с греч. языком. Однако факт сходства церковнославянской и греческой конструкций может быть аргументом противоположных нормативных оценок М.

Для кодификации синтаксических норм в Грамматике М. характерны следующие черты: «1) опора на авторитетные письменные церковнослав. источники; 2) сохранение специфических церковнослав. конструкций, отсутствующих в «простой мове»; сохранение достаточно искусственных и архаических церковнослав. оборотов; 3) утверждение своеобразия строя церковнослав. языка по отношению к греческому и латинскому языкам; 4) предпочтение конструкций с более отчетливой выраженностью синтаксических связей; 5) стремление выявить экспрессивно-стилистические различия между синтаксическими синонимами» (*Мечковская.* 1984. С. 112). Иными словами, грамматическая кодификация М. была призвана максимально усложнить структуру церковнослав. языка и дистанцировать его от разговорного.

Грамматика М. была ориентирована на обучение активному владению слав. языком (ср. «Что е҆́сть грамматика: Е҆́сть и҆зве́стное хꙋдо́жество бл҃гѡ и҆ гл҃а́ти и҆ писа́ти ᲂу҆ча́щее» – Л. 2, 5). Именно такой тип знания лит. языка культивировался в ученых кругах Юго-Зап. Руси и внедрялся в практику школьного образования. М. адресует свою книгу в первую очередь учителям школ. Непосредственное указание на адресата Грамматики содержится в авторском предисловии, под названием «ᲂу҆чителемъ школнымъ». Предисловие к Грамматике содержит указания,

определяющие цель обучения, метод обучения, содержание курса и последовательность прохождения материала. Замечания и комментарии в основном тексте Грамматики также адресованы обучающим («та́мѡ ᲂу҆ча-щагѡсѧ ѿтосла́вше/ ᲂу҆вторенїе є҆гѡ̀, ѡ҆с-тавлѧ́емъ» — Л. 146).

Труд М. оказал огромное влияние на последующее развитие грамматических знаний, в первую очередь в России. В 1648 г. на Московском Печатном дворе было осуществлено 2-е издание Грамматики М., подготовленное Михаилом Роговым и Иоанном *Наседкой*. Призванное служить теоретической основой и инструментом для решения задач *книжной справы*, московское издание Грамматики отличалось от 1-го как на концептуальном, так и на формальном уровне. Справщики устранили имя М. как отступника от Православия, принявшего униатство, подвергли Грамматику существенным изменениям текстологического и собственно языкового характера (их детальный анализ см.: *Кузьминова*. 2012. С. 112–270). Третье издание Грамматики (М., 1721), подготовленное Ф. П. *Поликарповым-Орловым*, было значительно приближено к 1-му изданию.

До кон. XVIII в. Грамматика М. служила основным пособием по церковнославянскому языку. По ней учился М. В. *Ломоносов*, назвавший ее «вратами учености». На основе Грамматики М. выпускались сокращенные учебные пособия: «Грамматика, или Письменница, языка словенскаго тщателем вкратце издана» Афанасия Пузыны (Кременец, 1638), анонимная Грамматика 1773 г., напечатанная в типографии Почаевского мон-ря. Грамматика М. была одним из источников Грамматики Ф. Максимова (Грамматика славенская вкратце собранная... СПб., 1723). Известны рукописные грамматики и грамматические сочинения, восходящие к труду М.: «Грамматика беседословная» Ивана Иконника 1733 г. (ГММК. Собр. ркп. № 213), сочинения в составе азбуковников XVII в. Грамматика М. стала основой для грамматик церковнославянского языка, созданных в XIX в.: Й. Добровского (1822), В. И. Классовского (1857, 1867), А. С. Будиловича (1883).

Высок был авторитет Грамматики М. за пределами России. Она издавалась в Бессарабии (1697), в Сербии (1755). Известны ее болг. списки. К Грамматике М. восходит рукописная грамматика Гербовецкого мон-ря (Бессарабия, 1-я пол. XVII в.). Существуют лат., швед., англ. переводы Грамматики и ее фрагментов.

Изд.: *Мелетій Смотрицький*. Граматика / Підг. факс. видання та дослідження пам'ятки В. В. Німчука. К., 1979. (Пам'ятки укр. мови XVII ст.); *Meletij Smotryckyj*. Hrammatiki slavenskija pravilnoe syntagma / Hrsg. und eingel. von O. Horbasch. Fr./M., 1974. (Specimina philologiae slavicae; 4); Грамматики Лаврентия Зизания и Мелетия Смотрицкого / Сост., подгот. текста, науч. коммент. и указ.: Е. А. Кузьминова; предисл.: Е. А. Кузьминова, М. Л. Ремнёва. М., 2000. С. 129–517; Грамматика 1648 г. / Предисл., науч. коммент., подгот. текста и сост. указ.: Е. А. Кузьминова. М., 2007.

Лит.: *Карпов А. П.* Азбуковники, или Алфавиты иностранных речей по спискам Соловецкой б-ки. Каз., 1877. С. 62–64; *Засадкевич Н. А.* Мелетий Смотрицкий как филолог. Од., 1883; *Ягич И. В.* Рассуждения южнослав. и рус. старины о церковнослав. языке // Исследования по рус. языку. СПб., 1885/1895. Т. 1. С. 289–1023; *он же*. История славянской филологии. СПб., 1910. С. 28–32. (ЭСФ; 1); *Булич С. К.* Очерк истории языкознания в России. СПб., 1904. Т. 1: XIII в.– 1825 г. С. 174–179; *Кузнецов П. С.* У истоков рус. грамматической мысли. М., 1958; *Horbatsch O.* Die vier Ausgaben der kirchenslavischen Grammatik von M. Smotryckyj. Wiesbaden, 1964; *Прокошина Е. С.* Мелетий Смотрицкий. Мн., 1966; *Аниченко В. В.* Московское издание Грамматики Смотрицкого // Рус. речь. 1973. № 5. С. 104–110; *Kociuba O.* The Grammatical Sources of Meletij Smotryc'kyj Church Slavonic Grammar of 1619: Diss. N. Y., 1975; *Мечковская Н. Б.* Ранние восточнослав. грамматики. Мн., 1984; *она же*. Архаическое и новое в лингвистическом сознании одной эпохи: (К характеристике восточнослав. грамматик XVI–XVII вв.) // Slavica Tartuensia. 1985. № 1. С. 15–24; *Живов В. М.* Славянские грамматические сочинения как лингвистический источник: О кн.: *Worth D. S.* The Origins of Russian Grammar: Notes on the State of Russian Philology before the Advent of Printed Grammars. Columbus, 1983 // Russian Linguistics. 1986. Vol. 10. N 1. P. 73–113; *Захарьин Д. Б.* Европейские научные методы и традиции старинных рус. грамматик (XV — сер. XVIII в.). Münch., 1995. (Specimina philologiae slavicae. Suppl.; 40); *Щепкин В. Н.* Русская палеография: Учеб. для студентов вузов. М., 1999³. С. 143; *Кузьминова Е. А.* Экзегеза грамматики Юго-Зап. Руси кон. XVI–XVII вв. // ДРВМ. 2000. № 1. С. 65–70; *она же*. Развитие грамматической мысли России XVI–XVIII вв. М., 2012; *Успенский Б. А.* История рус. лит. языка (XI–XVII вв.). М., 2002³. С. 304, 395–400; *Ремнёва М. Л.* Пути развития рус. лит. языка XI–XVII вв. М., 2003. С. 171–196; *Дюбо Б. А.* Филипп Меланхтон и рус. грамматическая традиция. СПб., 2005.

Е. А. Кузьминова

МЕЛЕ́ТИЙ (Хребтович-Богуринский; † 13.01.1593, с. Городок (Гродек) (ныне Ровненской обл., Украина)), еп. Владимиро-Волынский *Западнорусской митрополии*. Из волынского панского рода, игравшего заметную роль на Волыни; родственники М. были близкими людьми волынского магната, патрона православных кн. Богуша Корецкого. В марте 1574 г. посланцы братии Киево-Печерского мон-ря (см. *Киево-Печерская лавра*) предложили польск. кор. Генриху III Валуа кандидатуру М. на пост архимандрита обители. 15 марта 1574 г. король выдал соответствующую грамоту. Это решение можно было оспорить, т. к. по обычаю в обращении к королю должны были участвовать послы от панов и шляхты Киевской земли. К тому же кор. Генрих вскоре покинул Польшу. В этих условиях появился новый претендент — Сильвестр Иерусалимец, к-рого поддержали часть киево-печерской братии и киевский воевода кн. *Константин Константинович* Острожский. В Минске, куда оба соперника приехали, по-видимому, для встречи с митрополитом, М. «зе помочью и радою» слуг минского воеводы напал на Сильвестра и отобрал у него церковное золото и серебро. Несмотря на усилия кн. Острожского, привлечь М. к ответственности не удалось. Соперники, вероятно, заключили какое-то соглашение, поскольку в документах, исходивших из Киево-Печерского мон-ря, Сильвестр упоминался на 2-м месте после архимандрита. В 1576 г. к новому кор. Стефану Баторию с просьбой о подтверждении грамоты кор. Генриха обратились братия мон-ря, князья и шляхта Киевской земли. Новая грамота была выдана 10 нояб. 1576 г., до конца того же месяца М. получил поставление на пост архимандрита Киево-Печерской обители.

В 70-х гг. XVI в. у М. были конфликты с соседями, покушавшимися на монастырскую собственность. В ряде случаев ему удалось добиться успеха. Так, Я. И. Ходкевич вернул отобранные ранее у мон-ря села Хомичи и Озеряне. Иногда приходилось производить обмены и даже выкупать монастырские имения. Во 2-й пол. 80-х — нач. 90-х гг. XVI в. М. смог приобрести для мон-ря имения на Киевской земле. Особое внимание М. уделил владению Василёв на р. Стугне (ныне г. Васильков Киевской обл., Украина). В 1580 г. король дал разрешение на строительство здесь крепости, в 1586 г. поселению было предоставлено самоуправление на магдебургском праве.

В кон. 70-х гг. XVI в. М. решил возглавить *Владимиро-Волынскую епархию*. Он добился того, что престарелый еп. Феодосий (Лозовский) отказался от кафедры и кор. Стефан Баторий 23 дек. 1579 г. дал М. жалованную грамоту на управление этой епархией, сохранив за ним пост киево-печерского архимандрита. Однако задуманный план не удалось осуществить. Хотя 16 апр. 1580 г. М. был введен в управление имуществом епархии, но уже в кон. месяца он передал в пожизненное владение еп. Феодосию Владимиро-Волынскую кафедру вместе с ее имениями, взяв плату за аренду. Управлять епархией М. начал весной 1589 г., после смерти еп. Феодосия.

Летом 1589 г. из Москвы в Речь Посполиту приехал К-польский патриарх *Иеремия II Транос* и занялся устройством дел в Западнорусской митрополии. Одним из результатов его поездки стала смена Киевского митрополита. 27 июля 1589 г. королевскую грамоту на митрополичий престол получил *Михаил (Рагоза)*, начинавший свою карьеру «дворным писарем» кн. Богуша Корецкого, с к-рым была тесно связана семья Хребтовичей. Возможно, это как-то повлияло на дружественные, близкие отношения нового митрополита и Владимиро-Волынского епископа. Во время путешествия патриарха Иеремии М. встречался с ним и получил от него «прощение и благословение». Он сопровождал патриарха до его отъезда и скрепил своей подписью решение от 13 нояб. 1589 г. об освобождении *Львовского Успенского братства* от власти местного епископа.

По-видимому, перед отъездом патриарх сделал М. «прототронием» — первым среди епископов Киевской митрополии после митрополита. В документах последующего времени М. упоминается в этом звании, а его подпись помещается сразу после подписи митрополита. Очевидно, патриарх отводил ему важную роль в жизни Киевской митрополии. О собственных планах М. известно из обнародованных им в 1590 г. фальсификатов — грамот Киево-Печерскому мон-рю кн. Андрея Боголюбского и К-польского патриарха Максима. В 1-й грамоте говорилось о пожаловании мон-рю Василёва на Стугне и о передаче под власть печерского архимандрита ряда обителей (киевского Николо-Пустынского мон-ря и др.). В этих грамотах отразились планы М., направленные на усиление роли Киево-Печерского мон-ря в жизни Киевской земли и соседних территорий. Вторая грамота превращала мон-рь в патриаршую ставропигию. Патриарх под угрозой анафемы и проклятия предписывал «ничим не вступатися митрополитом Киевским, а ни клириком софейским»; митрополит мог только участвовать в совершении литургии в мон-ре по приглашению старцев. В 1592 г. М. добился подтверждения этих документов патриархом Иеремией. Вероятно, М. не без основания считал, что митрополит, заинтересованный в поддержке со стороны Владимиро-Волынского епископа, не будет протестовать против таких действий.

Летом 1590 г. М. участвовал в церковном Соборе в Бресте (см. в ст. *Брестские Соборы*) и скрепил своей подписью его решения. К этому времени обозначился раскол среди правосл. епископов. По свидетельству Холмского еп. *Дионисия (Збируйского)*, епископы были недовольны тем, что митрополит, опираясь на поддержку Владимиро-Волынского архиерея, хочет усилить свою власть над ними, и решили искать соглашения с католич. Церковью. В 1591 г. М. также участвовал в работе церковного Собора, принявшего ряд важных решений, в частности предусматривавших организацию и развитие *братств* при участии епископов. В связи с этим следует отметить меры, принятые М. для организации братства в Бресте. В янв. 1591 г. кор. Сигизмунд III подтвердил «лист» М. о создании школы при брестской соборной ц. свт. Николая, 26 окт. 1591 г. датирована грамота М. о создании в Бресте братства по образцу братств Виленского и Львовского и школы для обучения «детей всякого стану» греческому, латинскому, польскому и «русскому» языкам. В посланиях братств, написанных после Собора, ряд епископов подвергся критике. М. среди них не упоминался.

М. умер в Городке, имении Киево-Печерского мон-ря на Волыни (см. в ст. *Городокский во имя святителя Николая Чудотворца и пророка Илии женский монастырь*). Сохранилась опись б-ки Киево-Печерского монастыря, переданной преемнику М. в апр. 1593 г. В ней отмечены *«Маргарит»*, 2 книги Исаака Сирина, сочинения Дионисия Ареопагита и ряд др. книг, к-рых не было в мон-ре при описи его имущества в 1554 г. Возможно, в их приобретении какая-то роль принадлежала М.

Ист.: *Евгений (Болховитинов), митр.* Описание Киево-Печерской лавры с присовокуплением рус. грамот и выписок. К., 1831². Приб. № 1; АЗР. Т. 3. № 111–112, 117, 122; Т. 4. № 21, 22, 25, 28; АрхЮЗР. Ч. 1. Т. 1. № 1, 14, 19, 20–24, 63, 45, 81–84, 86, 91; АЮЗР. Т. 1. № 168, 198, 206; АСЗР. Т. 4. № 12, 13; АВАК. Т. 19. Прил. № 21; Monumenta confraternitatis stauropigianae Leopoliensis / Ed. W. Milkowicz. Leopolis, 1895. T. 1. N CXXXI, CLX, CCVII; *Жукович П. Н.* Брестский Собор 1591 г.: (По новооткрытой грамоте, содержащей деяния его) // ИОРЯС. 1907. Т. 12. Кн. 2. С. 45–71.

Лит.: *Шпаковский Е. В.* Мелетий (Хребтович-Литаворович-Богуринский), архим. Киево-Печерской лавры, Владимирский и Брестский епископ // ТКДА. 1875. Т. 3. № 8. С. 169–206; № 9. С. 436–462; Т. 4. № 10. С. 108–123; *Голубев С. Т.* Киевский митр. Петр (Могила) и его сподвижники: (Опыт ист. исслед.). К., 1883. Т. 1. С. 254–255; *Жукович П. Н.* Сеймовая борьба правосл. западнорус. дворянства с церковной унией (до 1609 г.). СПб., 1901. С. 94–95; *Макарий.* История РЦ. Кн. 2. С. 302–303; Кн. 5 (по указ.).

Б. Н. Флоря

МЕЛЕТИЙ I, местоблюститель К-польского патриаршего престола в 1597–1598 гг.— см. ст. *Мелетий I* (Пигас), патриарх Александрийский (1590–1601).

МЕЛЕТИЙ II [греч. Μελέτιος] (Калвокоресис), патриарх К-польский (5.11.1768, о-в Тенедос — 11.04.1769, К-поль). В состав клира вступил в раннем возрасте; в 40-х гг. XVIII в. занимал пост протосинкелла при митр. Гаврииле Никомидийском. В своей епархии М. пользовался большим уважением клира и паствы. Современники описывали М. как благочестивого, добродетельного, милостивого, почитателя науки и искусства, ученейшего архиерея, хотя хорошего образования он не получил. В июне 1750 г. М. стал митрополитом Лариссы; с этого поста 5 нояб. 1768 г. был избран на Патриарший престол. Во время Патриаршества М. в Греции произошло Пелопоннесское восстание греков против тур. владычества, поддержанное рус. эскадрой гр. А. Г. Орлова, начиналась русско-тур. война (1768–1774). М. защитил от расправы и добился освобождения 30 клириков и мирян-греков, обвиненных турками в сочувствии восставшим. Спустя менее чем полгода М. был вынужден отречься от престола, т. к. османские власти подозревали его в помощи восставшим. М. переехал из

К-поля в Митилини (Лесбос). В июле 1775 г. М. получил разрешение от султана вернуться на родину в Тенедос и в 1777 г. в К-поль, где вскоре скончался в бедности.

Лит.: *Γεδεών.* Πίνακες. Σ. 661; ΘΗΕ. Τ. 9. Σ. 959.

МЕЛЕТИЙ III (Панкалос) (ок. 1772, о-в Кея, Киклады — 28.11 (10.12).1845, К-поль), патриарх К-польский (18(30) апр.— 28 нояб. (10 дек.) 1845). При К-польском патриархе *Агафангеле* (1826–1830) стал протосинкеллом Патриаршего престола; в авг. 1828 г. М. был избран в митрополиты Амасии. В качестве протосинкелла в 1830 г. М. наряду с 4 др. митрополитами принимал участие в церковном посольстве, отправленном патриархом Агафангелом в Грецию, получившую независимость от Османской империи, для решения вопроса о церковной юрисдикции земель новообразованного греч. гос-ва. Однако эта миссия не достигла успеха. В нояб. 1830 г. М. был переведен на митрополичью кафедру Фессалоники, в мае 1841 г.— на кафедру Кизика. Избран на Патриарший престол после низложения патриарха *Германа IV,* в апр. 1845 г. Однако уже в конце того же года скончался. Похоронен в к-польском мон-ре в честь иконы Божией Матери «*Живоносный Источник*» (Пиги).

Лит.: *Γεδεών.* Πίνακες. Σ. 696; ΘΗΕ. Τ. 9. Σ. 961; *Лебедев А. П.* История православной Церкви в XIX в. М., 1998[р]. Т. 1.

МЕЛЕ́ТИЙ IV (Метаксакис; 21.09. 1871, с. Парсас, ныне Метаксохори, Крит — 28.07.1935, Александрия, Египет), предстоятель Элладской Православной Церкви (ЭПЦ; 28 февр. 1918 — 16 нояб. 1920), К-польской Православной Церкви (КПЦ, 25 нояб. 1921 — 20 сент. 1923), Александрийской Православной Церкви (АПЦ, 20 мая 1926 — 28 июля 1935). Род. в горном местечке недалеко от Иерапетры, мирское имя Эммануил. Обучался в местной начальной школе, затем в средней школе в Иерапетре, к-рую не окончил и вернулся домой. В 1889 г. в возрасте 18 лет прибыл в Иерусалим, где временно служил его дядя свящ. Стефан Проватакис, и вскоре стал келейником архим. Вениамина, игумена греч. мон-ря свт. Николая Чудотворца, который в 1892 г. был возведен в сан митрополита Амидского в Антиохийской Церкви. Эммануил последовал за ним в Дамаск, и 10 марта 1892 г.

Мелетий IV, патриарх К-польский. Фотография. Кон. XIX в.

митр. Вениамин постриг юношу в монашество с именем Мелетий и рукоположил во диакона. После избрания на Антиохийский престол патриарха-араба *Мелетия II* (Думани) и последовавшего затем разрыва канонических отношений греч. Патриархатов с Антиохийской Православной Церковью, М. в 1899 г. покинул Сирию и возвратился в Иерусалим, где вступил в *Святогробское братство.* Здесь в 1900 г. М. окончил богословскую школу Честного Креста, стал секретарем в Патриаршей канцелярии, начал публиковать статьи в греч. прессе.

В 1902 г. М. был назначен секретарем Свящ. Кинота и членом Свящ. Синода с титулом геронта. В 1903 г. в Неделю ваий М. был рукоположен во иерея и возведен в сан архимандрита. Кроме работы в Синоде М. курировал образовательную деятельность Иерусалимской Патриархии и считал, что его задачей является противодействие активной работе русских в Палестине. Он увеличил число патриарших школ для арабских детей с 50 до 75, поощрял издание арабоязычной учебной лит-ры, открыл реальное училище в Яффе (1905). При участии М. Иерусалимская Патриархия в 1904 г. начала выпуск ж. «Новый Сион» (Νέα Σιών), в 1907 г. М. убедил Александрийского патриарха *Фотия* предпринять выпуск еще одного периодического издания и участвовал в разработке его проекта. Ж. «Церковный маяк» (Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος) с приложением «Пантен» (Πάνταινος) стал выходить в Александрии в 1908 г. М. выступал в качестве доверенного лица Иерусалимской Патриархии и часто отправлялся с важными миссиями, касавшимися нужд Иерусалимской Православной Церкви (ИПЦ), в т. ч. и в Россию. В 1907 г. М. участвовал в попытке урегулирования церковного кризиса в Кипрской Православной Церкви, вызванного тем, что после смерти архиепископа в 1900 г. на Кипре осталось всего 2 архиерея, каждый из к-рых претендовал на место первоиерарха. Вмешательство вост. Патриархатов в 1907 г. не принесло результатов, и противостояние между 2 соискателями продлилось еще неск. лет. В нояб. 1908 г. М. инициировал выпуск ежедневной политической газ. «Палестинский вестник» (Παλαιστίνιος κῆρυξ) с целью «поддержки поклоннического и церковного дела в Палестине и в частности общепризнанных прав греческой нации на святые места». Но после 3-го номера издание газеты было приостановлено.

В 1908 г. в ИПЦ разгорелся кризис, вызванный очередной попыткой араб. паствы вступиться за свои права на фоне политических преобразований в Османской империи, связанных с приходом к власти младотурецкой партии. Арабы настаивали на признании равноправия с греками, учреждении Смешанного совета с участием клириков и мирян, к-рый бы курировал деятельность и финансы Иерусалимской Патриархии, а также на участии духовенства и мирян в выборах патриарха, на избрании священников народом, введении церковного пения на араб. языке наряду с греческим и др. Согласие патриарха *Дамиана,* к-рого и до того обвиняли в благосклонности к арабам, на обсуждение требований арабоязычной паствы вызвало критику в его адрес со стороны Святогробского братства и Синода. 13 дек. 1908 г. на заседании Синода был смещен патриарх и избран временный местоблюститель. Низложение патриарха сразу же поддержали КПЦ и АПЦ, а также греч. правительство, 3 янв. 1909 г. решение Синода было утверждено Высокой Портой. После этого правосл. арабы устроили массовые акции протеста, в ходе к-рых был убит один из греч. клириков. В результате правительство было вынуждено пойти на уступки, и в Иерусалим была отправлена комиссия с целью умиротворения недовольных действиями Синода. В конечном счете

в февр. состоялось примирение патриарха с Синодом и Святогробским братством, а решение о его низложении было аннулировано. Власти настояли на удалении из Иерусалима зачинщиков смуты. В их числе оказался и М., один из главных участников смещения патриарха. Впосл. М. восстановил отношения с патриархом Дамианом. М. прибыл в К-поль, где участвовал в обсуждении ситуации в ИПЦ и убеждал правительство, решившее все же учредить Смешанный совет, не идти навстречу требованиям правосл. арабов и не вносить никаких изменений в систему управления Церкви, настаивая на том, что издревле управление св. местами в Палестине было закреплено исключительно за патриархом и Святогробским Кинотом, возникновение Смешанного совета станет нарушением установленного порядка. Свою позицию М. представил в работе «Притязания арабоязычных православных Палестины» (Αἱ ἀξιώσεις τῶν ἀραβοφώνων ὀρθοδόξων τῆς Παλαιστίνης. Κωνσταντινούπολις, 1909).

В февр. 1910 г. М., получивший разрешение патриарха Дамиана на переход в Кипрскую Православную Церковь, был избран на митрополичью Китийскую кафедру (Ларнака), 4 апр. последовала его архиерейская хиротония. Одним из первых деяний нового митрополита стало создание в Ларнаке духовной семинарии. Для преподавания в новообразованном учебном заведении М. пригласил своего давнего друга и старшего товарища архим. Хризостома (Пападопулоса; впосл. архиепископ Афинский *Хризостом I*), к-рый вместе с М. был удален из Иерусалима после конфликта с патриархом Дамианом. По инициативе М. в Ларнаке также открылось торговое уч-ще, позже при его участии было создано агрономическое уч-ще в Лимасоле. Повышенное внимание М. к образовательной сфере было связано с действием на Востоке, и в частности на территории Кипра, зарубежных учебных заведений, которые были очагами политического и идеологического влияния и открытого прозелитизма. 2 окт. 1911 г. М. обратился к пастве с призывом не отдавать детей в иностранные школы. В Ларнаке М. начал издание ж. «Церковный вестник», 1-й выпуск увидел свет 14 янв. 1911 г. 12 окт. 1912 г. при участии М. здесь же было образовано Археологическое об-во для изучения и сохранения христ. памятников на Кипре. М. был председателем комиссии по выработке нового устава Кипрской Церкви и лично подготовил его проект, к-рый был с незначительными изменениями утвержден Синодом. Участвовал М. и в работе учрежденной греч. правительством в 1912 г. комиссии по вопросу о церковном подчинении епархий КПЦ на территориях Греции, Сербии и Болгарии, отвоеванных у Турции во время 1-й Балканской войны.

Дядя М., свящ. Стефан Проватакис, был в дружеских отношениях с также происходившим с о-ва Крит видным политическим и гос. деятелем Греции Э. Венизелосом и всячески рекомендовал ему своего племянника, а тот неоднократно обещал поддержку М. и содействие его карьерному росту. С 1910 г. М. установил личные связи с Венизелосом, к-рый в том же году стал премьер-министром Греции, и обменивался с ним письмами и поздравлениями. Впоследствии между ними сложились близкие и доверительные отношения. После смерти патриарха *Иоакима III* 13 нояб. 1912 г. правительство Греции предложило включить М. в число кандидатов на освободившийся Патриарший престол, однако члены Синода КПЦ сочли невозможным внести его имя в число претендентов на том основании, что М. был правящим архиереем менее 7 лет, что нарушало требование Общих уставов для соискателей Патриаршего престола. В авг. 1913 г. по поручению Венизелоса М. прибыл на Афон для отстаивания греч. интересов в противоборстве с инициативой российского правительства о наделении Афона особым международным статусом. 3 окт. 1913 г. в присутствии М. собрание греков-афонитов огласило в храме Протата в Карее постановление о том, что Св. Гора должна находиться в подчинении Греции. Постановление было подписано игуменами почти всех греч. обителей на Афоне. В том же году М. опубликовал книгу «Святая Гора и русская политика на Востоке» (Τὸ Ἅγιον Ὄρος καὶ ἡ ρωσικὴ πολιτικὴ ἐν Ἀνατολῇ. Ἀθῆναι), в к-рой подверг жесткой критике деятельность российской дипломатии и изложил позицию афонитов по вопросу о политическом и церковном статусе Св. Горы.

Длительные отъезды М. с Кипра и прежде всего его политическая ориентация вызывали недовольство в среде киприотов. Кипр, фактически находившийся под управлением Великобритании (согласно англо-турецкой «Кипрской конвенции» 1878 г.), с 5 нояб. 1914 г. в связи с вступлением Турции в первую мировую войну был аннексирован Соединённым Королевством, и участие М. в делах формально др. гос-ва и др. Церкви противоречило интересам местной паствы. Еще раньше М. стал объектом критики из-за введения им в своей епархии электрического освещения в храмах, что истолковывалось как отступление от традиций. После смерти Кипрского архиеп. *Кирилла II* 6 июля 1916 г. М. вошел в число претендентов на место предстоятеля Кипрской Церкви, но избран был др. кандидат – митр. Киринийский Кирилл (Василиу; см. ст. *Кирилл III*).

Венизелос, который в отличие от греч. кор. Константина I, сторонника сохранения Грецией нейтралитета в войне, выступал за развитие военного сотрудничества со странами Антанты, осенью 1915 г. был вынужден уйти в отставку. Но уже 30 авг. 1916 г. начался политический переворот, организованный Движением народной обороны, который привел к учреждению в Фессалонике оппозиционного правительства во главе с Венизелосом. М. с самого начала поддерживал переворот и активно выражал свои политические взгляды, что приводило к различным конфликтным ситуациям. Синод ЭПЦ выступил в поддержку монарха, главу мятежного правительства предали всенародной анафеме (в провозглашении анафемы принял участие митр. Афинский *Феоклит I* (Минопулос), и только меньшая часть Синода воздержалась от одобрения данной, очевидно политической, инициативы). Однако военные победы стран Антанты обусловили торжество оппозиции: 11 июня 1917 г. кор. Константин I отрекся от престола в пользу своего сына Александра и покинул Грецию, в управление страной вступило новое правительство во главе с Венизелосом. 11 июля это правительство приняло решение о роспуске действующего состава Синода, пересмотре устава ЭПЦ и проведении церковного суда над епископами, поддержавшими решение об анафематствовании Венизе-

лоса. Итогом судебного разбирательства стало извержение из архиерейского сана Афинского митр. Феоклита I, митр. Ларисского Арсения и смещение с кафедр еще 3 епископов. Тем временем М. прибыл в Афины по личному приглашению Венизелоса, был включен в число кандидатов на место митрополита Афинского и получил необходимое для участия в выборах греч. подданство, из чего следовало, что возвращаться на свою кафедру на Кипре он уже не предполагал. 28 февр. из 3 предложенных Синодом кандидатов правительство выбрало М. После избрания М. получил отпускную грамоту от Кипрской Церкви, и 8 марта 1918 г. состоялась его интронизация.

Вскоре после вступления на престол, 22 авг. 1918 г., М. по поручению правительства и Синода прибыл в США. Еще в 1908 г. все зарубежные греч. приходы КПЦ были переданы в юрисдикцию ЭПЦ, но политический кризис в Греции привел к расколу в зарубежных греч. общинах. В задачи М. входило ознакомление с общей ситуацией в греч. диаспоре и устранение угрозы церковного раскола. Незадолго до того, 4 авг. 1918 г., Синод ЭПЦ принял решение об учреждении Американской архиепископии, но данная инициатива не получила развития, и в качестве временной меры управление греческими приходами на Американском континенте было поручено прибывшему вместе с М. в Нью-Йорк экзарху — викарному архиерею Афинской митрополии еп. Родостольскому Александру (Димоглу) (*Κουκουσάς Β. Δ.* Ιστορία της Ορθοδόξου Εκκλησίας της Αμερικής. Θεσ., 2010. Σ. 118–124). Исполнение еп. Александром своих обязанностей не было согласовано с РПЦ и шло вразрез с каноническим порядком и установившейся практикой, согласно к-рой на территории США в тот момент существовали исключительно епархии РПЦ. Для этнических общин, нуждавшихся в епископе, выработалась практика учреждения викариатств в структуре Североамериканской епархии РПЦ, как было в случае сиро-араб. общины, для к-рой в 1904 г. был поставлен еп. Рафаил (Хававини). Греч. духовенство в США рассматривалось как командированное, и соответственно находившееся там на временных условиях. При необходимости греч. священники обращались к рус. епископам (напр., получали антиминсы для своих храмов). Поэтому прибытие в Нью-Йорк экзарха для греч. общин было встречено с недоумением в среде рус. клира и выразилось в прохладном отношении к греч. епископу.

Мелетий, митр. Афинский. Фотография. 1918–1920 гг.

В Афинской митрополии М. инициировал неск. крупных социальных проектов: была создана благотворительная казна, в которую поступали отчисления от приходов на нужды милосердия; устроен приют для детей-сирот; активно развивалась приходская церковно-просветительская деятельность. Много внимания М. уделял подготовке духовенства. В Афинах он учредил семинарию и общежитие для ее студентов, реформировал созданную в сер. XIX в. церковную школу братьев Ризариев и издал указ, запрещавший рукоположение в священный сан лиц, не имевших богословского образования. В Афинах М. возобновил издание «Церковного вестника», в 1919 г. благословил выпуск научного богословского ж. «Новое учение» (Καινὴ διδαχή).

М. разработал проект изменения действовавшей в Греции системы церковно-гос. отношений, который представил Синоду в нояб. 1919 г. в виде доклада. Одной из основных идей проекта было ограждение Церкви от влияния светской власти на ее внутреннюю жизнь, прежде всего в вопросах избрания епископов, которое до тех пор осуществлялось правительством из числа предложенных Синодом кандидатур, и в обеспечении самостоятельного управления Церковью своим имуществом. Также в проекте предлагалось учредить в качестве высшей церковной власти вместо постоянного Синода, в состав к-рого на тот момент входили всего 5 епископов, Синод, образуемый из числа всех архиереев и возглавляемый митрополитом Афинским. Однако против проекта М. в резкой форме выступил премьер-министр Венизелос, и эта инициатива не получила дальнейшего развития. Даже близкие отношения М. с главой греч. правительства не давали М. возможности оказывать на него влияние. В эти годы между правительством и Церковью были серьезные конфликты, вызванные авторитарной политикой новой власти, часто не учитывавшей ни мнение, ни интересы Церкви внутри страны.

В 1919 г. по инициативе М. Синод рассматривал вопрос о календарной реформе. Синод, хотя и согласился с возможностью перехода на новый стиль, тем не менее счел невозможным действовать в данном вопросе в одностороннем порядке, без одобрения др. автокефальных Церквей, и принял решение ожидать соответствующей инициативы от КПЦ, кафедра предстоятеля к-рой оставалась вакантной с 1918 г. (после отречения *Германа V* во главе Патриархата находился местоблюститель).

В сент. 1920 г. М. выступил с предложением ускорить выборы К-польского патриарха. У М., по всей видимости, были основания предполагать, что он сможет возглавить вдовствующую Патриаршую кафедру, поскольку еще в 1919 г. греч. правительство повторно предлагало включить М. в число кандидатов на Патриаршество. Собрав в Афинах епископов КПЦ, возглавлявших епархии на т. н. новых территориях в Греции, М. побудил их обратиться к Синоду КПЦ с призывом начать процедуру замещения вдовствующей кафедры. Однако 25 окт. 1920 г. в Афинах в результате несчастного случая умер кор. Александр. Его отец кор. Константин I был вынужден возвратиться в Грецию. Вскоре после этого в стране состоялись парламентские выборы, которые партия Венизелоса проиграла. Венизелос подал в отставку и покинул страну. Премьер-министром стал его политический оппонент Д. Раллис. Новое правительство решило пока не вмешиваться в дела КПЦ.

Роялисты резко отрицательно относились к тесно связанному с прежним политическим курсом М. Новый премьер-министр и др. члены правительства отказались признать М. и принести присягу в его присутствии. Для участия в этой

церемонии был приглашен приходской священник. Правительство блокировало деятельность Синода и предложило М. самостоятельно отречься от престола в обмен на пожизненное достойное содержание, от чего тот отказался. 16 нояб. 1920 г. королевским указом было аннулировано постановление церковного суда о низложении митр. Феоклита I и др. архиереев, они получили предписание вернуться на свои кафедры. Тем же указом был сформирован новый состав Синода во главе с митр. Феоклитом I. М. должен был сдать дела и покинуть митрополию. В ответ М. выступил с категорическим протестом против вторжения во внутренние дела ЭПЦ и неканонических действий правительства и обратился за поддержкой к предстоятелям др. Церквей. Правительство сменило тактику и решило сместить М. каноническим путем. Председательство в Синоде временно поручили вместо Феоклита I др. иерарху. На 2-м заседании нового Синода было принято решение о созыве Собора всех епископов ЭПЦ для урегулирования сложившейся ситуации, о чем был издан и соответствующий королевский указ. Собор заседал с 3 по 17 дек. 1920 г. и завершился тем, что большинством голосов постановления и канонические прещения церковного суда 1917 г. были признаны не имеющими силы, а все осужденные им архиереи были восстановлены в своем достоинстве. М. опротестовал решение Собора, созванного без согласия первенствующего епископа и с участием осужденных церковным судом архиереев. В февр. 1921 г. М. покинул Грецию, продолжая считать себя каноническим Афинским митрополитом и «председателем Священного Синода святейшей Элладской Церкви». Также не признала смещения М. и КПЦ, к-рая объявила неканоничным возвращение на престол Феоклита I и как следствие временно разорвала отношения с ЭПЦ.

М. отправился в Лондон, где встретился с временно находившимся там местоблюстителем Патриаршего престола КПЦ митр. *Дорофеем (Маммелисом)*. По итогам переговоров М. отбыл в Нью-Йорк с целью возглавить местные греч. приходы. Его бывш. викарий еп. Родостольский Александр отказался признавать происшедшие в ЭПЦ перемены и в ответ на его отзыв обратно в Афины разорвал свои отношения с новым Синодом. Прибыв в США, М. разослал 8 марта 1921 г. окружное послание, в котором известил греч. приходы о своем вступлении в управление ими вместе с еп. Александром. Часть приходов отказалась признать М. 13 сент. М. открыл работу общего собрания признавшего его греч. духовенства, на к-ром была учреждена Греческая архиепископия Америки с центром в Нью-Йорке (юрисдикция к-рой распространялась на США, Канаду и всю Юж. Америку), приняты временный устав новой церковной структуры и решение обратиться к КПЦ с просьбой об урегулировании статуса нового образования. Собрание учредило Свято-Афанасиевскую семинарию для подготовки местного греч. духовенства. Здесь же, в Нью-Йорке, М. возобновил издание «Церковного вестника».

Тем временем власти Греции пытались остановить развитие амер. раскола. 22 мая 1921 г. Синод ЭПЦ принял решение направить в США нового экзарха, в авг. обратился с посланием к верующим в США, в котором объявил М. и еп. Александра раскольниками, а совершаемые ими и всеми находившимися в общении с ними священниками таинства безблагодатными. Синод инициировал церковный суд над М. и еп. Александром, к-рый был назначен на 15 дек. 1921 г. М. обвиняли во вступлении на Афинский престол при пособничестве светской власти, в учинении раскола и призывали явиться в Афины. Параллельно КПЦ объявила о начале процедуры избрания патриарха. Поскольку М. значился среди кандидатов, Синод ЭПЦ увещал Фанар воздержаться от избрания М. Несмотря на всевозможные попытки со стороны греч. правительства воспрепятствовать проведению выборов, на значительную оппозицию М. в самой КПЦ и на существенные процессуальные нарушения во время выборов, М. все же получил необходимое большинство голосов. 25 нояб. 1921 г. находившийся в Нью-Йорке М. был избран новым К-польским патриархом Мелетием IV. Во многом его избранию способствовало вмешательство сохранившего свое влияние Венизелоса, лично просившего отдать предпочтение М. Противники М. обвиняли его в подкупе архиереев и даже называли конкретные суммы, к-рые якобы были им переданы в К-поль.

Церковный суд в Афинах заседал с 22 по 29 дек. 1921 г. и принял решение об извержении М. из архиерейского сана и пожизненном заключении в одном из греч. мон-рей. Разумеется, решения суда не были признаны ни М., ни КПЦ на том основании, что после избрания патриархом М. более не находился в юрисдикции ЭПЦ и не подлежал ее суду. Дальнейшие попытки придать к.-л. реальное значение постановлениям церковного суда относительно М. оказались безуспешными, и в сент. 1922 г. постановления были аннулированы.

Избрание М. вызвало раскол в КПЦ. Часть архиереев на Фанаре и епископы т. н. новых территорий во главе с митр. Фессалоникийским Геннадием, а значит, и подавляющее большинство епископата отказались признавать результаты выборов. Синод ЭПЦ предлагал созвать в Афинах собрание представителей всех восточных Церквей для урегулирования кризиса. В ситуацию вновь вмешался Венизелос, к-рый обратился с просьбой о поддержке М. к брит. властям (в марте 1920 Стамбул был оккупирован войсками Антанты, управление передано верховным комиссарам, главой правительства назначен брит. ставленник). М. отправился из Нью-Йорка в Лондон. Туда же как представитель оппонентов М. поехал и митр. Трапезундский

Мелетий IV, патриарх К-польский, во время пребывания в США. Фотография. 1921 г. (Гос. б-ка, Ираклио)

Мелетий (Метаксакис). Фотография. 1921 г. США (Гос. б-ка, Ираклио)

Хрисанф (*Филиппидис;* впосл. архиепископ Афинский) с целью убедить брит. церковные и политические круги не признавать М. патриархом. М. добился встречи с архиепископом Кентерберийским Рэнделлом Дэвидсоном, который по рекомендации мин-ва иностранных дел попытался уклониться от нее, но уступил и неофициально принял нового патриарха. 18 янв. с М. встретился премьер-министр Д. Ллойд Джордж, обещавший М. свою помощь и впоследствии действительно оказывавший ему покровительство. М. отправился во Францию, где также при поддержке Венизелоса встречался с представителями политических кругов, пытаясь добиться признания и поддержки. 24 янв. М. прибыл в К-поль и был возведен на Патриарший престол. На извести тельные послания М. не ответили Александрийский и Иерусалимский патриархи и Синод ЭПЦ. Свт. *Тихон,* патриарх Московский и всея России, направив 25 марта 1922 г. КПЦ послание относительно церковной ситуации на Украине, адресовал его не избранному патриарху, а бывш. местоблюстителю митр. Кесарийскому Николаю (Грамота Его Святейшества, свят. *Тихона, патр. Московского и всея России* // Церк. вед. Сремски Карловци, 1922. № 4. С. 1–3). О факте избрания М. на К-польский престол патриарх Тихон к тому моменту уже знал (см.: Переписка святителя Тихона Патриарха всероссийского и митрополита Евлогия (Георгиевского): 1921–1922 гг. / Публ. и предисл. Н. Ю. Лазаревой // УЗ РПУ. Вып. 6. М., 2000. С. 109).

После избрания на Патриарший престол М. начал масштабную реформу зарубежной деятельности КПЦ. Он аннулировал Томос 1908 г., передававший управление всеми зарубежными греческими приходами в юрисдикцию ЭПЦ, и принял в состав КПЦ образованную им ранее Американскую архиепископию, благодаря чему в США была официально создана параллельная с русскими епархиями церковная юрисдикция. М. заявил о распространении власти КПЦ на все без исключения православные приходы, пребывавшие вне канонической территории автокефальных Церквей, в связи с чем им был образован Экзархат Зап. и Центр. Европы с центром в Лондоне, призванный распространить свою власть на зарубежные приходы всех правосл. Церквей на территории Европы. В 1923 г. была учреждена параллельная с сербской юрисдикция в Чехословакии и незаконным образом переведены в состав КПЦ получившие в 1920–1921 гг. статус автономии в составе Московского Патриархата Эстонская и Финляндская Православные Церкви. При М. КПЦ активно продвигала идею объединения с англикан. Церковью и в качестве встречного жеста в одностороннем порядке признала каноничность англикан. иерархии. М. неоднократно говорил о том, что структура правосл. Церкви, представляющая собой федерацию независимых Церквей, близка к структуре *Англиканского содружества,* что упрощает их воссоединение (*Tillyrides A.* Meletios Metaxakis: A Historic Document // Θεολογία. 1984. Т. 55. Τεύχος 2. Σ. 525–532). По инициативе М. и под его председательством в К-поле прошел т. н. *Всеправославный конгресс,* принявший ряд постановлений, большинство из к-рых не получили признания. Именно на этом конгрессе были приняты исторические решения о переходе на новый стиль и о созыве Всеправославного Собора. М. всерьез рассматривал возможность переноса кафедры Патриархата из К-поля в Фессалонику, о чем он вел переписку с греч. правительством. (Подробнее о деятельности М. как К-польского патриарха см. в ст. *Константинопольская Православная Церковь.*)

Действия М. по отношению к РПЦ в этот период сохраняли двусмысленный характер. С одной стороны, КПЦ неоднократно публично выступала в поддержку патриарха Тихона и РПЦ. Так, 5 мая 1922 г. было выпущено воззвание в защиту гонимых христиан М. Азии и России (Ψήφισμα τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου ὑπὲρ τῶν ἐν Ἀσίᾳ καὶ Ρωσσίᾳ διωκομένων χριστιανῶν // Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια. 1922. Т. 46. Σ. 209–210). С другой стороны, М. был известен как критик РПЦ и активный борец с рус. влиянием на Востоке. При нем КПЦ незаконным образом отторгла от РПЦ несколько епархий и признала самочинное и опротестованное патриархом Тихоном избрание нового Варшавского митрополита. М. искал возможность вторгнуться в церковную смуту в РПЦ, вызванную обновленческим расколом. Большевистские органы получали конфиденциальную информацию о готовности М. якобы участвовать в смещении патриарха Тихона. 27 июня 1922 г. Л. Д. Троцкий получил докладную записку, в к-рой сообщалось: «В Высшее церковное управление несколько раз являлся проживающий в Москве архимандрит «наместник Константинопольского вселенского патриарха»... В частной беседе с представителями Высш[его] цер[ковного] упр[авления] [он] сообщил, что «его господин, святейший вселенский патриарх», мог бы прибыть на собор в Москву, признать Высшее церковное управление, участвовать в суде над патриархом Тихоном, словом, сделать все, что нужно Высшему церковному управлению, вплоть до низложения Тихона «по всем каноническим правилам»» (*Иванов С. Н.* Хронология обновленческого «переворота» в Рус. Церкви по новым архивным док-там // Вестн. ПСТГУ. Сер. 2: История. История РПЦ. 2014. Вып. 3(58). С. 58–59). В нач. 1923 г. М. пытался установить через посредников контакты с одним из лидеров обновленческого раскола «митрополитом Одесским» *Евдокимом (Мещерским).* Однако, когда дело дошло до «суда» обновленцев над патриархом Тихоном, Синод КПЦ официально заявил о своем отказе от участия в нем. 24 апр. 1923 г. Синод постановил: «Уведомить представителя Вселенского Патриарха в Москве, что Великая Церковь не только не пошлет на суд своего представителя, но рекомендует и русским иерархам воздержаться от всякого участия в нем, потому что все Православие... смотрит на Патриарха Московского и всея России как на исповедника» (Постановление Вселенского

Патриархата по вопросу о суде над свят. Тихоном, патр. Московским и всея России // Церк. вед. 1923. № 7/8. С. 1). В ближайшем выпуске офиц. издания КПЦ было опубликовано соответствующее заявление: «Согласно решению [Синода] представителю в Москве Архимандриту Иакову было предписано опровергнуть сообщение, будто бы Вселенская Патриархия собирается направить представителя для участия в церковном судебном разбирательстве над Блаженнейшим Патриархом Тихоном» (Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια. 1923. Т. 47. Σ. 120). Комментируя слухи о возможном участии КПЦ в обновленческом «Всероссийском поместном соборе», М. писал 27 апр. 1923 г. архим. Иакову: «В европейских газетах и здесь у нас распространились [слухи], что мы были оттуда приглашены или же сами по собственной инициативе приняли решение направить нашего представителя принять участие в намечаемом там некоем церковном судебном процессе, на котором планируется судить и приговорить Блаженнейшего Патриарха Тихона. Заявляем, что мы были крайне удивлены распространением подобных слухов, не имеющих под собой решительно никаких оснований. На самом же деле в письме Вашему Высокопреподобию под исходящим номером 3990 от 9 июля 1922 г. мы отмечали кроме всего прочего, что если местные братья считают уместным направление нашей делегации, так чтобы она присутствовала от имени Вселенской Патриархии на намечаемом в Москве церковном собрании и на месте поспособствовала благополучному направлению и мирному урегулированию ситуации в братской Церкви, то мы охотно бы направили такую делегацию. Но, кроме того, что мы не получали никакого официального приглашения, целью, как мы уже сказали, нашего возможного представительства не могло было бы быть ничего иного кроме братской помощи в благополучном разрешении сложившегося в бедствующей Русской Церкви положения. Где-то в конце минувшего марта месяца нас посетил господин Никифор Андреевич Балашев, капитан прибывшего сюда советского парохода «Эльборус», который кроме всего прочего сообщил нам кое-что и относительно положения местных церковных дел. Поскольку в частности он сказал нам о том выдающемся положении среди российских иерархов, которое в данный момент занимает Одесский архиерей — Преосвященный Митрополит кир Евдоким, то по нашему распоряжению Его Преосвященству было направлено из канцелярии письмо, в котором его просили о присылке, при возможности, его разъяснительной записки о церковном положении в России, и вместе с тем сообщалось, что Вселенская Патриархия, если она, конечно, будет приглашена, с радостью направит одного или двух своих представителей на намечаемый в Москве в середине текущего месяца Всероссийский церковный собор, но не с какой иной целью, как только чтобы вблизи ознакомиться со всей ситуацией и, воспользовавшись удобным случаем, поспособствовать ее упорядочиванию. Распространяемый слух, что речь идет о нашем участии в церковном процессе с целью суда над Святейшим Московским Патриархом, по всей видимости, стал отзвуком выраженного нами вышеизложенного намерения. В любом случае фактом является, что мы оказались сегодня перед лицом конкретного повсюду широко распространяемого слуха и поэтому считаем нашим долгом однозначно и категорически заявить, что не соответствует истине не только то, что мы были приглашены принять участие в подобном судебном процессе с озвученной целью, но и то, что мы вообще намерены, даже и будучи приглашенными, принимать в нем участие. Кроме того, пользуясь случаем, хотим передать всем находящимся там русским иерархам, прочему клиру и всей благочестивой православной полноте наш отеческий совет, чтобы во всех своих взглядах и действиях они не только руководствовались священными канонами и церковными установлениями, но и в особенности во всем, что относится к лицу Блаженнейшего Патриарха, надлежит им тщательно избегать всякого даже мельчайшего покушения выставить Его Блаженство перед судом и приговором. Пусть не забывают, что весь православный и остальной церковный мир с глубокой заинтересованностью, уважением и переживанием наблюдает за его страданиями, переносимыми за веру и Церковь, до такой степени, что смотрит в своем сознании на Его Блаженство уже как

Мелетий IV, бывш. патриарх К-польский. Фотография. 1924–1926 гг. (Гос. б-ка, Ираклио)

на исповедника христианской веры» (*Καλαϊτζῆς Χρ., διάκ.* Τὸ Μετόχιον τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου ἐν Μόσχᾳ «Ὁ ἅγιος Σέργιος» καὶ οἱ ἡγούμενοι αὐτοῦ (1881–1936). Γενεύη, Κατερίνη, 1991. Σ. 608–610). 6 июня 1923 г. проходивший под председательством М. в К-поле «Всеправославный конгресс» принял постановление о ситуации в РПЦ: «Узнав, что в Москве прошло Церковное собрание духовенства и мирян, которое в числе прочих своих неканонических постановлений издало и решение об извержении содержащегося в тюрьме Блаженнейшего Патриарха Московского и всея России Тихона, [конгресс] единогласно постановляет: 1) выразить сожаление по поводу этого деяния, направленного против первоиерарха Святейшей Российской Церкви, особенно в тот самый момент, когда продолжается его мученичество, и, напротив, выразить искреннее сочувствие патриарху-исповеднику...» (Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια. Т. 9. Αριθμ. 6. 1923. Σ. 193).

Решение об удалении М. с К-польской кафедры было принято греч. правительством задолго до официального его отречения. Причиной задержки был непредсказуемый ход переговоров с турками на Лозаннской мирной конференции. По достижении окончательных договоренностей отречение М. стало делом времени. 10 июля 1923 г. М. покинул К-поль, а 20 сент., находясь на Афоне, отрекся от Патриаршего престола. В 1924 г. М. перебрался в Афины и жил на покое в загородном доме Э. Бенакиса в Кифисье. 20 мая 1926 г. М. избрали на Александрийскую кафедру, чему предшествовала череда

скандалов и интриг, вызванных конфликтом интересов сразу неск. сторон. М. был готов снять свою кандидатуру, но его сторонники все же убедили М. принять участие в выборах. 13 июня в Александрии последовала интронизация М. с именем Мелетий II. Хотя через неск. дней новый патриарх был принят егип. кор. Ахмедом Фуадом I, правительство официально признало М. только спустя полтора года — 8 дек. 1927 г.

М. приложил много сил к реорганизации АПЦ: учредил новые епархии в Египте, Южно-Африканском Союзе (ныне ЮАР), Ливии, Судане и Тунисе, возобновил Аксумскую кафедру в Эфиопии и ввел Порядок (Συνταγμάτιον) митрополичьих кафедр Патриархата, определяющий иерархию епископов внутри АПЦ. М. изменил титул предстоятеля АПЦ «Патриарх Александрийский и всей Египетской земли» на «Патриарх Александрии и всей Африки». Он отстаивал идею распространения действия 28-го правила IV Вселенского Собора и на АПЦ, утверждая, что «более древние, чем Вселенский, престолы имеют в своей юрисдикции территории, выходящие за их границы: Антиохия — на Востоке, а Александрия — в Африке» (*Τσουμέρκας Π.* Τα δικαιοδοτικά όρια και προβλήματα μεταξύ των πρεσβυγενών πατριαρχείων. Η περίπτωση των ορίων του Πατριαρχείου Αλεξανδρείας ως «πάσης γης Αιγύπτου» και «πάσης Αφρικής». Κατερίνη, 2005. Σ. 44). В 1929 г. он составил действующий до наст. времени Устав АПЦ (Ὀργανικός νόμος τοῦ Ἑλληνορθοδόξου Πατριαρχείου Ἀλεξανδρείας; утвержден в 1934) и затем положения о священническом служении, о церковном суде, о браках и разводах. 13 нояб. 1931 г. М. издал патриарший указ о введении синодальной системы управления в АПЦ. В Александрийском Патриархате издревле сложилась монархическая система, соответствующая митрополичьей форме управления: вся Церковь фактически рассматривалась как одна митрополия и патриарх был наделен почти неограниченной властью. Реформа М. привела к учреждению Синода под председательством патриарха как высшего органа управления и образуемого из числа всех архиереев АПЦ (Κανονισμοὶ τοῦ Πατριαρχείου Ἀλεξανδρείας. Ἀλεξάνδρεια, 1935). Следующая реформа М. уже не получила поддержки: в 1932 г. он предложил изменить также и порядок избрания патриарха, исключив из этого процесса мирян. Подготовленный им проект вызвал много критических отзывов; в 1934 г. был

Мелетий IV, патриарх Александрийский. Фотография. 1932 г. (Гос. б-ка, Ираклио)

утвержден порядок, сохранивший избрание патриарха общим собранием духовенства и мирян.

В окт. 1926 г. М. учредил в Александрии семинарию «Святой Афанасий». Позже он рассматривал проект о создании в Александрии Духовной Академии. В янв. 1927 г. М. открыл в Каире патриарший приют на 300 детей и кассу милосердия, куда принимались пожертвования, расходовавшиеся на нужды малоимущих. С 1930 г. инициировал издание еженедельной брошюры «Божественное проповедание» (Θεῖον κήρυγμα). М. переместил из Каира в Александрию Патриаршую б-ку и пригласил из Греции специалистов для описания и каталогизации содержавшихся в ней рукописей и архивных документов. Мн. планы М. не смог осуществить из-за бедственного материального состояния АПЦ. Он неоднократно обращался к греч. правительству и Венизелосу с просьбой о выделении средств на поддержку и окормление греч. диаспоры на Африканском континенте, к-рая собственно и составляла во времена М. паству АПЦ.

С 1 окт. 1928 г. АПЦ по инициативе М. перешла на новоюлианский календарь. М. активно выступал против планировавшейся автокефалии Церкви Додеканеса. В 1929 г. Синод АПЦ рассматривал данный вопрос и признал, что для дарования автокефалии нет достаточных оснований, о чем 8 июля был извещен К-польский Патриархат, готовивший соответствующий акт. В сент. Синод АПЦ повторно обращался на Фанар с просьбой отложить дарование автокефалии. Летом 1930 г. М. участвовал в православно-англикан. богословских собеседованиях в Лондоне в ходе 7-й Ламбетской конференции. Вскоре после этого Синод АПЦ принял решение о признании действительности англикан. хиротоний.

М. дистанцировался от вмешательства в конфликт между РПЦ и раскольниками-обновленцами. В определениях Синода АПЦ от 1927 г. отмечалось, что принятие к сведению поступающих от обновленцев посланий не означает «ни признания Синодальной Церкви, ни предпочтения ее перед другими церковными партиями в России», поскольку Синод «дистанцируется от суждения о каноничности и Православии различных церковных партий в России» (Ὀρθοδοξία. 1927. Σ. 235). Напротив, Синод АПЦ решительным образом осудил деятельность зарубежных церковных образований в РПЦ и поддерживал претензии КПЦ на широкую юрисдикцию. В постановлениях того же Синода деятельность зарубежного Синода во главе с митр. *Антонием (Храповицким)* объявлялась «неканоничной и противоречащей искони действующим в Православной Церкви порядку и практике». Об этом М. писал лично митр. *Евлогию (Георгиевскому)* (Отношение Вост. Патриархов и других глав Правосл. Церквей к разногласиям в Зарубежной Рус. Церкви // ЦВЗЕЕ. 1927. N 1. С. 3–4). Также Синод АПЦ заявлял, что, «возлагая на митрополита Евлогия окормление русских в Западной Европе, патриарх Тихон вступил в противоречие с 28-м правилом IV Вселенского Собора», из к-рого следует, что «все православные Европы, пребывающие вне пределов, определенных для каждой автокефальной Церкви, а следовательно, и русские, должны признавать своей канонической властью только Патриарха Константинопольского» и что «их епископы зависят только от него» (Ὀρθοδοξία. 1927. Σ. 234–235).

После смерти Иерусалимского патриарха Дамиана 14 авг. 1931 г. М. рассматривался в числе основных претендентов на освободившийся престол, что вызвало решительные

протесты в ИПЦ. Противники М. инициировали бурную кампанию против его избрания, обвиняя его в обновленчестве, масонстве и нарушении канонов. В рамках этой кампании вышел известный памфлет «Жизнь и похождения Мелетия Метаксакиса» (*Βαφειάδης Π. Γ.* Βίος καὶ πολιτεία τοῦ Μελετίου Μεταξάκη. Κάϊρον, 1931). Выборы нового патриарха были перенесены на 1935 г.

27 июля 1935 г. М. перенес тяжелый сердечный приступ, от к-рого он и скончался на следующий день в возрасте 63 лет. Отпевание состоялось 31 июля в кафедральном соборе Благовещения Пресв. Богородицы в Александрии. М. был похоронен 2 авг. на кладбище мон-ря вмч. Георгия Победоносца в Ст. Каире. В 1940 г. останки М. были переложены в гробницу рядом с местом его погребения.

Лит.: *Μαυρόπουλος Δ.* Πατριαρχικαὶ σελίδες· Τὸ Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον ἀπὸ 1878–1949. Ἀθῆναι, 1960; *Μαντζουνέας Ε. Κ.* Ὁ ὁραματιστὴς ζώσης καὶ ἐλευθέρας Ἐκκλησίας Μελέτιος Μεταξάκης: Ἐξ ἀπόψεως Κανονικῆς Διοικήσεως. Ἀθῆναι, 1972; *Σταυρίδης Β.* Ὁ Οἰκουμενικὸς Πατριάρχης Μελέτιος Δ΄ (25 Νοεμβρίου 1921 — 20 Σεπτεμβρίου 1923). Ἀθῆναι, 1976; *idem.* Οἱ οἰκουμενικοὶ πατριάρχαι 1860 — σήμερον. Θεσ., 1977–1978. 2 τ.; *Ανδρέας (Νανάκης), μητρ.* Η χηρεία του οικουμενικού θρόνου και η εκλογή του Μελέτιου Μεταξάκη 1918–1922. Θεσ., 1991; *Καραγεωργούδη Ε.* Ο Μελέτιος Μεταξάκης ως Μητροπολίτης Αθηνών. Θεσ., 2008; *Μάμαλος Γ.-Σ.* Το Πατριαρχείο Κωνσταντινουπόλεως κατά την περίοδο 1918–1972: Διεθνής πολιτική και οικουμενικός προσανατολισμός. Αθήνα, 2011; *Ευάγγελος (Υφαντίδης), αρχιμ.* Οικουμενικό Πατριαρχείο και Πολιτικές Δυνάμεις: Από τη Συνδιάσκεψη της Λωζάννης έως την εκλογή του Πατριάρχη Βασιλείου Γ΄. Καβάλα, 2014; *Παπαδάκης Λ. Δ.* Ο δέκατος τρίτος Απόστολος· Πράξεις Μελετίου Μεταξάκη. Ηράκλειο, 2014 [полн. библиогр.]; *Μειμάρης Θ. Α., διακ.* Η εκλογή και η αναγνώριση του Μελετίου Μεταξάκη ως Πατριάρχου Αλεξανδρείας (1925–1927). Θεσ., 2016.

Диак. Павел Ермилов

МЕЛЕ́ТИЙ I (Пигас) (1535/40, г. Кандия, Крит — 13.09.1601, Александрия, Египет), св. (пам. греч. 13 окт.), патриарх Александрийский (с 5 июля 1590), местоблюститель К-польского Патриаршего престола (март 1597 — апр. 1598), выдающийся церковный деятель, писатель.

Биография. М. происходил с о-ва Крит, в то время находившегося под венецианским владычеством. В XVI в. критские греки, представляя собой одну из самых активно развивающихся общин поствизант. правосл. мира, играли важную роль в культурной и церковной жизни Вост. Средиземноморья. Получив начальное образование на родине, М. ок. 1558–1560 гг. перебрался в Венецию, а потом поступил в Падуанский ун-т, один из центров греч. образования в Италии. Обязательным условием получения университетского диплома о присвоении докторской степени было принятие католичества. М. отказался это сделать, что было тогда достаточно редко.

Св. Мелетий I (Пигас), патриарх Александрийский. Икона. 2010 г. (собор в Айос-Томас, Крит)

Ок. 1565–1566 гг. М. вернулся на Крит и принял монашество в мон-ре *Анкарафу*, духовном центре острова. В последующие годы преподавал в местной школе и стал заметной фигурой на острове. Он обратил на себя внимание Александрийского патриарха *Сильвестра*, тоже критянина, к-рый в 1581 г. пригласил его в Египет и возвел в сан протосинкелла, желая сделать его своим преемником.

Осенью 1583 г. Сильвестр вместе с М. пребывали в К-поле, где участвовали в работе церковного Собора, обсуждавшего отношение к григорианскому календарю, годом ранее введенному в католич. Церкви папой Римским *Григорием XIII*. Тогда же они встречались с рус. посланником Т. Коробейниковым, к-рый предложил М. переехать в Россию, где он мог бы найти лучшее применение своим талантам, чем в Египте. М. какое-то время склонялся к этому решению, но в конечном счете остался в К-поле, возможно в звании эпитропа (представителя) патриарха Сильвестра.

В сер. 80-х гг. XVI в. К-польский престол переживал череду смут. Несколько патриархов были свергнуты один за другим из-за интриг противоборствовавших кланов, заручившихся поддержкой османских властей ценой возраставших выплат из церковной казны. М. симпатизировал бывшему патриарху *Иеремии II (Траносу)*, отправленному османами в ссылку в 1584 г. Патриарх Сильвестр, напротив, поддерживал противника Иеремии Феолипта II, в рукоположении к-рого Александрийский патриарх лично принял участие (16 февр. или 10 марта 1585). В период пребывания в К-поле М. занимался активной преподавательской деятельностью, писал богословские трактаты, вел переписку с лицами, известными в церковных и светских кругах в разных регионах правосл. мира.

В 1587 г. патриарх Сильвестр принял решение уйти на покой и поселился на о-ве Родос. Он вызвал к себе М. и убедил его в необходимости возглавить Александрийскую Церковь. Планировалась поездка М. к Антиохийскому патриарху для совершения хиротонии, но, видимо, она не состоялась (Мат-лы для истории. 1909. С. 264–265). Несколько лет М. управлял Александрийской Церковью в сане экзарха патриарха Сильвестра, а после его кончины в 1590 г., клир и народ избрали М. патриархом. Ввиду отсутствия в Египте должного числа архиереев хиротонию М. совершил в Каире 5 июля 1590 г. Антиохийский патриарх *Иоаким V Дау* (1581–1592), возвращавшийся из К-поля, где в мае того года прошел Собор, санкционировавший учреждение Патриаршества на Руси. После интронизации М. оба патриарха посетили монастырь вмц. Екатерины на Синае.

М. был не согласен с введением на Руси Патриаршества и обвинял К-польского патриарха Иеремию, вновь взошедшего на кафедру в 1587 г., в совершении неканонического действия, поскольку в нем не участвовала Александрийская Церковь. В Москве, видимо, знали об этой позиции. Кроме того, рус. правительство не было удовлетворено тем, что в иерархии правосл. патриархов Московскому первосвятителю отвели 5-е место, а не 3-е, как хотели в России. Восточным патриархам вместе с дарами были отправлены новые грамоты. М., оценив финансовые и политические ресурсы Руси, изменил свою позицию и согласился с учреждением Московского Патриаршества. 12 февр. 1593 г. в К-поле по инициативе М. прошел

новый Собор вост. патриархов. К тому времени М. стал играть первенствующую роль на правосл. Востоке. Он председательствовал на Соборе и выступал представителем Антиохийского престола, остававшегося вакантным после смерти Иоакима V. Собор подтвердил учреждение Патриаршества в Русской Церкви и принял ряд др. постановлений, относящихся гл. обр. к упорядочению церковной жизни. В т. ч. были введены запреты монахам покидать монастыри, клирикам — занимать светские должности, осуждались симония, в частности дорогостоящие одеяния высшего духовенства. Предписывались меры по активизации просветительской работы в епархиях и в очередной раз провозглашалось неприятие григорианского календаря.

Примерно в то же время по завершении своего образования в Италии в К-поль прибыл племянник М., будущий патриарх Александрийский и К-польский *Кирилл I Лукарис*, уже тогда выделявшийся своими талантами. Патриарх возвел его в сан священника и отправил в Киевскую митрополию. М. с опасением следил за усилением католичества в западнорус. землях и поддерживал тесные связи с лидерами правосл. партии в Речи Посполитой. Кирилл Лукарис впосл. по причине активного сопротивления *Брестской унии* (окт. 1596) был объявлен польскими властями османским шпионом и бежал из страны.

В апр. 1593 г. рус. царь Феодор I Иоаннович через послов М. Ф. Огаркова и Коробейникова вручил богатые дары Александрийскому патриарху и другим православным иерархам, не были обделены и монастыри. Вместе с возвращавшимся посольством Г. А. Нащокина М. отправил в Россию своего племянника архим. Неофита с грамотами о деяниях Собора 1593 г. В Москве, однако, остались крайне недовольны тем, что рус. патриарху опять отказали в 3-м месте в иерархии правосл. первосвятителей. Неофита обвинили в шпионаже и посадили в тюрьму, и М. пришлось писать ходатайства об освобождении своего родственника.

М. пытался оправдать титул вселенского судии Александрийских патриархов. Он активно участвовал в делах других Поместных Церквей и пытался разрешать конфликты, возникавшие в православном мире. Известна переписка 1592–1595 гг. М. с Антиохийскими патриархами Иоакимом V Дау и *Иоакимом VI ибн Зияде* (1593–1603). Александрийский первосвятитель разбирал кадровые проблемы Антиохийской Церкви, убеждал своих корреспондентов в необходимости поддержки строгого поста и в недопустимости неканонических действий среди епархиальных архиереев, пусть даже и пользовавшихся поддержкой османской власти (Мат-лы для истории. 1909. С. 264–268, 271–282).

Одной из самых болезненных проблем межцерковных отношений было положение дел с мон-рем вмц. Екатерины на Синае. После смерти в 1592 г. Синайского еп. Афанасия М. пытался определить на его место своего друга мон. Паисия, однако братия отдала предпочтение некоему Лаврентию, к-рый в нарушение всех канонов принял поставление от 2 епископов Антиохийского престола. М. требовал отменить хиротонию, но Антиохийский патриарх Иоаким VI поддержал своих епископов и привлек на свою сторону Иерусалимского патриарха *Софрония V*. Конфликт М. и Иоакима усугубился вмешательством Антиохийского патриарха в кон. 90-х гг. XVI в. в нестроения среди кипрского клира. Иоаким претендовал на юрисдикцию Антиохийского престола над Кипром, упраздненную еще в V в. Известно письмо М. Антиохийскому патриарху от 5 сент. 1599 г., где он в самых резких выражениях обвинял своего Антиохийского собрата в канонических проступках и угрожал ему низложением. В мае 1601 г. Синайский епископ пошел на примирение с М. и поддерживавшим его К-польским патриархом, принес покаяние и был восстановлен в сане (*Τζώγα*. 2009. Σ. 414–428; Мат-лы для истории. 1909. С. 283–292).

С июня 1593 по март 1597 г. с небольшим перерывом М. жил в Египте. Патриарх заново обустроил монастырь св. Саввы в Александрии, вел проповедническую деятельность, в т. ч., как утверждают нек-рые авторы, на араб. языке. Он поддерживал связи с главами Коптской Церкви и эфиоп. царем Малак-Сагадом (1563–1597), боровшимся с мусульманами и не принимавшим союза с католиками. К 1592–1594 гг. относится активизация миссионерской деятельности латинян среди коптов. Посольство Коптского патриарха, прибывшее в Рим в 1594 г., подписало документы о принятии унии, возможно тем самым превысив свои полномочия. В копт. общине начались волнения. Нек-рые копты в знак протеста против заключения унии перешли в юрисдикцию правосл. патриарха. М. вмешался в копт. конфликт, выступив на стороне противников католичества. По утверждению зап. авторов, патриарх прибег к помощи османских властей, традиционно препятствовавших католич. прозелитизму на своих землях. Известно окружное послание М. к коптам от дек. 1594 г., касавшееся даты празднования Пасхи и непризнания григорианского календаря. В итоге Коптский патриарх Гавриил VIII (1587–1603) отказался от принятия унии и введения нового календаря под давлением большинства своих единоверцев (Там же. С. 269–271).

Продолжительное отсутствие патриарха на К-польском престоле в 90-х гг. XVI в., частая смена недолговечных патриархов привели в расстройство церковные дела. Собор архиереев и архонтов К-польской Церкви обратился к М. с просьбой принять местоблюстительство Патриаршего престола. Это обращение поддержал и султан Мехмед III (1595–1603). В марте 1597 г. М. прибыл в столицу. По настоянию султана он выступил посредником в мирных переговорах Высокой Порты и мятежного валашского правителя Михая Храброго (1593–1601), вытеснившего османов из земель севернее Дуная. Возобновление Михаем в 1598 г. военных действий пошатнуло позиции М. при дворе. Он потерял расположение султана. Евр. ростовщики требовали погашения огромных долгов К-польской Церкви. В апр. 1598 г. М., обремененный этими проблемами, уступил К-польский престол бывш. патриарху *Матфею II* и уехал в Египет.

В последний год жизни М. озаботился выбором преемника. Весной 1601 г. он писал Кириллу Лукарису, призывая его в Египет. Кирилл приехал 11 сент. 1601 г., он успел увидеть М. за 2 дня до его смерти.

Ист.: Мат-лы для истории архиепископии Синайской горы. СПб., 1909. Т. 2. С. 264–442. (ППС; 58).

Лит.: *Малышевский И. И.* Александрийский патриарх Мелетий Пигас и его участие в делах Русской церкви. К., 1972. 2 т.; *Runciman S.* The Great Church in Captivity. Camb., 1968. P. 214, 235, 261–266.

К. А. Панченко

М. и Киевская митрополия. Установление контактов между М. и Львовским братством относится к нач. 90-х гг. XVI в. Позднее в послании к царю Феодору Иоанновичу М. высоко оценивал деятельность братства и просил царя оказать ему поддержку. В 1593 г. в типографии братства было напечатано сочинение М. «О христианском благочестии к иудеям ответ». Перевод сделал ученик братской школы. К 1595 г. были установлены контакты и с Виленским братством. В июле 1596 г. в Вильно напечатали «Православный христианский диалог» М. К 1594 г., находясь в К-поле, М. узнал о подготовке к заключению унии и отправил в Киевскую митрополию Кирилла Лукариса с посланием к кн. *Константину Константиновичу* Острожскому, содержавшим призыв защищать правосл. веру. Планировалось путешествие М. в Россию, по дороге он должен был посетить Киевскую митрополию и принять меры по исправлению пороков церковной жизни. Путешествие не состоялось, т. к. Дунайские княжества в сер. 90-х гг. XVI в. выступили против Османской империи и путь в Россию оказался закрыт. Возможно, слухи об этих планах М. побудили епископов и сторонников унии к более активным действиям.

Контакты православных Киевской митрополии с М. усилились после заключения Брестской унии, когда М. стал местоблюстителем К-польского Патриаршего престола. Ему направили запись деяний правосл. Собора в Бресте 1596 г. Еще до заключения унии М. в авг. 1596 г. обратился к кн. Острожскому и духовным и светским людям с призывом отвергнуть унию. Получив текст деяний правосл. Собора, М. в письме, обращенном к кн. Острожскому и др. православным (27 апр. 1597), одобрил решения Собора о низложении митрополитов и епископов — сторонников унии. Затем в послании к еп. Львовскому *Гедеону (Балабану)* и всему духовенству и народу Малой России он назначил 3 экзархов К-польского патриарха в митрополии: еп. Гедеона, Кирилла Лукариса и кн. К. Острожского, пока на Соборе не будут избраны новый митрополит и епископы. Он рекомендовал в будущем устроить при каждой епископской кафедре, прежде всего во Львове, «академии сиречь училища». Экзархи должны были добиваться от кор. *Сигизмунда III Вазы* того, чтобы православные могли жить по отеческим догматам, соблюдать свои обычаи и не придерживаться григорианского календаря. Ряд посланий с призывом сохранять верность Православию М. направил также братствам и православным князьям и панам. Восемь таких посланий вошли в состав «Книжицы в 10 разделах», напечатанной в Остроге в июне 1598 г.

Св. Мелетий I (Пигас), патриарх Александрийский. Икона. 1985 г. (мон-рь Анкарафу, Крит)

В июле 1597 г. М. обратился к кор. Сигизмунду III с просьбой отменить запрет жителям Греции посещать Речь Посполитую.

В 1598 г. М. направил ряд посланий к православным Киевской митрополии, отвечая на их вопросы, и призывал сохранять верность Православию. В послании к Львовскому братству от 29 нояб. 1598 г. он призывал братчиков положить конец их конфликту с еп. Гедеоном. Понимая, что главным, наиболее деятельным пропагандистом унии является еп. Ипатий Потей, М. 15 окт. 1599 г. обратился к нему с посланием. В нем, ссылаясь на суждения отцов Церкви, он отстаивал истинность правосл. догматов и обычаев, а также предсказывал, что униаты не смогут добиться полного равноправия с католиками. Ипатий Потей написал полемический ответ на послание М.

На рубеже XVI и XVII вв. часть правосл. знати во главе с кн. Острожским увидела выход из сложившегося положения в соглашении с протестантами об общих действиях против католиков. Совместный съезд состоялся в Вильно 15 мая 1599 г. Была достигнута договоренность о совместных действиях в борьбе с насилием со стороны католиков, но нек-рые протестант. духовные лица (при сочувственном отношении кн. Острожского) выступили с инициативой объединения церквей. 6 июня 1599 г. они направили письмо М. с перечислением 18 пунктов, в к-рых согласны между собой правосл. и протестант. вероучения. В своем кратком ответе М. отметил, что с рядом положений, выдвинутых в письме, он согласиться не может, и поручил дальнейшие переговоры Кириллу Лукарису. Лукарис не передал ответ патриарха протестантам, и на этом переговоры прервались.

Важный шаг М. предпринял в 1600 г., направив в Речь Посполитую Лукариса со своими посланиями. В послании к Сигизмунду III М. отклонял предложения подчиниться власти папы и снова ходатайствовал об отмене запрета для греков посещать Речь Посполитую. К польск. канцлеру Яну Замойскому и сенаторам М. обращался с просьбой оградить православных от преследований. Лукарис привез также послания к кн. Острожскому и др. правосл. князьям и панам с призывом сохранять верность Православию. Последние 2 письма М. сходного содержания были адресованы в 1601 г. членам Львовского братства и жителям Рогатина.

После смерти М. в Киевской митрополии продолжали публиковать его сочинения. В 1605 г. в Дерманском Свято-Троицком мон-ре был напечатан перевод его послания к Ипатию Потею, выполненный буд. митр. Киевским *Иовом (Борецким)*. Послания М. в России стали известны в годы Смуты. В 1616 г. Собор епископов Московской Патриархии призывал православных Речи Посполитой порвать с католич. властью и униат. церковью, ссылаясь на сочинения «Мелетия мудрого». Послания М., вошедшие в «Книжицу о 10 разделах», были воспроизведены в составе *«Кирилловой книги»*, напечатанной в Москве в 1644 г.

Лит.: *Соколов І. І.* Про відносини Української церкви до Грецького Сходу на прикінці XVI та на початку XVII ст. за нововиданими матеріялами // Зап. іст.-філол. відділу УАН. К., 1919. Кн. 1. С. 53–144; *Podskalsky G.* Der Union von Brest aus der Sicht des Ökumenischen Patriarchats (Konstantinopel) im 17. Jh. // OCP. 1995. Vol. 61. P. 555–570.

Б. Н. Флоря

Сочинения. Помимо обширной переписки, к-рая включает послания на Русь (Analecta Byzantino-Russica. 1891. P. 92–115), в Дунайские княжества (Documente privitoare. 1909. P. 343–352), в западнорус. земли (Ibid. P. 411–435), к кор. Сигизмунду III (*Hofmann.* 1932. P. 260–261) М. оставил множество сочинений различных жанров, однако большинство из них не изданы и не изучены критически. Наиболее полный аннотированный перечень трудов М. опубликован в диссертации В. Дзоги (*Τζώγα.* 2009. Σ. 429–571).

Богословские. Центральное произведение М. П. догматического содержания в различных списках озаглавлено либо «Пособие» (Ἐγχειρίδιον), либо «Беседа учителя и ученика» (Διάλογος διδασκάλου καὶ μαθητοῦ), либо «Православное учение» (Ὀρθόδοξος διδασκαλία), в некоторых рукописях приведены 2 варианта или их комбинация. Сочинение написано в излюбленной М. форме эротапокриз и его тема — догматические расхождения между православным, католическим и протестантскими вероучениями. Оно разделено на 4 тома: 1-й посвящен учению о человеке, 2-й — вопросу о Filioque, 3-й — таинствам, в 4-м томе опровергается учение о Чистилище и критикуется практика выдачи индульгенций. Это пространное сочинение было написано в 1580–1581 гг. и издано под названием «Православное учение» в 1769 г. на средства патриарха Иерусалимского *Ефрема II* при поддержке господаря Григоре III Гики, вероятно, в Бухаресте. На титуле книги ошибочно указано, что это 2-е издание. Дело в том, что за соч. «Православное учение» было принято др. произведение М., схожее по тематике и структуре,— «Православный христианский диалог» (Διάλογος ὀρθόδοξος χριστιανός), изданный в Вильно в 1596 г. под редакцией Кирилла Лукариса. Это также диалог, главные герои к-рого, «чужеземец» и «дитя», обсуждают противоречия между католич. и правосл. Церквами, касаясь вопросов папского примата, Filioque, значения крестного знамения, учения о чистилище. Диалог написан в 80-х гг. XVI в., когда М. был протосинкеллом Александрийского патриарха. В то же время и также в форме диалога написано краткое введение М. в правосл. догматику под названием «Хозяин постоялого двора» (Πανδοχεύς). Еще одно произведение М., где рассматривается более глубоко один из вопросов, затрагивавшихся в «Православном учении», а именно учение о пресуществлении Св. Даров, не сохранилось в оригинальном виде, однако его идеи были изложены М. в 3 посланиях: англ. послу в К-поле Э. Бартону, врачу и преподавателю Ингольштадтской академии Кириаку Фотину и митр. Филадельфийскому Гавриилу Севиру (частично изд.: *Renaudotius.* 1709. P. 100–150). Предположительное название этого утраченного сочинения — «О пречистых таинствах» (Περὶ τῶν ἀχράντων μυστηρίων).

Полемические. Основное полемическое сочинение М. «Строматы» (Στρωματεύς) создано в 1585 г. как послание к патриарху Сильвестру (*Δοσίθεος.* 1705. Σ. 553–604). Из его развернутого названия «О том, что есть истинная кафолическая Церковь и какова ее истинная и неложная глава» можно заключить, что основная цель трактата, как ее видел М., состояла в опровержении учения о примате папы Римского. Этому же вопросу посвящено сочинение, объединяющее серию посланий, отправленных М. в 1597–1598 гг. кн. Острожскому и всем православным, находившимся на территории Речи Посполитой. Первое издание писем в виде единого трактата под названием «О власти папы в виде посланий» (Περὶ ἀρχῆς τοῦ πάπα ὡς ἐν εἴδει ἐπιστολῶν) относится к 1627 г. К этим полемическим сочинениям примыкает «Александрийский томос о пасхалии» (Τόμος ἁΑλεξανδρινὸς περὶ τοῦ πασχαλίου) (*Legrand.* 1902. P. 138–155), написанный М. в нояб. 1583 г. при подготовке к Собору в К-поле, на к-ром обсуждался вопрос о григорианском календаре.

Одно полемическое сочинение выбивается из общего ряда атикатолич. трудов М.— «О христианском благочестии к иудеям ответ», или «Защитительное слово против иудеев» (Πρὸς Ἰουδαίους ἀπολογία), к-рое сначала было написано на латыни и было рассчитано на католическую аудиторию, а затем самим М. переведено на греческий. Новыми адресатами трактата стали правосл. жители Речи Посполитой, при поддержке патриарха К-польского Иеремии II и Кирилла Лукариса он был опубликован в 1593 г. во Львове с переводом на слав. язык.

Прочие. Опубликованы собрания проповедей М. 1586–1588 гг. (*Βαλέτας.* 1958), пособие по грамматике, диалектике и риторике (*Τζώγα.* 2014/2015), краткая философская зарисовка «О происходящем с умом» (Περὶ τῶν τῷ νῷ συμβαινόντων) (*eadem.* 2012). М. также без надежных оснований приписывались труд по истории мон-ря Анкарафу на Крите и соч. «О примате папы», в действительности созданное современником М. иеромонахом из Афин Нафанаилом Хикасом.

Соч.: *Δοσίθεος, Πατρ. Ἱεροσολύμων.* Τόμος χαρᾶς. [S. l.,] 1705; *Renaudotius E., ed.* Gennadii patriarchae Constantinopolitani homiliae De sacramento Eucharistiae, Meletii Alexandrini <...> De eodem argumento opuscula. P., 1709; Analecta Byzantino-Russica / Ed. W. Regel. Petropoli, 1891; *Legrand E., ed.* Lettres de Mélétius Pigas antérieures à sa promotion au Patriarcat. P., 1902; Documente privitoare la istoria Românilor / Culese de E. Hurmuzaki. Bucur., 1909. Vol. 13: Texte Grece ti / Culese i publ. de A. Papadopulos-Kerameus; *Hofmann G.* Griechische Patriarchen und Römische Päpste: Untersuchungen und texte. R., 1932. Tl. 2. Bd. 5: Die Patriarchen Meletios Pegas, Neophytos II, Timotheos II. S. 249–276. (OrChr; 25.2); *Βαλέτας Γ., ἐκδ.* Μελέτιος Πηγᾶς. «Χρυσοπηγή» Εὐαγγελικῆς διδασκαλίας περίοδος. Ἀθῆναι, 1958; *Τζώγα Β.* Τὸ ἐπιγραφόμενο «Περὶ τῶν τῷ νῷ συμβαινόντων» ἀνέκδοτο ἔργο τοῦ Μελετίου Πηγᾶ // Παρνασσός. 2012. Τ. 54. Σ. 298–343; *eadem.* Τὸ περὶ γραμματικῆς, διαλεκτικῆς καὶ ρητορικῆς (Στοιχειώσεις) ἀνέκδοτο ἔργο τοῦ Μελετίου Πηγᾶ // Μνημοσύνη. 2014/2015. Τ. 20. Σ. 3–60.

Лит.: *Legrand.* Bibl. hell. XVe–XVIe. T. 2. P. 115–120; *Podskalsky.* Griechische Theologie. S. 128–135; *Τζώγα Β.* Μελέτιος Πηγάς (1550–1601) Πατριάρχης Αλεξανδρείας: Βίος — δράση — εργογραφία: Diss. Αθήνα, 2009.

Л. В. Луховицкий

МЕЛЕТИЙ II, патриарх Александрийский (1926–1935) — см. ст. *Мелетий IV* (Метаксакис), патриарх К-польский (1921–1923).

МЕЛЕ́ТИЙ I, свт. (пам. 12 февр., 23, 24 авг.), архиеп. Антиохийский (осень 360 — май 381; фактически на кафедре: осень 360 — нач. 361, весна 362–365, ок. 366/7–371, осень 378 — май 381), еп. Севастийский (ок. 358–359), участник арианских споров. М. происходил из Армении, где владел имением Гитасы близ *Мелитины* (ныне Малатья, Вост. Турция). Первые сведения о нем как о человеке из окружения еп. Акакия Кесарийского относятся к кон. 50-х гг. IV в. Ок. 358 г. М. был избран на кафедру Севастии (ныне Сивас, Вост. Турция) вместо изгнанного омиусианина еп. *Евстафия* (*Sozom.* Hist. eccl. IV 28; *Theodoret.* Hist. eccl. II 31). Однако Евстафий вскоре вернулся

на кафедру, и М. удалился в Верою Сирийскую. Феодорит Кирский объясняет уход М. из Севастии конфликтом между ним и паствой (*Theodoret.* Hist. eccl. II 32). Из слов церковного историка Сократа Схоластика следует, что и в Верое М. стал епископом города (*Socr. Schol.* Hist. eccl. II 44). Однако это обстоятельство вызывает сомнения, т. к. др. авторы упоминали о том, что М. просто жил в Верое нек-рое время. Из сведений Сократа Схоластика также следует, что М. принимал участие в Селевкийском Соборе в 359 г. (см. *Аримино-Селевкийский Собор; Socr. Schol.* Hist. eccl. II 49), на к-ром в споре с омиусианами фактически родилась новая богословская партия омиев, одним из лидеров к-рой стал покровитель М. еп. Акакий Кесарийский. Свт. *Епифаний Кипрский* в трактате «Панарион» не упоминает М. среди участников Селевкийского Собора, но в другом месте своего сочинения обвиняет М. в принадлежности к партии еп. Акакия (*Epiph.* Adv. haer. [Panarion]. 73. 23). Вероятно, именно рекомендации еп. Акакия М. был обязан своим возведением на кафедру Антиохии в нач. 360 г. В этот момент омии, преобладавшие среди вост. епископата и пользовавшиеся поддержкой имп. *Констанция II,* считали М. своим единомышленником. Еп. *Евдоксий,* ранее руководивший Антиохийской Церковью, 27 янв. 360 г. был возведен на К-польский престол, Антиохийская кафедра осталась вакантной. Имп. Констанций взял этот вопрос под собственный надзор, прибыв в Антиохию осенью 360 г.

М. был избран на кафедру по результатам риторического состязания, организованного имп. Констанцием (*Meletius.* Oratio // *Epiph.* Adv. haer. [Panarion]. 73. 29–33; *Theodoret.* Hist. eccl. II 31). Претендентам было предложено перед императором произнести проповедь на тему слов из Притч 8. 22: «Господь создал меня началом путей Своих...». Наряду с М. участвовали Евзоий (арианин), *Георгий* Лаодикийский и Акакий Кесарийский. Два последних, видимо, выступали как почетные гости диспута. Император присудил победу М. Свт. Епифаний Кипрский, благодаря к-рому речь М. на диспуте сохранилась, считал ее достойной порицания в нек-рых местах. Так, по мнению Епифания, М. считал возможным приложить к Сыну то, что

Свт. Мелетий, архиеп. Антиохийский. Роспись ц. Успения Пресв. Богородицы мон-ря Грачаница. Ок. 1320 г.

прилагаемо к твари вообще. Епифаний также осуждал мнение М. о том, что исследования о природе Сына не нужны. Кроме того, М. не изложил прямо Никейского вероучения: он рассуждал о церковном мире, в начале и конце своей речи М. заявил, что не хочет обсуждать ничего нового и соблазнительного, а предлагает лишь благочестиво держаться учения предшественников, оставив ненужные рассуждения. Однако он понимал, что должен так или иначе высказать свое суждение о Воплощении, и в этом вопросе М. был очень осторожен, стремился использовать только те слова и выражения, которые встречаются в Свящ. Писании. Он отрицал крайнее арианство, говорил бесстрастно о рождении Сына от Отца как о происшедшем событии, отрицая идею истечения, описывал Сына как подобного Отцу, но не объяснил этот тезис. Естественно, что такая проповедь вполне устроила и императора и омиев. Поставление М. во епископа Антиохии было утверждено всеми присутствовавшими епископами; акт о поставлении был передан на хранение еп. Евсевию Самосатскому.

Однако уже вскоре, видимо в кон. 360 г., М. впал в немилость у императора и новым Собором был изгнан с кафедры и из города, его место занял Евзоий (*Philost.* Hist. eccl. V 5; *Sozom.* Hist. eccl. IV 28–29). Феодорит Кирский в «Церковной истории» рассказал, что М. якобы произнес проповедь перед императором, в к-рой верно изложил учение о Св. Троице, за что получил одобрение народа, но не ариан. Однако Феодорит скорее всего отождествил эту проповедь с речью М. на конкурсе, о содержании к-рой, вероятно, не знал (*Theodoret.* Hist. eccl. II 31). Более достоверное объяснение низложения М. есть у Сократа Схоластика (*Socr. Schol.* Hist. eccl. II 44). Согласно ему, вначале М. старался следовать офиц. проомийской политике Констанция и проповедовал народу исключительно нравственные ценности. Но, видимо уступая требованиям своей паствы, вскоре вынужден был высказываться и о догматических вопросах. Тогда обнаружилось его расхождение с омиями, а его собственная позиция оказалась близка к Никейскому исповеданию (с нек-рыми уступками в сторону омиусианства). По мнению блж. Иеронима Стридонского, М. внезапно переменил веру, но с этим объяснением едва ли можно согласиться (*Hieron.* Chron. // PL. 27. Col. 691). М. действительно принадлежал к той части вост. консерваторов, к-рые по сути всегда были православными, но, ставя во главу угла церковный мир, предпочитали отказываться от слишком однозначных и не для всех приемлемых формулировок Никейского вероучения в пользу более расплывчатых. Поэтому омии могли нек-рое время считать М. своим единомышленником, поскольку он не высказывал, особенно публично, ничего, с чем бы и они не согласились. Результатом изменения отношения омиев к М. стало его изгнание по приказу имп. Констанция. Но были и личные претензии со стороны еп. Евдоксия К-польского к М., к-рый принимал у себя клириков, прежде отлученных от Церкви епископом.

Несмотря на изгнание М., его сторонники в Антиохии образовали отдельную общину мелетиан. Вскоре после смерти имп. Констанция его преемник имп. *Юлиан Отступник* разрешил всем сосланным прежде епископам возвратиться на свои кафедры. М. вернулся в Антиохию и начал окормлять общину своих сторонников. Среди них особо выделялись пресвитеры *Диодор* (впосл. епископ Тарса) и Виталий (позднее

перешедший в аполлинарианство). Последние возглавили захват ц. Апостолов в Старом городе (Палее), которая стала центром общины мелетиан. Омии остались верны еп. Евзоию.

В 362–363 гг. на востоке Римской империи происходили многочисленные погромы христиан, спровоцированные имп. Юлианом, который в это время находился в Антиохии. Сведения о реакции М. на эти события довольно отрывочны. Есть лишь рассказ, приведенный Феодоритом, о том, что в Антиохии некий юноша, желая избежать гнева отца, бывшего языческим жрецом, и принять христианство, прибег к помощи М. Епископ укрывал юношу и потом отправил в Иерусалим (*Theodoret.* Hist. eccl. III 14). После того как в пригороде Антиохии Дафне произошел пожар, уничтоживший храм Аполлона, имп. Юлиан обвинил христиан в поджоге и стал преследовать их. Но его гнев в основном коснулся общины Евзоия, к-рая владела большинством церквей в городе.

Важнейшим событием, сделавшим возможным сближение мелетиан и строгих никейцев, стал Александрийский Собор, состоявшийся весной 362 г., организованный свт. *Афанасием I Великим.* Собор подтвердил незыблемость Никейского Символа веры. Одновременно православными были признаны те, кто говорили об «одной ипостаси» в смысле «единой сущности» и «тождества природы» (позиция свт. Афанасия), и те, кто учили о «трех ипостасях», но об «одном начале». Последнюю позицию, согласно Феодориту, занимал М. По результатам Собора свт. Афанасий составил Томос к антиохийцам. В нем община М. была признана как явно засвидетельствовавшая свою принадлежность к Православию. Афанасий сам хотел ехать в Антиохию, но дела задержали его в Египте, и от лица Собора были отправлены еп. Евсевий Верцелльский и Астерий, еп. Петры Аравийской. Они должны были установить связь с М., а также примирить с ним небольшую группу антиохийских строгих никейцев, евстафиан, поскольку они не признавали ни одного Антиохийского епископа со времен низложения еп. Евстафия ок. 330 г. Община имела небольшую церковь, управлял ею пресв. Павлин. Еп. Евзоий не пытался изгнать эту общину из личного уважения к благочестию Павлина.

Однако миссия епископов Евсевия и Астерия завершилась неудачей. Еще до их приезда в Антиохию прибыл еп. Луцифер Каралисский, к-рый прежде был сослан в Аравию и теперь, согласно эдикту имп. Юлиана, возвращался из ссылки на свою кафедру. В Антиохии он нашел единственную православную, по его мнению, общину, которую возглавлял пресв. Павлин, и рукоположил его во епископа Антиохии (*Rufin.* Hist. eccl. X 27, 30; *Socr. Schol.* Hist. eccl. III 6; *Sozom.* Hist. eccl. V 12; *Theodoret.* Hist. eccl. III 4–5). Т. о., ситуация еще больше усложнилась: посланники Александрийского Собора нашли в Антиохии уже 2 правосл. общины. М. со своей стороны подозревал в действиях Луцифера влияние свт. Афанасия, поскольку сам Луцифер утверждал, что он ревностный сторонник святителя.

Осенью 363 г., после гибели имп. Юлиана и избрания на престол имп. *Иовиана,* в Антиохию прибыл свт. Афанасий, чтобы встретиться с новым императором (*Sozom.* Hist. eccl. VI 5). Находясь под впечатлением от предыдущих событий, М. отказался вступить с ним в общение, а еп. Павлин, напротив, принял Афанасия с почетом. Т. о., Александрийская Церковь признала Павлина законным Антиохийским епископом, вскоре и Церковь на Западе империи, в т. ч. Римский еп. *Дамас,* последовала ее примеру. Сложившаяся ситуация законсервировала антиохийскую схизму на 2 десятилетия вперед. Несмотря на это, свт. Афанасий в своих сочинениях довольно уважительно относится к М., хотя и критикует его за уступки арианам. Однако раскол между ним и М. продолжался в течение всей их жизни. Лишь 2-й преемник свт. Афанасия в Александрии, архиеп. *Тимофей I,* на II Вселенском Соборе в 381 г. отказался от поддержки еп. Павлина и признал законным епископом Антиохии преемника М. *Флавиана I.*

Конфликт между свт. Афанасием и М. имел продолжение и на заседаниях Антиохийского Собора осенью 363 г. (*Epiph.* Adv. haer. [Panarion]. 73. 26; *Hieron.* Chron. // PL. 27. Col. 693; *Socr. Schol.* Hist. eccl. III 25; *Sozom.* Hist. eccl. VI 4). Собор проходил под председательством М.; в нем участвовали 23 епископа из Сирии и М. Азии (присутствовал также пресв. *Василий Великий,* впосл. епископ Кесарии). Вост. епископы всецело приняли Никейский Символ веры, хотя для слова «Единосущный» ими было дано несколько сглаженное толкование: Сын рожден из сущности Отца и, следов., имеет подобную с Ним сущность. Т. о. была сделана уступка омиусианам, к которой свт. Афанасий отнесся весьма сурово, назвав участников Антиохийского Собора арианами.

В 364 г. приход к власти имп. *Валента* на востоке Римской империи способствовал восстановлению гегемонии омиев практически повсюду, кроме Египта, где новое правительство не решилось еще раз сместить свт. Афанасия. Валент также оставил на Антиохийской кафедре еп. Павлина из уважения к его старости (*Socr. Schol.* Hist. eccl. IV 2). М. в 365 г. был изгнан из Антиохии и жил в своем поместье в Армении. Ок. 366 или 367 г. ему удалось вернуться в Антиохию, где он пребывал до 371 г., когда последовало новое изгнание, длившееся до смерти имп. Валента в 378 г. В это время Антиохийской Церковью мелетиан фактически управляли пресвитеры Диодор, Флавиан и Виталий. Несмотря на то что М. долго находился вдали от своей паствы, у него была твердая поддержка среди епископов Сирии, где выделялся еп. Евсевий Самосатский, и М. Азии, где сторонником М. стал свт. Василий Великий, к-рый пытался убедить свт. Афанасия и Римскую Церковь признать М. В 371 г. свт. Василий писал об этом свт. Афанасию (*Basil. Magn.* Ep. 66–67, 69–70, 82), однако тот дал понять, что при всем уважении к М. все же уклонится от общения с ним, как он это сделал в 363 г. Свт. Василий рекомендовал М. обратиться с письмом к свт. Афанасию (Ibid. 89), однако неизвестно, сделал ли это М. Общение М. и свт. Афанасия так и не было установлено. По смерти свт. Афанасия в 373 г. его преемник архиеп. *Петр II* был еще более ригористичен по отношению к М., припоминая епископу его прежнее сотрудничество с арианами (Ibid. 266). Примирительная позиция свт. Василия осложнилась тем, что Петр II вскоре был изгнан из Александрии по приказу имп. Валента и его место занял арианин Луций. Петр II уехал в Рим и стал своеобразным информантом для запада о событиях на востоке. Тем не менее свт. Василий убедил М. поставить свою подпись под посланием 32 вост.

епископов, к-рое было адресовано епископам Галлии и Италии (Ibid. 92). В 376 г. в Антиохию было отправлено послание еп. (папы) Римского Дамаса, в к-ром в очередной раз подтверждалось признание еп. Павлина, а М. вообще не упоминался (*Damas.* Ep. 16, 17). В 376 г. М. отправил послом в Рим своего пресв. Санктиссима, чем немало удивил свт. Василия, к-рый ранее был недоволен безразличием М. к его хлопотам (*Basil. Magn.* Ep. 129). Это посольство привело к нек-рым положительным сдвигам, но официально запад по-прежнему не признавал М. В одном из своих последних писем на запад (378) свт. Василий уже открыто потребовал признания М. и осуждения еп. Павлина (Ibid. 363). Однако влияние Василия не привело к изменению взглядов зап. священнослужителей на Антиохийскую схизму; в Риме продолжали поддерживать еп. Павлина.

В этот же период ситуация в общине мелетиан осложнилась отпадением пресв. Виталия в аполлинарианство. Сначала он пытался примкнуть к партии еп. Павлина, общение с к-рым одно время поддерживал *Аполлинарий* Лаодикийский. Однако затем еп. Павлин отказался принять его в свою общину без предварительного отречения от ереси. Аполлинарий же поставил Виталия еще одним епископом Антиохии для своих сторонников.

После гибели имп. Валента в битве с готами при Адрианополе (378) в янв. 379 г. власть над востоком Римской империи была передана имп. *Феодосию I Великому*. Смерть Валента означала реабилитацию ранее изгнанных епископов, и М. вернулся в Антиохию (*Socr. Schol.* Hist. eccl. V 2; *Sozom.* Hist. eccl. VII 3; *Theodoret.* Hist. eccl. V 2). В то же время позиция императора запада *Грациана* по церковным вопросам была продиктована мнением его епископата и была направлена на признание законными тех епископов, к-рые находились в общении с Римской кафедрой. К этому же времени относится диспут, состоявшийся в Антиохии между епископами М., Виталием и Павлином в присутствии имп. комита Сапора. На диспуте Павлин и Виталий пытались убедить слушателей, что они находятся в общении с папой Дамасом, в то время как М. молчал. В его защиту выступил пресв. Флавиан, указав,

Свт. Мелетий I, архиеп. Антиохийский. Роспись ц. св. Апостолов в Печской Патриархии, Сербия. 1561 г.

что Виталий и Павлин могут «размахивать письмами Дамаса», чтобы доказать общение с ним, но вера их совершенно отлична от веры Рима: Виталий придерживается ереси аполлинариан, а Павлин учит об одной ипостаси (*Theodoret.* Hist. eccl. V 3). Неизвестно, как такие доводы могли повлиять на комита, но, видимо понимая, что община М. более многочисленна, чем у Павлина, Сапор признал М. законным епископом, передав ему отнятые у арианина Евзоия городские храмы. Впрочем, Павлин в Антиохии продолжал управлять группой своих сторонников.

Осенью 379 г. в Антиохии состоялся Собор под председательством М., на который прибыло ок. 150 его сторонников, в т. ч. свт. Григорий Нисский (*Socr. Schol.* Hist. eccl. V 5; *Sozom.* Hist. eccl. VII 3). Собор подтвердил законность избрания М., отвергнув все обвинения в его адрес со стороны Рима, осудил арианство и аполлинарианство, составил изложение веры. Принятые Собором документы были отправлены для ознакомления на запад империи, чтобы представить новые убедительные доводы в пользу Православия М. В качестве своего рода уступки зап. иерархам Собор объявил о поддержке послания папы Дамаса против аполлинариан от 376 г., хотя послание было адресовано Павлину.

Весной 381 г. М. прибыл в К-поль на II Вселенский Собор в окружении многочисленной делегации вост. епископов. В отсутствие представителей Рима, а также Александрии, к-рые во главе с архиеп. *Тимофеем I* опоздали к началу Собора, М. было вверено председательство на Соборе как одному из старейших по рукоположению епископов. М. принимал участие в утверждении свт. *Григория Богослова* на К-польской кафедре. Феодорит Кирский (*Theodoret.* Hist. eccl. V 6) объясняет расположение имп. Феодосия к М. тем, что император якобы видел сон, в к-ром М. увенчал его имп. диадемой. М. скончался в К-поле во время Собора. Его кончина показала, сколь хрупким было согласие между участниками Собора. Сразу возник вопрос о преемнике М. в Антиохии. Свт. Григорий Богослов выступил с предложением не избирать преемника М. и заявил, что правосл. общины Антиохии теперь может объединить еп. Павлин. Согласно Феодориту, еще в 379 г., во время антиохийского диспута, такое предложение выдвигал сам М.: по смерти одного из них, Павлина или его самого, оставшийся в живых должен управлять всей Церковью. Но тогда против такого решения выступил еп. Павлин (Ibid. V 3), теперь же против были сторонники М., к-рые избрали ему преемником пресв. Флавиана. Кроме того, прибывшая на Собор делегация егип. епископов поставила под сомнение совершённое М. возведение Григория Богослова на К-польскую кафедру, и свт. Григорий вынужден был отречься от нее.

В К-поле было устроено торжественное прощание с М., речь произнес свт. Григорий Нисский. Останки М. были перевезены в Антиохию и погребены в мартирии св. Вавилы в Дафне (*Socr. Schol.* Hist. eccl. V 8–9; *Sozom.* Hist. eccl. VII 10). Пять лет спустя по кончине епископа свт. *Иоанн Златоуст*, будучи пресвитером в Антиохии, произнес похвальное слово М., к-рый крестил его, поставил в чтеца и диакона (*Ioan. Chrysost.* Homilia encomiastica in S. patrem nostrum Meletium // PG. 50. Col. 515–520). В возвышенном тоне о М. говорил свт. Григорий Богослов (*Greg. Nazianz.* De vita sua // PG. 37. Col. 1133–1141). Свт. Григорий Нисский, знавший М. в последние годы его жизни, описывал его как человека приятной внешности, со светлой улыбкой и с мягким голосом (*Greg. Nyss.* Or. funebr. in Melet. // PG. 46. Col. 852–864).

Положительные свидетельства о М. каппадокийских отцов и Иоанна Златоуста, лично знакомых со святителем, постепенно создали вокруг его образа ореол святости. Не-

определенность догматической позиции М. в начальный период его епископата эти авторы компенсировали, отзываясь о нем как о ревностном стороннике Православия в последующей его деятельности. Во всех Восточных Православных Церквах М. канонизирован. Его память указана во всех синаксарях к-польской традиции под 12 февр. Нек-рые синаксари указывают также память под 23 или 24 авг. Память 12 февр. также присутствует в грузино-палестинском календаре (X в.). Почитание М. вошло в обиход и на сир. Востоке. Его память есть в ранних сир. источниках: в Минологии Иакова Эдесского (кон. VII в.), а также в минологии из рукописи, принесенной Моисеем Нисибинским в Скитскую пустыню (IX в.). В 1-м память М. указана под 23, во 2-м — под 22 элула (сент.), в обоих случаях вместе со св. Вавилой, в мартирии к-рого М. был погребен. Эта память, видимо, отражает некую антиохийскую традицию. Два поздних минология из Халеба (Алеппо), известные по именам их переписчиков Фадалы (1547) и Шахадаха (1645), помещают память М. под 11-м числом 1-го кануна. Все эти минологии относятся к зап. сиро-яковитской монофизитской традиции. В копт. традиции память М. отражена в Александрийском синаксаре под 1 амшира (26 янв.) в сказании об отцах II Вселенского Собора. На Западе память М. была внесена в Римский Мартиролог только кард. Ц. *Баронием* в кон. XVI в. на основании визант. синаксарей. Причина длительного игнорирования католиками традиции почитания М. заключалась в том, что М. не состоял в общении с Римской Церковью. Об этом на Западе было известно из трудов блж. *Иеронима,* к-рый, хотя и нейтрально относился к М., тем не менее в период своего проживания в Антиохии принадлежал к общине еп. Павлина. *Болландисты* в своем очерке о М. также сочли необходимым уделить внимание вопросу о его апологии (ActaSS. Febr. T. 2. P. 585–602).

Ист.: *Basil. Magn.* Ep. 66–67, 69–70, 79, 82, 89, 92, 129, 266, 363; *Greg. Nyss.* Or. funebr. in Melet.; *Greg. Nazianz.* De vita sua // PG. 37. Col. 1133–1141; *Epiph.* Adv. haer. [Panarion]. 73. 23–33; *Ioan. Chrysost.* Homilia encomiastica in S. patrem nostrum Meletium // PG. 50. Col. 515–520 (рус. пер.: Творения. Т. 2. Кн. 2. С. 557–562); *Hieron.* Chron. // PL. 27. Col. 691, 693; *Rufin.* Hist. eccl. X 27, 30; XI 22, 24; *Philost.* Hist. eccl. I 8; V 1, 5; Add. 3; *Socr. Schol.* Hist. eccl. II 43–45; III 6, 9, 25; IV 1, 2, 26; V 3, 5, 8, 9; VI 3, 9; VII 36; *Sozom.* Hist. eccl. IV 25, 28; V 13; VI 4, 7, 21; VII 3, 7, 10–11; *Theodoret.* Hist. eccl. II 31; III 4, 14; IV 13, 25; V 2–4, 6, 7, 23, 27, 40; ActaSS. Febr. T. 2. P. 585–602; MartRom. Comment. P. 60; SynCP. Col. 459–460, 917–918; Un Martyrologe et douze Menologes Syriac / Ed. F. Nau // PO. 1915. T. 10. Fasc. 1. P. 34, 46, 68; SynAlex. (Forget). Vol. 1: [Versio]. P. 449; *Peeters P.* Martyrologe de Rabban Sliba // AnBoll. 1908. Vol. 27. P. 170; *Garitte.* Calendrier Palestino-Gregorien. P. 157–158.

Лит.: CPG, N 3415–3425; *Cavallera F.* Le schisme d'Antioche. P., 1905; *Спасский А. А.* История догматич. движений в эпоху Вселенских Соборов. Серг. П., 1914; *Amman E.* Melece d'Antioche // DTC. T. 10. Pt. 1. P. 520–531; *Devreese R.* Le patriarchat d'Antioche depuis le paix d'Eglise jousqu'a le conquete arabe. P., 1945; BHG, N 1243–1244; *Sauget J.-M.* Melezio d'Antiochia // BiblSS. Vol. 9. Col. 296–300; *Simonetti M.* La crisi ariana nel IV sec. R., 1975; *Hanson R. P. C.* The Search for the Christian Doctrine of the God. Edinb., 1988; EEC. Vol. 1. P. 550; *Болотов.* Лекции. Т. 4.

Д. В. Зайцев

Гимнография. В *Типиконе Великой церкви,* отражающем кафедральное богослужение К-поля IX–XI вв., память М. указана под 23 авг. и 12 февр. без богослужебного последования (*Mateos.* Typicon. T. 1. P. 231, 380).

В *Студийско-Алексиевском Типиконе* 1034 г., содержащем древнейшую сохранившуюся редакцию студийского Синаксаря, память М. отмечена под 12 февр. без богослужебных указаний (*Пентковский.* Типикон. С. 329), однако в рукописных слав. Минеях студийской традиции — напр., ГИМ. Син. № 164, XII в. (см.: *Горский, Невоструев.* Описание. Отд. 3. Ч. 2. С. 51),— содержится служба М., состоящая из канона, цикла стихир и седальна. Такой же состав имеет богослужебное последование М., помещенное под 12 февр. в *Евергетидском Типиконе* 2-й пол. XI в., отражающем малоазийскую редакцию Студийского устава (*Дмитриевский.* Описание. Т. 1. С. 473).

В *Мессинском Типиконе* 1131 г., представляющем южноиталийскую редакцию Студийского устава, указан отпустительный тропарь М. 4-го гласа Κανόνα πίστεως· (Пра́вило вѣ́ры:) (служба с *«Бог Господь»* и тропарем поется М., если 12 февр. еще не начался *Великий пост;* в противном случае совершается постовое богослужение с пением на утрене *«Аллилуия»*) (*Arranz.* Typicon. P. 121). Такие же указания содержатся в древнейших сохранившихся греч. и слав. редакциях *Иерусалимского устава:* напр., в Sinait. gr. 1094, XII–XIII вв. (см.: *Lossky.* Typicon. P. 192), в Типиконе серб. архиеп. Никодима 1319 г. (*Миркович.* Типикон. Л. 91б).

В первопечатном греч. Типиконе 1545 г. М. назначается также кондак плагального 2-го (т. е. 6-го) гласа Τοῦ πνευματικοῦ σου παρρησίαν· (Дх҃о́внагѡ твоегѡ̀ дерзнове́нїѧ:).

В первопечатном московском Типиконе 1610 г. «под числом» 12 февр. даются указания о совершении службы в честь свт. *Алексия,* митр. Московского; служба М. назначается на повечерии. В московском Типиконе 1633 г. и последующих указания о службе М. 12 февр. помещены на 1-м месте; в издании 1633 г. М. назначается кондак 1-го гласа Оу҆подо́бльсѧ дѣ́телїю хв҃ымъ апл҃ѡмъ:, в издании 1641 г.— 8-го гласа Ꙗ҆́ко ст҃лѧ бж҃твена:, а в пореформенном издании 1682 г., к-рое легло в основу совр. Типикона РПЦ, кондак М. был заменен содержащимся в греч. богослужебных книгах — 6-го гласа Дх҃о́внагѡ твоегѡ̀ дерзнове́нїѧ:.

Последование М., вошедшее в совр. греч. и рус. богослужебные книги, состоит из отпустительного тропаря 4-го гласа Κανόνα πίστεως· (Пра́вило вѣ́ры:), кондака 2-го гласа Ὀρθοδοξίας τοῖς τρόποις κοσμούμενος· (Православия обычаями украшенного) с икосом (Μηναῖον. Φεβρουάριος. Σ. 139), кондака 6-го гласа Дх҃о́внагѡ твоегѡ̀ дерзнове́нїѧ: (Минея (МП). Февраль. С. 439), канона авторства *Феофана Начертанного* с акростихом Τοὺς σοὺς ἐπαίνους ἐξυφαίνω, Παμμάκαρ (Твоя похвалы изъявляю, всеблаженне) плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, ирмос: Ἁρματηλάτην Φαραὼ· (Колесницегони́телѧ фараѡ́нѧ:), нач.: Τῷ φωτοδότῃ παρεστὼς (Светодавцу предстоя), цикла стихир-подобнов, 2 седальнов, ексапостилария (только в греческих).

По рукописям известны песнопения М., не вошедшие в совр. богослужебные книги: кондак 1-го гласа Свѣтилникъ пр҃носїѧненъ: (*Амфилохий.* Кондакарий. С. 99 (доп. паг.)), кондак 2-го гласа Τοῖς δογμάτων σου ῥήθροις· (Учений твоих речами...), кондак 1-го гласа Ὁμότιμον πατρὶ δογματίζων τὸν Λόγον· (Равночестна Отцу исповедуя Слово...) с икосом, отпустительный тропарь 3-го гласа Νέος γέγονας Μωσῆς· (Новый явился Моисей...), 5 циклов стихир-подобнов, 10 стихир-самогласнов, 6 седальнов и 3 ексапостилария (см.: *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης), μητρ.* Ταμεῖον Ἐκκλησιαστικῆς ποιήσεως // Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος. 1948. Т. 47. Σ. 19–22).

Е. Е. Макаров

Иконография. В греч. руководстве для иконописцев — Ерминии иером. Дионисия Фурноаграфиота (ок. 1730–1733) — описание облика М. дано в разд. «Святые иерархи»: «Святой Мелетий, старец с длинной, на три пяди разделенной бородой» (Ерминия ДФ. С. 162. № 55). В соответствии со служением и с чином прославления М. изображают в фелони, как правило крещатой, с омофором, держащим в руках кодекс. В той же Ерминии, в предписании, как надлежит изображать II Вселенский Собор, фигура М., председательствовавшего на заседаниях, занимает одно из центральных мест: «Среди храмины, под осенением Св. Духа, сидят: царь Феодосий Великий на престоле и по обе стороны его святые — Тимофей Александрийский,

Мелетий Антиохийский, Кирилл Иерусалимский, Григорий Богослов... и другие святители и отцы» (Там же. С. 179). Между тем в Минологии Василия II (Vat. gr. 1613, 1-я четв. XI в.) для составителей стало предпочтительным размещение под 12 февр. отдельных изображений свт. Антония, патриарха К-польского, и прп. Марии (Марины). В минейных циклах с сохранившимися изображениями на февр. М. представлен (везде под 12 февр.): на миниатюре из греко-груз. рукописи (т. н. Афонской книге образцов — РНБ. О.I.58. Л. 9 об., кон. XV в.) — в рост, в светло-зеленой крещатой фелони и светло-голубом подризнике, борода клиновидная, в левой руке кодекс, правой благословляет; в росписи притворов в ц. вмч. Георгия в Старо-Нагоричино, Македония (1317/18),— вместе со свт. Антонием, патриархом К-польским, по пояс, собора Св. Троицы мон-ря Козия, Румыния (между 1390 и 1391),— по пояс, в ц. св. Апостолов (св. Спаса) в Печской Патриархии, Сербия (1561),— в рост, в ц. свт. Николая Чудотворца в Пелинове, Черногория (1717–1718),— оплечно, а также в трапезной мон-ря Вел. Лавра (2-я четв. XVI в., мастер Феофан Стрелицас Вафас).

В декорации кафоликонов ряда афонских храмов изображается М. в святительском чине в составе св. отцов Церкви. На вост. стене алтарной апсиды: монастыря Кутлумуш (1539/40, мастер мон. Макарий) — во 2-м ряду образов святителей, представленных в медальонах, вслед за Спиридоном и Амвросием; мон-ря Дохиар (1567/68, мастер Дзордзис Критский) — справа от алтаря, вслед за Иаковом, братом Господним, Григорием Акрагантским и Епифанием Кипрским; мон-ря Пантократор (1854) — там же, рядом с Василием Великим. В пространстве вимы: в сев. компартименте алтарного пространства мон-ря Хиландар (1321/22); на купольном своде в сев.-вост. компартименте (типикарии) мон-ря Дионисиат (1546/47, мастер Дзордзис Критский).

В рус. иконописных подлинниках описание М. встречается уже в Софийском списке подлинника Новгородской редакции (кон. XVI в.; под 12 февр.): «Святитель Мелентей Антиохийский. Сед, власы Власьевы, брада величеством Григория Богослова, на концы два космыка, раздвоилась; на ризе кресты киноварь, испод лазорь бел» (Иконописный подлинник Новгородской редакции по Софийскому списку кон. XVI в. М., 1873. С. 71). В подлинниках сводной редакции XVIII в. сохранена та же характеристика с уподоблением облика святого обликам сщмч. Власия Севастийского и свт. Григория Богослова с нек-рыми добавлениями к составу святительских одежд омофора, в руках держит Евангелие (*Большаков.* Подлинник иконописный. С. 72; то же, с кратким сообщением о присутствии святого на II Вселенском Соборе — *Филимонов.* Иконописный подлинник. С. 269). В лицевой части Строгановского иконописного подлинника (1-я четв. XVII в.) характеристика образа святителя близка к описанию в указанных подлинниках: он представлен в рост, облачение составляют подризник, фелонь, епитрахиль, омофор, палица; правая рука отведена в сторону, левой прижимает к груди Евангелие; клиновидная борода разделена на 2 «космочки» (см.: Строгановский иконописный лицевой подлинник. М., 1869. 31 дек.). Значительные изменения привнес в описание святого составитель руководства для иконописцев (1910) акад. В. Д. Фартусов: «Старец армянского типа, очень кроткий, сед, с большими волосами, с широкой средней величины, на конце немного раздвоенной, бородой, в фелони, омофоре и палице; с трехперстной благословляющей рукой во имя Святой Троицы. В хартии надпись: «Три убо Ипостаси разумеваем, о едином же существе беседуем»» (*Фартусов.* Руководство для иконописания. С. 184).

Изображение М. встречается на минейных иконах, напр. на иконе на февр. (кон. XVI в., ВГИАХМЗ; под этим же числом — св. имп. Феодора и «Преставление свт. Алексия, митр. Московского»), на иконе «Минея годовая» (нач. XIX в., УКМ). На гравированных святцах Г. П. Тепчегорского (1713, 1722) на листе на февр. М. изображен в соответствии с традицией Нового времени в саккосе, с митрой на голове, держащим в руке посох; в одном клейме следом за ним представлены свт. Антоний К-польский, свт. Алексий Московский и прп. Мария (см.: *Ермакова, Хромов.* Русская гравюра на меди. 2004. С. 41. Кат. 33. 6). Лит.: LCI. Bd. 8. Sp. 1; *Мијовић.* Менолог. С. 275, 356, 369, 385; *Евсеева.* Афонская книга. С. 264, 276; Возрожденные шедевры Рус. Севера. М., 1998. С. 36. Кат. 56; С. 63. Кат. 140; *Τούτος Ν., Φουστέρης Γ.* Ευρετήριον της μνημειακής ζωγραφικής του Αγίου Όρους, 10ος–17ος αιώνας. Αθήναι, 2010. Σ. 92, 183, 238, 300, 321, 341.

Э. В. Шевченко

МЕЛЕ́ТИЙ II Думани [араб. ملاتيوس دوماني] (8.11.1837, Дамаск — 26.01.1906, там же), патриарх Антиохийский (с 15 апр. 1899). Избрание М. на Патриаршество стало ключевым событием в новейшей истории *Антиохийской Православной Церкви* (АПЦ), ознаменовавшим возвращение Патриаршего престола арабам после полуторавековой греч. гегемонии.

В юности М. обучался у известного дамасского просветителя Юсуфа аль-Хаддада (см. *Иосиф Дамаскин,* сщмч.), к-рый воспитал целое поколение арабо-христианской интеллектуальной и церковной элиты. М. в разной степени владел помимо родного также греч., тур., франц. и итал. языками. В 20 лет он принял монашество и был рукоположен во диакона Антиохийским патриархом *Иерофеем* и вскоре стал его личным секретарем. В 1858–1861 гг. сопровождал Иерофея в К-поль; по возвращении принял священство. Позже был возведен в сан архимандрита и стал одним из ближайших помощников патриарха. В 1865 г. (по др. данным, в 1868) он стал митрополитом Лаодикии (Латакии). В период пребывания на Лаодикийской кафедре М. построил 7 церквей, основал семинарию и покровительствовал ее талантливым ученикам, в числе к-рых были известные впосл. богословы и архиереи.

Мелетий II, патриарх Антиохийский. Фотография. 1906 г.

Хотя в XVIII–XIX вв. не менее половины архиерейских кафедр АПЦ было занято араб. митрополитами, патриархами становились выходцы из греческого клира К-польского, а с 1850 г.— из Иерусалимского Патриархата (*Святогробского братства*). Однако по мере роста в арабохрист. среде образования и национального самосознания стал неизбежным арабо-греческий конфликт, связанный с борьбой за преобладание в ближневост. Церквах. Российская дипломатия и общественность, пребывавшие в достаточно напряженных отношениях с греками, поддерживали национальные устремления правосл. арабов, рассчитывая сделать их своей опорой в регионе. Арабо-греч. противостояние приняло открытый характер в 70-х гг. XIX в. и обострялось в пе-

риоды патриарших выборов. Так, после кончины Антиохийского патриарха Иерофея (март 1885) араб. митрополиты и архонты приняли решение выдвинуть на выборах его преемника кандидатуру араб. иерарха. Однако активная поддержка этого плана российской дипломатией вызвала опасения османских властей. Дамасский губернатор угрожал архиереям-арабам ссылкой, если они попытаются выбрать патриарха из своей среды. В результате на Антиохийскую кафедру взошел представитель Святогробского братства Скифопольский архиеп. *Герасим (Протопапас)*.

После отречения Иерусалимского патриарха *Никодима I* (1890) Святогробское братство 27 февр. 1891 г. предложило Иерусалимский престол патриарху Герасиму. В результате его перехода на Иерусалимскую кафедру в АПЦ снова началась борьба за замещение Патриаршего престола. Араб. митрополиты и политически активная часть паствы настаивали на избрании араб. архиерея. В то же время значительное число арабо-христ. нотаблей в Дамаске и Бейруте было равнодушно к националистическим лозунгам и готово принять греч. иерарха, заинтересованного, как им казалось, в поддержке со стороны местной элиты. Святогробское братство и высший клир К-польского Патриархата продвигали своих кандидатов, из к-рых наибольший авторитет имел Вифлеемский митр. *Спиридон* (впосл. патриарх Антиохийский). Греч. духовенство убеждало османские власти в том, что избрание патриархом араба будет чревато ростом национализма у сирийцев и усилением рус. влияния. Исходя из этих соображений, Высокая Порта исключила из списка кандидатов на Патриаршество ряд араб. представителей, в т. ч. Селевкийского митр. *Герасима Яреда*, тесно связанного с Россией, и наиболее перспективного кандидата Бейрутского митр. Гавриила Шатилу. М. остался единственным араб. кандидатом, и голоса Синода разделились поровну между ним и митр. Спиридоном. Греч. дипломаты, фанариотское и святогробское духовенство активно склоняли на свою сторону арабо-христ. нотаблей обещаниями денежной поддержки и греч. орденов. В итоге 3 арабских митрополита перешли на сторону Спиридона, и 2 окт. 1891 г. он победил на выборах. В нач. нояб. новый патриарх получил от султана подтверждение своих полномочий. Тем не менее 4 араб. митрополита, включая М., долгое время отказывались его признавать.

Патриаршество Спиридона прошло в непрерывных конфликтах с араб. паствой и духовенством. Он не выполнил большинство своих обещаний и разочаровал неумелым управлением даже греков. В араб. среде нарастали националистические настроения. Деятельность араб. оппозиции координировал российский генеральный консул в Дамаске А. П. Беляев (в должности с 1893). Летом 1897 г. в Дамаске разгорелся очередной скандал в связи с обвинениями патриарха Спиридона в нарушении канонов. Против патриарха выступили не только арабские, но и греч. митрополиты, претендовавшие на его место, и в дек. 1897 г. (или в янв. 1898) он был смещен.

Высокая Порта утвердила низложение Спиридона и избрание местоблюстителем Антиохийского престола митрополита-грека Германа Киликийского. Дальнейшая борьба развернулась вокруг списка кандидатов на Патриаршество. Фанариотское духовенство, поддержанное греч. и брит. дипломатией, настаивало на недопущении к выдвижению на патриарших выборах кандидатур араб. митрополитов. Соответствующее распоряжение отдал великий везир, выступавший на стороне греков. Однако российский посол в К-поле И. А. Зиновьев обратился с этим вопросом напрямую к султану Абдул-Хамиду II. Пользуясь дружескими отношениями между имп. *Николаем II Александровичем* и османским султаном, посол добился разрешения на включение араб. иерархов в список кандидатов (март 1898).

В Синоде АПЦ, состоявшем из 8 арабских и 4 греч. митрополитов, начались разногласия по вопросу о допуске к патриаршим выборам представителей К-польской и Иерусалимской Церквей. Араб. архиереи и примкнувший к ним греч. митр. Никодим Аккарский настаивали на том, что выборы должны проводиться только из иерархов АПЦ. Ввиду жесткого противодействия этим планам митр. Германа Киликийского Синод в мае 1898 г. освободил его от обязанностей местоблюстителя и назначил на этот пост М.

Греч. митрополиты оспаривали отставку Германа. Османские власти не торопились признавать М. местоблюстителем. Консул Беляев склонял дамасского губернатора к поддержке требований арабов. В нояб. 1898 г. Высокая Порта утвердила список кандидатов на Патриаршество, состоявший только из представителей антиохийского клира. Греч. лобби еще неск. месяцев препятствовало признанию полномочий М. и соответственно проведению патриарших выборов, пока в марте 1899 г. султан не утвердил М. местоблюстителем Антиохийского престола.

15 апр. 1899 г. Синод АПЦ провел выборы патриарха, к-рые бойкотировали 3 греч. митрополита. В среде самих арабов не было единства, престол оспаривали митрополиты М. и Герасим Яред, причем именно Герасим, в прошлом имевший российское подданство, пользовался поддержкой Беляева. Консул присутствовал на заседании Синода и обещал заступничество российского императора за патриарха-араба. По итогам выборов большинство голосов получил М.

Мелетий II, патриарх Антиохийский, и консул А. П. Беляев в окружении клира Антиохийской Православной Церкви и др. лиц. Фотография. Дамаск. 1899 г. (Архив востоковедов ИВР РАН)

Однако Высокая Порта, отказавшись признать результаты голосования, потребовала восстановить митр. Германа Киликийского на посту местоблюстителя и провести новые выборы. Дипломатическая борьба продолжалась, дамасский паша получал противоречившие друг другу указания от султана и великого

везира. 12 сент. 1899 г. скоропостижно скончался главный соперник М. митр. Герасим Яред. Ходили слухи, что он был отравлен араб. националистами, желавшими любой ценой прекратить противоборство между митрополитами-арабами, ослаблявшее их перед лицом греков (*Крымский А. Е.* История новой арабской литературы, XIX — нач. XX в. М., 1971. С. 318). В окт. того же года Синод подчинился требованию проведения повторных выборов и снова проголосовал за М., после чего его признали османские власти и состоялась интронизация в кафедральном соборе Дамаска (31 окт.).

Большинство греч. митрополитов отказались признать выборы и отбыли в К-поль, рассчитывая склонить Высокую Порту на свою сторону. Ввиду самовольного оставления ими своих епархий М. низложил митрополитов-греков и заместил их араб. архиереями. После смерти единственного остававшегося в Сирии греч. митр. Никодима Аккарского (4 окт. 1901) клир АПЦ стал состоять исключительно из арабов. Однако М. столкнулся с протестным движением греч. паствы, компактно проживавшей в городах Киликийской епархии. Попытка поставить туда в 1901 г. араб. митр. Александра Тахана (впосл. Антиохийский патриарх *Александр III*) вызвала массовые беспорядки, и Александр был переведен на Триполийскую кафедру.

Греч. патриархи К-поля, Александрии и Иерусалима, а также Элладская и Кипрская Церкви не признали избрание М. На протяжении всего правления греч. пресса именовала его «бывшим Лаодикийским митрополитом» или «антиканоническим патриархом». Российская же общественность приветствовала победу араб. кандидата; Синод Русской Церкви в дек. 1899 г. поздравил М. со вступлением на престол. По настоянию российской дипломатии Антиохийский патриарх был признан Церквами Румынии, Черногории и Сербии.

Стремясь предотвратить повторение конфликтных ситуаций, связанных с претензиями греч. Патриархатов на участие в выборах Антиохийского первоиерарха, М. разработал новый устав АПЦ, к-рый был утвержден Синодом в 1900 г. Устав предписывал избирать патриарха только из архиереев Антиохийского престола, бывших тур. подданными не меньше чем во 2-м поколении. Епископы должны были знать язык своей паствы и постоянно проживать в епархиях. Оговаривались прерогативы Синода, поместных Соборов и смешанного совета, в к-рый входили архиереи и представители от мирян.

Современники оценивали Патриаршество М. как время духовного подъема правосл. арабов. Создавались благотворительные и просветительские учреждения, стимулировавшие консолидацию и рост самосознания общины. Главным образовательным проектом М. стало открытие в *Баламанде* духовной семинарии (1900), ставшей крупнейшим учебным заведением в АПЦ. Курс семинарии, рассчитанный на 6 лет, включал церковные и светские науки. Лучшие из выпускников продолжали образование в российских духовных академиях. Смена игуменов ставропигиальных мон-рей позволила увеличить доходы, поступавшие от обителей в казну Патриархии. Эти средства М. направил на ремонт ряда храмов и постройку патриаршего подворья в Антиохии (Антакье). Рост численности правосл. населения в Горном Ливане побудил патриарха выделить в 1901 г. из состава Бейрутской митрополии митрополию Гор Ливанских с центром в Библе (Джубайле).

Арабизация АПЦ привела к значительному усилению рус. присутствия в регионе. В переписке с российскими дипломатами и гос. деятелями М. подчеркивал, что рус. поддержка стала главным фактором победы арабов в противостоянии с греч. клиром. Российские консулы отныне стояли справа от патриарха во время богослужений (ранее эта привилегия принадлежала греч. дипломатическим агентам). Главным инструментом рус. влияния на Ближ. Востоке выступало Императорское *Палестинское православное общество* (ИППО) — полуофиц. орг-ция, содержавшая, в частности, сеть школ в Сирии. М. был избран почетным членом ИППО и поддерживал постоянные контакты с его ученым секретарем, к-рым в 1903 г. стал бывш. консул в Дамаске Беляев. Образовательным программам ИППО был предоставлен режим наибольшего благоприятствования, и число русских школ в Сирии за 5 лет выросло с 41 до 74. Рус. язык был включен в учебную программу Баламандской семинарии. АПЦ получала через ИППО ежегодные субсидии от 20 до 40 тыс. р., в т. ч. негласные выплаты патриарху и митрополитам через российское генеральное консульство в Дамаске.

После кончины М. греч. патриархи в последний раз попытались вмешаться в процесс выборов Антиохийского первосвятителя, но, потерпев неудачу, вынуждены были пойти на восстановление отношений с АПЦ.

Арх.: АВП РИ. Ф. 208. Оп. 819. Д. 113, 319, 323.

Ист.: ЦВ. 1891. № 18. С. 285; № 28. С. 436; № 45. С. 717; 1899. № 5, 26, 32, 45, 50; СПбВед. 1898. № 162.

Лит.: *Петкович К.* Антиохийская православная патриархия в 1893 г. // СИППО. 1899. Т. 9. С. 321–347; *[Жузе П.]* Устав Антиохийской православной церкви // Там же. 1906. Т. 17. Вып. 1. С. 23–52; *Померанцев И.* Блаженнейший Мелетий, патриарх Антиохийский: Некролог // Там же. С. 246–288; *Hopwood D.* The Russian Presence in Syria and Palestine, 1843–1914: Church and Politics in the Near East. Oxf., 1969. P. 159–172; *Лисовой Н. Н.* Русское духовное и политическое присутствие в Святой земле и на Ближнем Востоке в XIX — нач. XX в. М., 2006. С. 236–249; *Копоть Е. М.* К вопросу об интерпретации греко-арабского противостояния и влияния России в Антиохийском Патриархате во 2-й пол. XIX в. (по материалам АВПРИ) // ВМУ: Вост. 2011. № 3. С. 31–38; *Якушев М. И.* Антиохийский и Иерусалимский патриархаты в политике Российской империи, 1830-е — нач. XX в. М., 2013. С. 189–208, 353–359, 413–416, 435–437.

К. А. Панченко

МЕЛЕ́ТИЙ II [греч. Μελέτιος] (1661, Янина, Греция — 12.12.1714, К-поль), митр. Афинский (1703–1713), географ, историк Церкви. В миру Михаил Митрос. Получил начальное образование в Янине. Год и обстоятельства его поставления во иерея неизвестны. В предисловии к «Географии», написанной М. и изданной в 1728 г., анонимный биограф сообщает, что он был рукоположен во иерея митр. Климентом в Янине, а в приписанной М. «Речи о священстве» (*Δυοβουνιώτης*. 1938) сказано, что его рукоположил митр. Филадельфийский Герасим Влах в Венеции. Решение вопроса зависит от того, является ли подложной «Речь о священстве». В 80-х гг. XVII в. М. обучался в Венеции и Падуе. В 1686 г. занял преподавательский пост в Греческом училище в Венеции, принимал участие в работе греч. типографий, переводил с латыни, подготовил издание греч. Минеи на декабрь, пособий по греч. грамматике, богослужебных книг. В 1687–1691 гг. М. преподавал в Янинском уч-ще. В июле 1691 г. или, что

более вероятно, в нояб. 1692 г. патриарх К-польский *Каллиник II* поставил М. митрополитом Навпакта и Арты. Осенью 1696 г., после разграбления Арты перешедшим на венецианскую службу греч. пиратом Либеракисом Геракарисом, М. был обвинен турками в измене, низложен, 2 месяца скрывался в Янине, а затем вернулся в занятый венецианцами Навпакт, где занимался научной работой. В 1701 г. М. получил прощение и был отправлен в качестве Патриаршего экзарха на Пелопоннес для сбора налогов с архиереев и ставропигиальных мон-рей.

В 1701–1703 гг. М. жил в К-поле. В окт. 1703 г. патриарх К-польский *Гавриил III* поставил М. на Афинскую кафедру, по просьбе паствы сместив для этого митр. Кирилла и переведя его на Паронаксийскую кафедру. В кон. 1705 г. у М. осложнились отношения с афинской знатью: по всей видимости, конфликт был связан с Афинским подворьем храма Гроба Господня в Иерусалиме, поскольку жалоба на М. была направлена Иерусалимскому патриарху *Досифею II Нотаре*. Досифей, поддерживавший с М. дружеские отношения, не стал разбираться с обвинениями в отношении М., но летом 1710 г. новый Иерусалимский патриарх Хрисанф Нотара получил еще одну жалобу на М., в которой протосинкелл Никифор обвинял М. в том, что тот препятствует взиманию сборов в пользу храма Гроба Господня. Хрисанф передал эти обвинения патриарху К-польскому Афанасию, М. дал письменные объяснения и был оправдан. Продолжавшиеся конфликты с афинской аристократией вынудили М. отправиться в К-поль. Он прибыл туда весной 1713 г. и провел в городе более года, о чем свидетельствуют его подписи на соборных документах. Осенью 1714 г. скончался митр. Янинский Климент и жители Янины обратились к патриарху с просьбой перевести М. на их кафедру. Патриарх был готов исполнить их просьбу, но М., к этому времени уже вернувшийся в Афины, не смог вовремя приехать в столицу, задержавшись из-за болезни в Ларисе. Тогда патриарх поставил в Янину др. митрополита. М. прибыл в К-поль и скончался там через неск. дней.

М. создал важные труды по исторической географии и истории Церкви, но они были изданы только посмертно, во многом благодаря тому, что архив М. был сохранен его коллегой и корреспондентом патриархом Иерусалимским Хрисанфом Нотарой. «Церковную историю» (Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία) М. писал в 1707–1713 гг.: сначала — разделы, относящиеся к XVII в., а затем — охватывающие более ранние эпохи (*Σαρρής*. 2010. Σ. 170–171). Полный оригинальный текст «Церковной истории» М. остается неизданным, известны 6 полных ее списков (ни один из них не является автографом М.), а также 2 рукописных перевода на румынский (*Κυριακόπουλος*. 1990. Т. 1. Σ. 226–242). Первое издание содержит 4 тома, 3 из к-рых были созданы М.: в 1-м т. (Вена, 1783) помещено описание событий I–IV вв., во 2-м (1783) — V–XI вв., в 3-м (1784) — XII–XVII вв. Четвертый, дополнительный том (1795) был написан издателем сочинения Г. Вендотисом и охватывал события церковной истории за XVIII в. Для издания написанный архаизирующим языком текст М. был приближен к разговорному. Второе, исправленное издание стало выходить в 1853 г. в К-поле, при этом была сделана попытка вернуть язык и стиль текста к оригиналу М., а примечания Вендотиса были сокращены. Однако новое переложение было встречено резкой критикой, и 2-й том остался ненапечатанным. Труд М. стал 1-м сочинением подобных тематики и масштаба после «Церковной истории» Никифора Каллиста Ксанфопула (XIV в.). Труд состоял из 17 глав (по главе на столетие), каждая глава содержала 3 раздела: 1-й был посвящен императорам и политической истории, 2-й — папам Римским и 4 Восточным патриархам, 3-й — ересям и церковным Соборам. Завершал каждый раздел перечень вост. и зап. историков, писавших о рассматриваемой эпохе. Источниками для М. были сочинения как средневековых латинских и византийских, так и европ. историков: Л. Мембура, И. Леунклавия, М. Крузия (*Σαρρής*. 2011. Σ. 122–123). Также М. критически использовал труды католич. богословов: кард. Р. Беллармина, кард. Ц. Бария, гуманиста и церковного историка Б. Сакки (Платины) (*Idem*. 2010. Σ. 319–327). Излагая церковную историю, М. проводил параллели между своей эпохой и первыми веками христианства: Восточная Церковь его времени уподоблялась ранней Церкви, которой пришлось бороться с влиянием иудейской религии и язычества. Он считал, что историческими отражениями этих угроз в новое время стали «папизм» и лютеранство (Ibid. Σ. 413–416).

«География древняя и новая» (Γεωγραφία παλαιὰ καὶ νέα) М. была издана в 1728 г. в Венеции в типографии Н. Гликиса из Янины, издание сопровождал анонимный очерк жизни М., который по сей день остается основным источником сведений о его биографии. Название труда указывало на знакомство М. с зап. образцами, так же назвали свои труды франц. ученый Ф. Брие (Parallela geographiae veteris et novae. P., 1648–1649. 3 t.) и нем. географ Ф. Клювер (Introductio in universam geographiam tam veterum quam novam. Leiden, 1624) (*Kitromilides*. 2013. P. 375–376). В 1807 г. в Венеции вышло расширенное издание в 4 томах с примечаниями и картами. Сочинение М. представляет собой 1-й всеобъемлющий очерк всемирной географии на новогреч. языке. В предисловии, описывая стоящие перед ним задачи, М. одним из первых в греч. словесности использовал слово «космополит». Он описывал весь мир как большой город (полис), каждый гражданин (горожанин) к-рого должен представлять себе, где он живет. В обращении к читателям М. разделял географию на теоретическую и практическую (историческую). Именно 2-я и составляла основной предмет его труда: он последовательно описал регионы — от Зап. Европы до Юж. Америки, рассказал о происхождении населявших ее народов и об истории располагавшихся в них гос-в, начиная с мифов и преданий и заканчивая новейшей политической историей (*Myrogiannis*. 2012. P. 61–62). Центральное место в очерке занимала Греция: по подсчетам К. Кириакопулоса, ее описание составляет 31% всего труда. М. критически оценивал совр. положение Греции, признавая, что некогда великая цивилизация в его время переживала упадок и центр культурной и научной жизни по сравнению с античностью сместился в Зап. Европу (*Kitromilides*. 2013. P. 91–93). Источниками для М. стали сочинения греч. и лат. ученых (Диодора Сицилийского, Дионисия Периегета, Птолемея, Страбона, Плиния), визант. авторов (Стефана Византийского,

Прокопия Кесарийского, Лаоника Халкокондила) и европ. исследователей (Клювера, Д. М. Негри, Дж. Молетти) (*Myrogiannis.* 2012. P. 62–67). М. был знаком с достижениями европ. картографии, критически использовал данные эпиграфики и топонимики.

Под именем М. были изданы: естественнонаучные трактаты, риторическое соч. «О том, как должно составлять речь» (*Δυοβουνιώτης.* 1920), «Речь о священстве» — возможно, М. не является их автором. Сохранилась переписка М. с Александром Маврокордатом, патриархом Хрисанфом Нотарой (5 посланий), издателем Димитрием Гликисом (2 послания).

Соч.: *Μελετίου* Γεωγραφία παλαιὰ καὶ νέα: Συλλεχθεῖσα ἐκ διαφόρων συγγραφέων παλαιῶν τε καὶ νέων καὶ ἐκ διαφόρων ἐπιγραφῶν τῶν ἐν λίθοις / Ἐκδ. Ἀ. Γαζῆς. Ἐν Βενετίᾳ, 1807. 4 τ.; Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία *Μελετίου Ἀθηνῶν Μητροπολίτου* / Ἐκδ. Κ. Εὐθυβούλης. Ἐν Κωνσταντινουπόλει, 1853². Τ. 1; *Δυοβουνιώτης Κ.* Μελετίου Ἀθηνῶν Περὶ τοῦ πῶς δεῖ ὁμιλίαν συγγράφειν // Ἐκκλησιαστικὸς φάρος. Ἀλεξάνδρεια, 1920. Τ. 19. Σ. 326–341; *idem.* Μελετίου Μητροπολίτου Ἀθηνῶν Ὁμιλία περὶ ἱερωσύνης // ΕΕΒΣ. 1938. Τ. 14. Σ. 147–156.

Лит.: *Λάμπρος Σ. Π.* Μελέτιος Ἀθηνῶν ὡς ἀρχαιοδίφης καὶ στηλοκόπος // NE. 1906. Τ. 3. Σ. 59–105; *Δυοβουνιώτης Κ.* Μελετίου Ἀθηνῶν Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία // Ἐκκλησιαστικὸς φάρος. 1920. Τ. 19. Σ. 79–103; *Κυριακόπουλος Κ.* Μελέτιος (Μῆτρος) Ἀθηνῶν ὁ γεωγράφος (1661–1714): Συμβολὴ στὴ μελέτη τοῦ βίου καὶ τοῦ ἔργου του καὶ γενικότερα τῆς ἐποχῆς τοῦ πρώιμου Διαφωτισμοῦ. Ἀθῆναι, 1990. 2 τ.; *Μπέττης Σ.* Μελέτιος ο γεωγράφος ή το πράτο ηπειρωτικό πανεπιστήμιο 1661–1714: (Η ζωή και το έργο του). Αθήνα, 2007; *Σαρρής Κ.* Ιερή Historia: Οι αποκλίνουσες διαδρομές ενός είδους μεταξύ Δύσης και Ανατολής από Δωδεκάβιβλο του Δοσιθέου Ιεροσολύμων στην Εκκλησιαστική ιστορία του Μελετίου Αθηνών: Diss. Θεσ., 2010; *idem.* Διαπραγματευόμενος ένα αμφιλεγόμενο ζήτημα στην αυγή του 18ου αιώνα: Η Οθωμανική κατάκτηση στις Εκκλησιαστικές ιστορίες του Δοσιθέου Ιεροσολύμων και του Μελετίου Αθηνών // Εγνατία. Θεσ., 2011. Τ. 15. Σ. 117–125; *Myrogiannis S.* The Emergence of a Greek Identity (1700–1821). Newcastle upon Tyne, 2012. P. 59–82; *Kitromilides P. M.* Enlightenment and Revolution: The Making of Modern Greece. Camb., 2013.

Л. В. Луховицкий

МЕЛЕ́ТИЙ III, архиеп. Афинский и всей Эллады (1918–1920) — см. ст. *Мелетий IV* (Метаксакис), патриарх К-польский (1921–1923).

МЕЛЕ́ТИЙ ГАЛИСИО́Т [Мелетий Исповедник; греч. Μελέτιος ὁ Γαλησιώτης, ὁ Ὁμολογητής] (ок. 1209, сел. Феодот, совр. Турция — 19(21?). 01.1286, К-поль), прп. (пам. греч. 19, 21 янв.), автор богословских и аскетических сочинений.

Источники. Главным источником сведений о жизни и деятельности М. Г. является: Βίος καὶ πολιτεία καὶ μερικὴ θαυμάτων διήγησις τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Μελετίου τοῦ ὁμολογητοῦ (BHG, N 1246a) («Житие и деяния и отчасти рассказ о чудесах преподобного отца нашего Мелетия Исповедника»). Это Житие в рукописной традиции дошло до нас без упоминания имени автора (*Stiernon.* 1980. Col. 972), однако уже в XV в. Феодор Агаллиан (впосл. *Феофан,* митр. Мидийский) цитирует и пересказывает это Житие в своем «Диалоге с неким монахом против латинян», называя автором Жития (BHG, N 1246a) Макария Хрисокефала (*Θεόδωρος Ἀγαλλιανός.* 1705. Σ. 627; эти и др. фрагменты «Диалога...», посвященные М. Г., включены также мон. Спиридоном Лавриотом в ж. «Афон» (Ὁ Ἄθως. 1928. Т. 8/9. Σ. 11–25); новейшее издание «Диалога...» Феодора Агаллиана: *Théodore Agallianos.* 2013. P. 31–97). Эту атрибуцию воспроизводит и прп. *Никодим Святогорец* в своем переложении Жития М. Г., к-рое он озаглавил так: Βίος καὶ πολιτεία καὶ μερικῶν θαυμάτων διήγησις τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Μελετίου τοῦ Γαλησιώτου, καὶ ὁμολογητοῦ ζήσαντος ἐν ἔτει ἀπὸ Χριστοῦ 1250. Συγγραφεὶς ὑπὸ Μακαρίου Φιλαδελφείας τοῦ Χρυσοκεφάλου, καὶ μεταφρασθεὶς εἰς τὸ ἁπλοῦν («Житие и деяния и рассказ о некоторых чудесах преподобного отца нашего Мелетия Галисийского, исповедника, жившего в году от [Рождества] Христова 1250-м. Написано Макарием Филадельфийским, Хрисокефалом, и переведено на простой [язык]»). Впервые это переложение было издано в составе собрания житий святых «Новый Изборник» (Νέον Ἐκλόγιον) в 1803 г. Оригинальный текст Жития М. Г. был опубликован мон. Спиридоном Лавриотом в 1926–1927 и 1928 гг. в периодических изданиях «Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς» и «Ὁ Ἄθως» (окончание; далее цитируется как «Βίος» с указанием страниц по этим изданиям). Отмечают довольно высокую точность данных, приводимых Макарием Хрисокефалом, к-рые не противоречат др. источникам, в частности рассказу о М. Г. историка Георгия Пахимера (*Georg. Pachym.* Hist. VI 17–18, 24; VII 3; *Stiernon.* 1980. Col. 972; *Failler.* 1998. P. 233–234).

Жизнь. М. Г. род. в сел. Феодот на Чёрном м., вероятно на малоазийском побережье (κώμη τις... ἡ Θεοδότου καλουμένη... κατὰ τὴν Εὔξεινον χώραν: Βίος. Σ. 583), ок. 1209 г. (*Stiernon.* 1980. Col. 972; *Failler.* 1998. P. 232) в семье видного военачальника (στρατηγὸν... τάγματος οὐ μετρίου: Βίος. 1926. Т. 10. Σ. 584) по имени Георгий, мать М. Г. звали Марией. В крещении М. Г. было дано имя Михаил. В юности, после некоего видения (Ibid. 1927. Т. 11. Σ. 609), он оставил родителей, отказался от имущества и отправился в паломничество по св. местам зимой пешком, без теплой одежды и к.-л. средств к существованию. Достигнув Палестины и поклонившись там всем святыням, М. Г. принялся «исследовать пещеры и монастыри» в надежде обнаружить там опытных подвижников (Ibid. Σ. 611). Придя на гору Синай, М. Г. поступил там в мон-рь – по-видимому, вмц. Екатерины (Ibid. Σ. 611–612; *Stiernon.* 1980. Col. 972). Аскетические подвиги М. Г. были весьма суровы. Так, напр., в Житии говорится, что святой по многу дней проводил совершенно без сна. Подвижническое усердие М. Г. вызвало восхищение братии мон-ря, что заставило преподобного покинуть обитель, т. к. он боялся, что неумеренные похвалы пробудят в нем страсть тщеславия. С Синая М. Г. направился в Иерусалим, где в Великую субботу удостоился видения чуда схождения благодатного огня на Гробе Господнем. В дальнейшем М. Г. проводил жизнь странника. Он побывал в Египте (в Александрии), в Сирии (в частности, нек-рое время жил в Дамаске), на горе Латр (Βίος. 1927. Σ. 612–613) и наконец ок. 1260 г. обосновался в крупном мон-ре св. Лазаря на горе Галисий. Там М. Г. обрел духовного наставника — опытного подвижника Марка Амиселла – и принял великую схиму. В мон-ре св. Лазаря М. Г. предал себя в полное послушание старцу, явив образец глубочайшего смирения, непрестанной молитвы и любви ко всей братии. При этом М. Г. не оставлял и внешних аскетических подвигов: напр., периодически по 40 дней проводил в затворе в своей келье, не вкушая никакой пищи.

Однажды (после 1261 г. (?) см.: *Stiernon.* 1980. Col. 973) М. Г. явился Христос, облеченный в сияющую одежду и окруженный ангелами, и повелел идти в К-поль и защищать там правую веру (Βίος. 1927. Т. 11. Σ. 614), которая тогда находи-

лась под угрозой из-за попыток имп. *Михаила VIII Палеолога* (1259–1282) заключить унию с латинянами. Возможно, что этот призыв был связан не столько с противостоянием грядущей унии, сколько с восшествием на Патриарший престол прежнего галисийского игум. *Иосифа I Галисиота* и нестроениями, сопровождавшими т. н. арсенитскую схизму (*Georg. Pachym.* Hist. IV 2; *Stiernon.* 1980. Col. 973). Марк, духовный отец М. Г., сначала отговаривал его от этого решения (впрочем, Житие сообщает, что М. Г. не рассказал ему о видении, побудившем его просить благословение выйти из мон-ря), но в конце концов по божественному внушению согласился отпустить подвижника в столицу (Βίος. 1927. Т. 11. Σ. 614–615). Вскоре после появления М. Г. в К-поле он стал известен благодаря своим духовным дарованиям; его поучения имели успех. Однако эта известность была не по душе смиренному монаху, и М. Г. предпочел удалиться в пустыню. На горе Св. Авксентия он нашел тесную пещерку, возле к-рой впоследствии выстроил небольшую каливу (Ibid. Σ. 615–616). Но и в этом пустынном месте М. Г. недолго оставался в покое: вскоре к нему, как к молитвеннику и заступнику, творившему различные чудеса, стали стекаться жители окрестных мест.

Когда имп. Михаил VIII воздвиг гонение на тех, кто противились насаждаемой им унии с Римом, М. Г. оставил свое убежище (после 1270, см.: *Stiernon.* 1980. Col. 973) и начал обходить с проповедью всю Вифинию, укрепляя православных в вере и обличая ересь (Βίος. 1927. Т. 11. Σ. 617). Ок. 1273 г. М. Г. поселился на о-ве Св. Андрея (близ горы Св. Авксентия), построил храм, мон-рь, а также, по-видимому, воздвиг неск. скитов или уединенных келий (εὐκτήριά τε καὶ ἀσκητήρια: Ibid. Σ. 618; ср.: *Stiernon.* 1980. Col. 973). Сам прп. *Авксентий Вифинский* явился М. Г. и предсказал ему, что вскоре он сподобится венца исповедничества, подобно прмч. *Стефану Новому* (Βίος. 1927. Т. 11. Σ. 618).

Действительно, в 1275 г., после смещения патриарха Иосифа I и поставления «латиномудрствующего» патриарха *Иоанна XI Векка* (*Stiernon.* 1980. Col. 973; ср.: *Darrouzès, Laurent.* 1976. P. 105, 112), М. Г. вместе с Галактионом, своим сподвижником с горы Галисий, пришел в К-поль и появился при имп. дворе. Исповедники смело порицали императора за предательство правосл. веры и апостольских преданий. За это обличение М. Г. и Галактион были заключены в тюрьму, а затем отправлены в изгнание на о-в Скирос (в 1275 или 1276). Оттуда М. Г. с др. монахом, Игнатием, послали в Рим с целью представить папе упорных противников унии, чтобы он их или вразумил, или наказал (*Georg. Pachym.* Hist. VI 18; вероятно, речь идет о событиях осени 1279: *Stiernon.* 1980. Col. 973; см. также: RegPatr. Vol. 1. Pt. 4. P. 236–237. N 1444). Здесь М. Г. спорил с лат. богословами. Житие сообщает, что М. Г. был узником в Риме в течение 7 лет (Βίος. 1927. Т. 11. Σ. 620), однако вероятнее, что столько лет продолжались его заключение и ссылка в целом (*Stiernon.* 1980. Col. 973), а пребывание в Риме продлилось ок. 2 лет (с осени 1279 до осени 1281: Ibidem). Георгий Пахимер не сообщает о жестоком обращении с исповедниками; напротив, согласно его известиям, папа Николай III отправил их назад к императору, прося его явить им нек-рое благодушие (*Georg. Pachym.* Hist. VI 18; *Stiernon.* 1980. Col. 973). Из Рима М. Г. был вновь отправлен на о-в Скирос, где его заключили в тесную и темную камеру (Βίος. 1927. Т. 11. Σ. 620). Поскольку подвиг исповедников служил стимулом к сопротивлению православных попыткам насадить унию, император снова приказал доставить заключенных в К-поль. М. Г. и Галактион на корабле были привезены в столицу и помещены в тюрьму Нумеры (τῶν Νουμέρων: Ibid. Σ. 620–621). Через нек-рое время их снова привели на суд к императору. Т. к. бичевание не устрашило исповедников и они оставались непоколебимы, их подвергли пытке. М. Г. был подвешен на дереве (к-рое при этом внезапно расцвело: Ibid. Σ. 621), а затем по повелению имп. Михаила VIII М. Г. отрезали язык (в вину ему была вменена хула на императора, которого он называл «азимитом» и «новым Юлианом (Отступником)»), а Галактиона ослепили (Ibid.; *Georg. Pachym.* Hist. VI 24; VII 3; *Stiernon.* 1980. Col. 973). Однако чудесным образом М. Г. и по усечении языка мог ясно говорить, а Галактион впосл., несмотря на слепоту, служил литургию (Βίος. 1927. Т. 11. Σ. 621).

После смерти Михаила VIII на престол взошел Андроник II (11 дек. 1282), а на Патриарший престол был возвращен Иосиф I (31 дек. 1282). М. Г. был освобожден и впосл. играл важную роль в восстановлении Православия в империи. Последние годы своей жизни он провел в к-польском мон-ре св. Лазаря (*Georg. Pachym.* Hist. VII 3; *Failler.* 1998). Достигнув уже весьма преклонного возраста, святой заболел (Βίος. 1928. Σ. 10), но, несмотря на это, отказался умерить подвиги, в частности суровый пост, и в течение 3 лет питался одними овощами (Βίος. 1927. Т. 11. Σ. 622). При кончине М. Г. (последовавшей 19 или 21 янв. 1286: *Stiernon.* 1980. Col. 974) лицо его было подобно солнцу. Тело М. Г. осталось нетленным и вскоре стало источником мн. чудес (Βίος. 1927. Т. 11. Σ. 621–622, 625).

Ок. 1325 г. М. Г. был причислен к лику святых (RegPatr. Vol. 1. Pt. 5. P. 98–99. N 2132; *Θεόδωρος Ἀγαλλιανός*. 1705. Σ. 626, 633; *Stiernon.* 1980. Col. 974; *Failler.* 1998. P. 231, 233–237; см. также: *Kolbaba.* 1997. P. 138). Возможно, именно по случаю прославления М. Г. Макарий Хрисокефал составил его Житие (*Stiernon.* 1978. Col. 974). Служба в честь М. Г. была создана, вероятно, в те же годы неким Мелетием (*Zervoudaki.* 2011. P. 52), а впоследствии исправлена и дополнена прп. Никодимом Святогорцем (издана мон. Спиридоном Лавриотом: Ὁ Ἄθως. 1928. Σ. 617–638; то же: *Σιμόπουλος*. 1978. Σ. 531–552). Первый канон на утрене в этой службе обозначен как «древний» и творение некоего Мелетия (Ὁ Ἄθως. 1928. Σ. 627), 2-й — написан прп. Никодимом Святогорцем (Ibid. Σ. 628). Центром почитания М. Г. в К-поле, по-видимому, являлся мон-рь св. Лазаря, где святой провел последние годы жизни и где почивали его мощи (*Failler.* 1998).

Сочинения М. Г., вероятно, по большей части были написаны в изгнании (*Stiernon.* 1980. Col. 974). В рукописной традиции они составляют сборник под названием «Ἀπανθισμὸς ἤτοι συλλογὴ τῆς παλαιᾶς καὶ νέας Διαθήκης» (Антология (Цветник), то есть собрание Ветхого и Нового Завета), посвященный некоему не названному по имени духовному чаду М. Г. Автор говорит о «семи книгах» и «20 000 стихов», однако самые полные сохранившиеся рукописи содержат только 4 книги; возможно, намерение написать 7 книг так и не было осуществлено М. Г. и, т. о., отсутствующие в наст.

время книги остались в планах М. Г. (*Stiernon.* 1980. Col. 974; *Kolbaba.* 1997. P. 139; ср.: *Zervoudaki.* 2011. P. 52).

Сохранившиеся произведения, составляющие «Цветник» (Ἀπανθισμός):

1. «Λόγος αἰνιγματικός», или «Αἰνίγματα κατὰ στίχους» (Слово эпигматическое, или Загадки в стихах), принадлежит к визант. «энигматическому» жанру. Это Слово подразделяется на 7 глав, каждая из к-рых состоит из 84 стихов. В нем речь идет о различных сторонах человеческой жизни, о добродетелях и пороках, рассматривается неск. эпизодов Свящ. Писания; в эпилоге говорится о смерти и воскресении. Были изданы фрагменты этого Слова (*Βαφείδης.* 1903. Σ. 30; *Σπυρίδων Λαυριώτης.* 1925).

2. «Λόγος ἀλληγορικός» (Слово иносказательное) — о нек-рых речениях Евангелия. Это Слово состоит из 45 глав; общее число содержащихся в нем стихов — 860. В прологе повествуется о главных добродетелях, главы рассказывают о различных эпизодах Евангелия, начиная с крещения Спасителя св. Иоанном Предтечей и вплоть до умовения Им ног ученикам. В эпилоге речь идет о мире и любви в Господе, причем пересказывается учение прп. Максима Исповедника (*Stiernon.* 1980. Col. 974). Ф. Вафидис издал 33 стиха из пролога (*Βαφείδης.* 1903. Σ. 31); оглавление Слова опубликовано мон. Спиридоном Лавриотом (Ὁ Ἄθως. 1928. Σ. 33–35).

3. Третья книга, или Слово, озаглавлена «Τρίτος ὁ Λόγος κατ᾽ Ἰταλῶν, ἤγουν κατὰ Λατίνων» (Третье Слово против италийцев, то есть латинян) и подразделяется на 10 глав (в соответствии с 10 заповедями). Она имеет акростих «Μελέτιος ἱκέτης» (Мелетий молитвенник). В книге представлены главы: об обычаях италийцев (т. е. латинян) — перечень «ошибочных мнений» и «неправильных обычаев» латинян (гл. 1, изд.: *Kolbaba.* 1997. P. 144–150); об исхождении Св. Духа (гл. 2, изд.: *Σπυρίδων Λαυριώτης.* 1926. Σ. 190–194); о значении формулы «Дух от Сына» (ἐκ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα) (гл. 3, изд.: Ibid. Σ. 194–199); о формуле «от Сына» (ἐκ τοῦ Υἱοῦ), когда ее используют правосл. отцы (гл. 4); о выражении «Дух Сына» и о том, как Дух являет Себя (гл. 5); о предположении как о первичной причине ереси и об опасности неведения Свящ. Писаний (гл. 6); об опресноках (гл. 7); об опасности нахождения в общении с еретиками и поэтому об опасности быть в общении с латинянами (гл. 8, изд.: *Darrouzès, Laurent.* 1976. P. 554–563); о тех пастырях, которые ответственны за сегодняшние ереси и беды (гл. 9); о том, что не следует молчать об истине (гл. 10); эпилог: призыв к борьбе и увещание к мученичеству (см. описание Слова: Ibid. P. 106–112; *Stiernon.* 1980. Col. 974; *Kolbaba.* 1997. P. 139–140).

4. Аскетическое учение М. Г. излагается в 4-й книге, озаглавленной в издании так: «Βίβλος καλουμένη Παράδεισος, ἥτις καὶ Ἀλφαβηταλφάβητος ὀνομάζεται» (Книга реченная Рай, которая и Алфавит алфавитов именуется) (Ὁ Ἄθως. 1928. Σ. 36). «Удвоение» (Ἀλφαβηταλφάβητος) в заглавии (как разъясняется далее) призвано показать двойной алфавитный порядок, согласно которому изложен материал книги: 24 раздела в соответствии с 24 буквами греч. алфавита, каждый из них подразделяется на 24 «параграфа», которые начинаются с одной и той же буквы. 676 «параграфов» в свою очередь составляют 190 «степеней» (βαθμίδες), образующих своеобразную «лествицу». Всего в этом сочинении насчитывается 13 800 стихов (*Stiernon.* 1980. Col. 975). Поучения М. Г. о духовной жизни обращены к монашествующим и содержат достаточно много отсылок к отцам Церкви, аскетическим писателям и др. визант. авторам.

Этот труд М. Г. был подготовлен к печати прп. Никодимом Святогорцем еще в 1778–1779 гг., т. е. в начальный период пребывания на Афоне (*Citterio E.* Nicodemo Agiorita // La théologie byzantine et sa tradition / Ed. C. G. Conticello, V. Conticello. Turnhout, 2002. Vol. 2: (XIIIe–XIXe s.). P. 925–926; изд. предисловия прп. Никодима к Ἀλφαβηταλφάβητος: ГП. 1926. Т. 10. Σ. 576–582), однако на рубеже XVIII и XIX вв. никто не заинтересовался изданием этой необычной книги («подлинной Суммы аскетики» — *Stiernon.* 1978. Col. 975), и она была опубликована лишь в 1928 г. мон. Спиридоном Лавриотом в малотиражном периодическом изд. «Ὁ Ἄθως», ставшем в наст. время библиографической редкостью (*Σπυρίδων Λαυριώτης.* 1928. Σ. 27–616; переизд. см.: *Σιμόπουλος.* 1978; перечень рукописей, содержащих полностью или частично Ἀπανθισμός М. Г., см.: *Stiernon.* 1980. Col. 975; см. также: *Kolbaba.* 1997. P. 142–143). Имеется перевод фрагмента 5-й книги (Ἀλφαβηταλφάβητος. Στοιχεῖον Η. Βαθμίδες μστ΄ — μθ΄ // Ὁ Ἄθως. 1928. Σ. 186–200; Inc.: Ἡ φεραυγὴς ὑπομονή, φησί τις τῶν ἁγίων... Des.: ...πληροῖ τὴν κτίσιν Ἰησοῦς, ὥσπερ ψυχὴ τὸ σῶμα, καὶ θάλπει καὶ ζωογονεῖ καθὼς αὐτὴ τὸ σκῆνος) на церковнослав. язык, выполненный в XVIII в. прп. Паисием (Величковским) по неизвестной греч. рукописи: «Преподобнаго отца нашего Мелетиа Исповедника, в Галисийстей горе подвизавшагося: о молитве» (изд.: *Паисий (Величковский), прп.* Восторгнутые класы в пищу души. М., 1849. С. 36–45).

Сохранился также автограф М. Г. (Scorial. gr. X. IV 8: *Andrés.* 1965. N 403; *Zervoudaki.* 2011. P. 49), часть которого (до fol. 180v) датирована 30 мая 6784 (1276) г. (Scorial. gr. Fol. 135v, по-видимому, рукопись создана на о-ве Скирос, куда М. Г. был сослан: *Stiernon.* 1980. Col. 975). Рукопись содержит литургические каноны, а также стихиры и седальны разных песнописцев; часть текстов, возможно, составлена самим М. Г. (*Zervoudaki.* 2011. P. 49, 51). Издание одного из них — «Κανὼν ἐν ἠθοποιΐας σχήματι διαλαμβάνων πῶς τε εἶδον οἱ μάγοι τὸν ἀστέρα καὶ ποίους λόγους ἔλεγον ἰδόντες αὐτὸν πῶς τε ἔγνωσαν δι᾽ αὐτοῦ ὅτι ἀσύγκριτος ἐτέχθη βασιλεὺς καὶ πῶς εἰς τὴν τούτου ἐξῆλθον μετὰ σπουδῆς ζήτησιν ὅπως τε τοῖς Ἰουδαίοις καὶ τῷ Ἡρώδῃ προσωμίλησαν ἐν Ἰερουσαλὴμ καὶ ὅπως τὸν δι᾽ ἡμᾶς βροτωθέντα τοὺς βροτοὺς υἱὸν τοῦ Θεοῦ ἰδόντες μετὰ τῆς πανασπίλου μητρὸς αὐτοῦ προσεκύνησαν, φέρων ἀκροστιχίδα· Δι᾽ ἀστέρος πρὸς Χριστὸν ἔρχονται μάγοι» (Канон, в форме олицетворения (ἠθοποιΐα) содержащий, как увидели волхвы звезду, и какое слово говорили, увидев ее, и как узнал посредством ее, что родился несравненный Царь, и как со тщанием вышли на Его поиски, и как беседовали с иудеями и Иродом в Иерусалиме, и как, увидев вочеловечившегося нас ради, человеков, Сына Человеческого со Всенепорочной Его Матерью, поклонились [Ему]; имеющий краеугранесие (акростих): Звездою ко Христу грядут волсви) – см.: *Zervoudaki.* 2011. P. 63–79. Вопрос о принадлежности М. Г. содержащихся в указанном кодексе канонов, надписанных именем Мелетий, еще не решен окончательно (Ibid. P. 52, n. 16).

Соч.: *Σπυρίδων Λαυριώτης, μον.* Αἰνίγματα κατὰ στίχους Μελετίου τοῦ ὁμολογητοῦ // ΓΠ. 1925. Т. 9. Σ. 301–303; *idem.* Μελετίου Ὁμολογητοῦ τοῦ Γαλησιώτου, περὶ Ἁγίας Τριάδος θεολογικά // Θεολογία. 1926. Т. 4. Σ. 190–199; Ἀλφαβηταλφάβητος Μελετίου τοῦ Ὁμολογητοῦ // Ὁ Ἄθως. 1928. Т. 8/9. Σ. 27–616; *Darrouzès J., Laurent V.* Dossier grec de l'Union de Lyon: (1273–1277). P., 1976. P. 554–563. (ArchOC; 16); *Kolbaba T. M.* Meletios Homologetes «On the Customs of the Italians» // REB. 1997. Vol. 55. P. 137–168; *Zervoudaki A.* Hymnography in a Form of Rhetoric: An Interesting «Marriage» of Genres in a Late Byzantine Hymnographic Ethopoiia // Ibid. 2011. Vol. 69. P. 49–79.

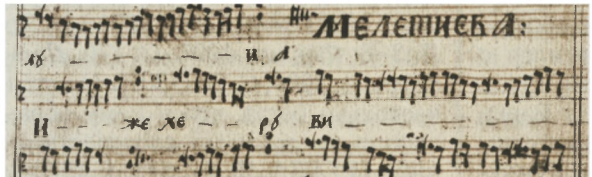
Ист.: BHG, N 1246a; [*Θεόδωρος Ἀγαλλιανός*]. Διάλογος μετὰ τινὸς μοναχοῦ κατὰ Λατίνων // Τόμος χαρᾶς. [Rimnic], 1705. Σ. 617–622, 625; Νέον Ἐκλόγιον. Ἐνετία, 1803. Σ. 314–324; Βίος καὶ πολιτεία καὶ μερικὴ θαυμάτων διήγησις τοῦ ὁσ<ίου> πατρὸς ἡμῶν Μελετίου τοῦ ὁμολογητοῦ / Ἐπιμ. μον. Σπυρίδων Λαυριώτης // ΓΠ. 1926. Т. 10. Σ. 582–584; 1927. Т. 11(71). Σ. 609–624; Ὁ Ἄθως. 1928. Т. 8/9. Σ. 9–11; Ἀκολουθία τοῦ ὁσίου καὶ θεοφόρου πατρὸς ἡμῶν Μελετίου τοῦ ὁμολογητοῦ, φιλοπονηθεῖσα μέρος μὲν αὐτῆς, ὑπό τινος Μελετίου παλαιοῦ, μέρος δὲ αὐτῆς ὑπὸ Νικοδήμου τοῦ Ἁγιορείτου // Ὁ Ἄθως. 1928. Т. 8/9. Σ. 617–638; *Georg. Pachym.* Hist. Vol. 2–3; *Théodore Agallianos.* Dialogue avec un moine contre les Latins (1442) / Éd., trad. M.-H. Blanchet. P., 2013. P. 31–97. (Byzantina Sorbonensia; 27).

Лит.: PLP, N 17753; ИАБ. № 6. С. 279–283; *Βαφείδης Φ.* Μελέτιος ὁ ὁμολογητής // Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια. 1903. Т. 23. Σ. 28–32, 53–56; *Petit L.* Mélèce le Galésiote ou le Confesseur // DTC. 1928. Vol. 10/1. Col. 536–538; *Beck.* Kirche und theol. Literatur. S. 678–679; *Andrés G., de.* Catálogo de los Códices Griegos de la Real Biblioteca de El Escorial. Madrid, 1965. Vol. 2. P. 333–337; *Γιαννόπουλος Β. Ν.* Μελέτιος ὁ ὁμολογητής // ΘΗΕ. 1966. Т. 8. Σ. 949; *Nicol D. M.* The Byzantine Reaction to the Second Council of Lyons, 1274 // Studies in Church History. Woodbridge, 1971. Т. 7. P. 132–133; *idem.* Popular Religious Roots of the Byzantine Reaction to the Second Council of Lyons // The Religious Roles of the Papacy: Ideals and Realities, 1150–1300 / Ed. C. Ryan. Toronto, 1989. P. 333–334. (Papers in Medieval Studies; 8); *Argyriou A.* Remarques sur quelques listes énumérant les hérésies latines // ByzF. 1972. Bd. 4. S. 23–27; *Darrouzès J., Laurent V.* Dossier grec de l'Union de Lyon: (1273–1277). P., 1976. P. 104–112; *Σιμόπουλος Θ.* Μελέτιος ὁ Γαλησιώτης (1230–1307): Ὁ ἅγνωστος θεολόγος, ὅσιος, ὁμολογητής, λόγιος συγγραφεύς. Βιογραφία, ἀνέκδοτα αὐτοῦ συγγράμματα, ἁσματικὴ ἀκολουθία· Συμβολὴ εἰς τὴν Ἱερὰν ἐπιστήμην τῆς θεολογίας (Κλάδον Πατρολογίας). Ἀθῆναι, 1978; *Stiernon D.* Mélèce le Confesseur // DSAMDH. 1980. Vol. 10. Col. 972–975; *Macrides R.* Saints and Sainthood in the Early Palaiologan Period // The Byzantine Saint / Ed. S. Hackel. L., 1981. P. 81–82; *Failler A.* Mélèce le Confesseur et le monastère Saint-Lazare de Constantinople // REB. 1998. Vol. 56. P. 231–238; *Kislas P.* Melezio // Enciclopedia dei santi: Le Chiese Orientali. R., 1999. Vol. 2. Col. 478; *Cassiotou-Panayotopoulos M.* Λεξικογραφικὴ συμβολὴ ἐκ τοῦ ἔργου τοῦ Μελετίου Γαλησιώτου τοῦ Ὁμολογητοῦ // Lexicologica Byzantina: Beiträge zum Kolloquium zur byzant. Lexikographie (Bonn 13–15 Juli 2007) / Hrsg. E. Trapp, S. Schönauer. Bonn, 2008. S. 97–118.

О. А. Родионов

МЕЛЕ́ТИЙ ГРЕК († 15.02.1686, Москва), иеродиак., певчий, учитель пения, церковный дипломат. Известно имя отца М. Г.— Стефан; в 1671 г. он находился в Валахии (РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. 1672 г. № 2. Л. 1–3), к янв. 1676 г. имел сан иеромонаха с именем Евстафий (Там же. 1676 г. № 9. Л. 2, 3 и др.). М. Г. род. на о-ве Хиос, возможно, принял постриг в Новом мон-ре (Неа-Мони) на Хиосе (в его завещании эта обитель стоит на 1-м месте). Затем в сане иеродиакона он жил в К-поле, где служил у патриарха *Парфения II*. Здесь же, вероятно, он преподавал церковное пение; об авторитете М. Г. в этой области говорит тот факт, что в 1671–1673 гг. у него в Москве учился пению иеродиак. Феодосий, присланный митр. Ираклийским Варфоломеем (РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. 1674 г. № 2, 16; *Фонкич.* 1997. С. 172).

28 нояб. 1655 г. М. Г. приехал в Москву «с листом от цареградского патриарха» (очевидно, Парфения, к тому времени уже оставившего кафедру — РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. 1656 г. № 9. Л. 1, 2). В апр. следующего года он намеревался вернуться, на что получил разрешение царя Алексея Михайловича (Там же. Л. 2–3), но в июне решил остаться — по-видимому, с целью открыть школу греч. церковного пения, что соответствовало направлению богослужебной реформы патриарха *Никона*. Документально подтверждено, что в авг. 1657 г. он учил «греческому пению диаков певчих и подьяков» и продолжал получать те же кормовые деньги («по десяти денег на день»), что и годом раньше (Там же. Л. 3–5, 6–7 об.), т. е., вероятно, школа была открыта еще в 1656 г., по-видимому в певч. палатах на Патриаршем дворе в Кремле. Антиохийский патриарх *Макарий III* в грамоте патриарху Никону от 12 дек. 1656 г. просил его ходатайствовать перед царем о находившихся в Москве иностранцах, гл. обр. греках, особо упомянув «Мелетиа диакона песнопевца Грека» (ГИМ. Син. грам. № 1043).



Херувимская песнь Мелетиева распева (фрагмент). Певческий сборник. Сер. XVIII в. (РНБ. ОЛДП. Q. 53. Л. 215–216)

Школа греч. пения действовала, по-видимому, без перерыва до нач. 1663 г. В мае 1662 г. М. Г. пожаловался царю на недостаток кормовых денег и на перерывы в их выплате, но царь оставил сумму прежней (РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. 1662 г. № 23. Л. 1–2). Кроме кормовых денег в 1657–1659 гг. М. Г. получал по указу патриарха и царя (но тоже через Патриарший Казенный приказ) разовые выплаты («в приказ») в 5, 20 и 30 р. (РГАДА. Ф. 235. Оп. 2. № 41. Л. 255 об.; № 47. Л. 142 об., 143 об., 435).

С началом службы М. Г. в Москве репертуар патриарших певчих стал пополняться песнопениями «по-греческому», «греческого переводу», «греческого роспеву», «на роспев греческого переводу»: напр., 10 дек. 1656 г. они пели в Вязьме на встрече царя патриархом «С нами Бог» и «Достойно есть» по-гречески (Чиновник московского Успенского собора и выходы патр. Никона / Изд.: А. П. Голубцов. М., 1908. С. 235, 260–261; см. также: *Парфентьев.* 2005. С. 290).

Когда в 1658 г. патриарх Никон вслед. конфликта с царем покинул Москву, он позволил М. Г. оставить службу и дал ему подорожную на отъезд, но царь через боярина А. Н. Трубецкого удержал иеродиакона, обещав ему приличное жалованье «против прежнего» (РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. 1675 г. № 11. Л. 1).

В дек. 1662 г. царь Алексей Михайлович по совету бывшего митр. Газского *Паисия Лигарида* поручил М. Г. отвезти в К-поль грамоты вост. патриархам с приглашением на Московский Собор по делу патриарха Никона (ГИМ. № 409 (Син. греч. № 469). Л. 83 об. сл.). В связи с этим школа церковного пения М. Г. приостановила работу, по-видимому, до нояб. 1666 г. Весной 1663 г. М. Г. отвозил из К-поля в Александрию грамоты патриархов К-польского *Дионисия III Вардалиса* и Иерусалимского *Нектария*, а по возвращении, вероятно, получил для царя 2 экз. «Ответов четырех вселенских патриархов о власти царской и патриаршей». В окт. 1663 г. он уже

находился в Молдавии, где провел неск. месяцев из-за военных действий и откуда отправил царю через ясского грека Николая Юрьева письма и устный наказ «о тайных царственных делах» (см.: РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. 1664 г. № 12). В Молдавии он, вероятно, обсуждал дело патриарха Никона с находившимся там патриархом Иерусалимским Нектарием, который в февр. 1664 г. сделал приписку на одном из экземпляров «Ответов...» о том, что епископ или патриарх может быть судим местным собором (Там же. Ф. 135. Отд. 3. Рубр. 1. № 7). Патриарх Нектарий, первоначально согласившийся ехать с М. Г. в Москву, в конечном счете отказался. В апр. М. Г. по дороге из Ясс был ограблен казаками гетмана И. М. Брюховецкого, посланными охранять его и проводить за Днепр; с помощью киевского воеводы И. И. Чаадаева М. Г. удалось вернуть часть похищенных вещей и документов (см.: *Парфентьев.* 2005. С. 296). 16 мая 1664 г. М. Г. с племянником патриарха Нектария митр. Амасийским Космой и др. спутниками пересек границу в Путивле и 30 мая был в Москве (РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. 1664 г. № 21. Л. 1–2, 3, 14).

Патриарх Никон и его сторонники, пытаясь доказать подложность «Ответов...», обвинили М. Г. в подделке подписей и печатей в документах. Жившие в Москве греки разделились во мнении по этому вопросу: сторону патриарха Никона принял митр. Иконийский Афанасий, выдававший себя за родственника патриарха Дионисия, а его противниками были М. Г. и Паисий Лигарид. Чтобы выяснить истину и пригласить на Собор восточных патриархов, царь отправил к ним послов. Грек Стефан Юрьев встретился с Иерусалимским и К-польским патриархами (соответственно в Варне и в К-поле), а М. Г.— с Антиохийским и Александрийским (в Думьяте и в К-поле). Во время путешествия, начавшегося, видимо, 25 сент. 1664 г. и завершившегося 2 нояб. 1666 г., М. Г. проехал через Египет, Синай и Грузию; ему удалось уговорить приехать с ним в Москву патриархов Александрийского *Паисия* и Антиохийского Макария III, архиеп. Синайского Ананию и бывш. Трапезундского митр. Филофея. В грамоте царю от 26 июля 1666 г. патриархи Паисий и Макарий выразили благодарность за заботы о себе «словеснейшему и мусикейскому посланнику... кир Мелетию иеродьякону» (см.: *Гиббенет.* Ч. 2. С. 921–922), царь же в свою очередь отправил в авг.—сент. 1666 г. М. Г. несколько грамот с инструкциями (Там же. С. 923–924, 931–939, 948–949). В поездке М. Г. сблизился с греч. купцом Хадзикириакисом (с 70-х гг. XVII в. он представлял в странах Востока интересы Синайского мон-ря) и дал обет еще раз приехать на Синай (об этом Хадзикириакис писал в письме братьям *Лихудам* в 1685), однако осуществить это М. Г. не удалось (*Фонкич.* 1997. С. 171). Во время торжественной встречи вост. патриархов в Москве М. Г. «речь говорил, толмачил (т. е. переводил)» (см.: ДАИ. Т. 5. С. 99). М. Г. также пел на службах, к-рые совершались с участием вост. патриархов. Так, в Великую субботу и на Пасху 1667 г. в Успенском соборе Кремля «гречане» — М. Г., архим. Дионисий и др.— пели на правом клиросе, а патриаршие певчие — на левом клиросе «греческим же пением, речи русские», 26 июня 1668 г. «на правом крылосе пели Богородице канон по-гречески Мелетий с товарыщи... а на левом протопопы да дьяки певчие патриарховы с подьяками пели рускими речьми» (Там же. С. 105, 106, 132 и др.; см. также: РИБ. Т. 23. Стб. 1101; *Парфентьев.* 2004. С. 70, 71; *Шеховцова.* 2015. С. 6).

В результате успешных посольств М. Г. был приближен к царю и получил значительное вознаграждение (см.: *Гиббенет.* Ч. 2. С. 916, 918; *Каптерев.* 1912. С. 325, 370; РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. 1669 г. № 25. Л. 2), а вскоре (вероятно, с янв. 1667) ему и его людям было назначено кормовое жалованье и «питье» (РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. 1668 г. № 4. Л. 1–5; 1671 г. № 54. Л. 3–6; *Фонкич.* 1997. С. 170; *Парфентьев.* 2005. С. 306–307). Он стал настолько богат, что к нему обращались за займами соотечественники (РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. 1670 г. № 76; *Фонкич.* 1997. С. 170). Однако, в приказных документах нояб. 1666 — авг. 1669 г. и апр. 1670 — авг. 1676 г. уже не встречаются упоминания о деятельности М. Г. по обучению пению, что может свидетельствовать о прекращении его работы с патриаршими и государевыми певчими. Возможно, в 70-х гг. XVII в. школа М. Г. переместилась с Патриаршего двора в Никольский греч. мон-рь, где какое-то время он жил (*Парфентьев.* 2005. С. 325–326).

Свидетельства о певч. деятельности М. Г. сохранились в описании б-ки певч. книг царя Феодора Алексеевича (1682): в ее составе среди многочисленных списков произведений *греческого распева* (в т. ч. «Охтай да Азбука греческого распеву, знаеменные») были «Ирмосы мелетиеву роспеву, греческие» и «Канон греческой да тетрать, а в ней «Взбранной Воеводе» писма грека Мелетия» (РГАДА. Ф. 396. Оп. 2. Ед. 601. Л. 10, 30 об.; см.: *Протопопов.* 1977. С. 123–124, 130). В настоящее время из песнопений М. Г. обнаружена только херувимская — в сборнике сер. XVIII в. с *киевской нотацией* (РНБ. ОЛДП. Q. 53. Л. 215–216; см.: *Парфентьева, Парфентьев.* 2007).

Можно предполагать, что М. Г. участвовал в создании особой древнерус. «греческой нотации», появившейся в рукописях для записи греческого распева (песнопения Обихода и Стихираря) во 2-й пол. XVII в. Графика этой нотации основана гл. обр. на знаках путевой и отчасти демественной нотаций с присоединением оригинальных добавочных значков (*Богомолова.* 1989; *Парфентьев.* 2005. С. 328–429).

В авг. 1669 г. М. Г. был вновь отправлен в К-поль — с актами Большого Московского Собора для Константинопольского и Иерусалимского патриархов, царскими грамотами, в к-рых содержались просьбы о восстановлении на кафедрах Паисия Александрийского и Макария Антиохийского, деньгами «на поминок» у Гроба Господня скончавшейся 4 марта царицы Марии Ильиничны и с царскими подарками патриархам (РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. 1669 г. № 27. Л. 43–59, 63, 67, 68, 70–71, 72–73, 78, 79, 82, 85–89; *Парфентьев.* 2005. С. 310). На пути он был задержан гетманом П. Д. Дорошенко, отпущен после просьб валашского господаря Антонie I Попешти и Паисия Александрийского, но добрался только до Ясс, где вновь был задержан по подозрению в подделке грамоты о милостыне Св. Гробу Господню и в присвоении денег (об этом известно из отправленных из Ясс грамоты Иерусалимского патриарха *Досифея II Нотары* царю и писем *Дионисия Грека* Паисию Лигариду и М. Г. царю; см.: *Фонкич.* 1994. С. 114–126; *он же.* 1997. С. 165–166). Рассорившись с патриархами, из Ясс М. Г. вернулся в Москву, вероятно, в апр. 1670 г. (*Парфентьев.* 2005. С. 312–313).

Став известным лицом на греч. Востоке, М. Г. приобрел и недругов среди греч. высшего духовенства (в т. ч. в лице Иерусалимского патриарха Досифея), к-рые стремились дискредитировать его в глазах царя Алексея Михайловича, что, однако, им сделать не удалось. М. Г. пытался наладить отношения с Досифеем, отправив к нему с письмом летом 1671 г. серба Михаила Богданова, однако патриарх в ответном письме (РГАДА. Ф. 52. Оп. 2. № 636) просил М. Г. больше ему не писать.

По возвращении в Москву с 1671 г. М. Г. и 8 его челядников получали «поденного корма» и питья или заменявшее их годовое денежное жалованье в 300 р., а также конский корм, дрова и разовые пожалования продуктами (РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. 1671 г. № 54; 1672 г. № 4; 1673 г. № 2; 1675 г. № 11; 1676 г. № 12; РИБ. Т. 21. Стб. 1650, 1714). Выдача государева жалованья продолжалась, видимо, до смерти царя, после к-рой М. Г. ушел на покой и проживал в московских мон-рях. Сохранились также документы, непосредственно связанные с работой школы (РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. 1674 г. № 2; о школе М. Г. см. также: *Фонкич.* 2009. С. 99–100).

По поручению царя Алексея Михайловича, данному, по-видимому, незадолго до смерти, М. Г. заказал в К-поле «на 300 червонных золотых» греч. и греко-лат. книги: богослужебные, Жития святых, святоотеческие, по церковному и гражданскому праву, «Книгу еллинскую Алексикон», Библию и 2 греч. грамматики — всего более 40 (РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. 1656 г. № 9. Л. 9–10; *Парфентьев.* 2005. С. 318–319). Возможно, среди этих книг был сохранившийся до наст. времени Анастасиматарий (Октоих) ГИМ. Син. греч. № 408, имеющий записи о принадлежности М. Г. и оттиск его печати (см.: *Фонкич.* 2009. Рис. 21); найдена и сама печать иеродиакона (см.: *Станюкович, Фонкич.* 2009).

В 70–80-х гг. XVII в. М. Г. занимался беспошлинной торговлей через своих людей и был достаточно состоятелен; вел тяжбы, отстаивая свое право не платить пошлины (*Фонкич.* 1997. С. 172; *Парфентьев.* 2005. С. 316–317). В 1675 г. по доносу купцов А. С. и Я. А. Кирилловых М. Г. и его отец, иером. Евстафий, были арестованы приставами на 3 недели по подозрению в долгах по пошлинам, но потом отпущены, после чего иером. Евстафий, получив в дорогу подводы, сани и съестные запасы, покинул Россию (*Парфентьев.* 2005. С. 317–318).

М. Г. поддерживал связи с греками в К-поле, на Афоне, на Синае, в Молдовлахии, на Украине и др. Особые отношения у него были с афонским *Иверским монастырем,* к-рому принадлежал *московский греческий во имя святителя Николая Чудотворца монастырь* в Китай-городе, где М. Г. провел остаток жизни. М. Г. также жертвовал деньги на ц. Всех святых в Нежине, строившуюся свящ. Христодулом для местной греч. общины. В последний год жизни М. Г. сблизился с братьями Лихудами: через Хадзикириакиса он способствовал приезду Лихудов в Россию; в документах о наследстве М. Г. иером. Иоанникий назван его духовным отцом, иеромонахи Иоанникий и Софроний — душеприказчиками (РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. 1686 г. № 8. Л. 1, 4, 8). В завещании М. Г., записанном с его слов иером. Софронием Лихудом 15 февр. 1686 г. (РГАДА. Ф. 159. Оп. 2. № 2991. Л. 220–220 об. (греч. текст), 200–203 (рус. пер.); опубл: *Фонкич.* 1997. С. 175–178), сказано, что царевна София Алексеевна обещала (в 1685 г.— *Сменцовский.* 1899. С. 279) отпустить его на родину, поэтому он отправил часть своих средств «во отечество свое с разными купцы». Однако уехать он не успел.

После смерти М. Г. за продажу его имущества было получено 4305 р. 30 алтын 10 денег. Из них 2008 р. было выделено архимандриту *московского в честь Богоявления мужскогомонастыря* Нифонту на строительство в нем нового каменного здания для школы Лихудов (РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. 1686 г. № 8. Л. 19; *Парфентьева, Парфентьев.* 2007. С. 10).

На надгробной плите М. Г. в Никольском мон-ре была высечена греч. стихотворная эпитафия, составленная, по-видимому, Лихудами (текст сохр. в сб. *Евфимия* Чудовского ГИМ. Син. № 483. Л. 1; рус. пер. найден в сб. нач. XVIII в. ГВСМЗ. В-5636/112, 4°°; изд.: *Богданов А. Р.* Памятники общественно-политической мысли в России кон. XVII в.: Лит. панегирики. М., 1983. Вып. 1. С. 40; *Фонкич.* 1997. С. 174).

Лит.: *Гиббенет Н. А.* Историческое исследование дела патр. Никона. СПб., 1882. Ч. 1. С. 247–255; 1884. Ч. 2; *Каптерев Н. Ф.* Сношения Иерусалимского патр. Досифея с рус. правительством (1669–1707 гг.). М., 1891; *он же.* Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Серг. П., 1912. Т. 2. С. 256–322; *Сменцовский М. Н.* Братья Лихуды: Опыт исслед. из истории церк. просвещения и церк. жизни кон. XVII и нач. XVIII вв. СПб., 1899. С. 52, 53, 56, 66, 67, 71, 190, 279, 282, 286, 289; *Протопопов В. В.* Нотная библиотека царя Федора Алексеевича // ПКНО, 1976. М., 1977. С. 119–133; *Фонкич Б. Л.* Греческо-русские культурные связи в XV–XVII вв.: (Греч. рукописи в России). М., 1977. С. 68–188; *он же.* Греческое книгописание в России в XVII в. // КЦДР, XVII в.: Разные аспекты исслед. СПб., 1994. С. 33–38; *он же.* Мелетий Грек // РиХВ. 1997. Вып. 1. С. 159–178; *он же.* Греко-славянские школы в Москве в XVII в. М., 2009; *Парфентьева Н. В.* О нек-рых особенностях авторских разводов фит (по певч. рукописям XVII в.) // Муз. культура Средневековья / МГК. М., 1990. Вып. 1. С. 223–225; *она же.* Творчество мастеров древнерус. певч. искусства XVI–XVII вв. (на примере произведений выдающихся распевщиков). Челябинск, 1997; *Богомолова М. В.* Неизвестная крюковая нотация 2-й пол. XVII в. // ГДРЛ. 1989. Сб. 2: XVI — нач. XVII в. С. 423–446; *она же.* О репертуаре греческого распева в записи «греческой нотацией» // ГДРЛ. 1992. Сб. 4. С. 256–285; *она же.* Анализ знаковой системы «греческой» нотации (на основе песнопений нового греческого распева) // Вестн. ПСТГУ. 2007. Сер. 5. Вып. 1(1). С. 26–44; *Парфентьев Н. П.* Мастер «греческого пения» Мелетий Грек в России (1655–1686) // Культура и искусство в памятниках и исследованиях: Сб. науч. ст. / Науч. ред.: Н. П. Парфентьев. Челябинск, 2004. Вып. 3. С. 51–86 (переизд. в сб.: *он же.* Выдающиеся рус. музыканты XVI–XVII ст. Челябинск, 2005. С. 280–330); *Парфентьева Н. В., Парфентьев Н. П.* Херувимская песнь в авторском распеве мастера «греческого пения» Мелетия (ум. 1686) // Традиции и новации в отечественной духовной культуре: Сб. мат-лов 4-й Южно-Уральской межвуз. науч.-практич. конф. Челябинск, 2007. С. 38–63; *Станюкович А. К., Фонкич Б. Л.* Печать Мелетия Грека // РиХВ. 2009. Вып. 2/3. С. 412–417; *Шеховцова И. П.* Греческие церк.-певческие рукописи в Москве в XVII в. // Старинная музыка. 2015. № 1(67). С. 1–9.

Б. Л. Фонкич, Н. П. Парфентьев

МЕЛЕ́ТИЙ НО́ВЫЙ [греч. Μελέτιος ὁ Νέος] (ок. 1030–1035 — 1105–1110), прп. (пам. греч. 1 сент.).

Источники. Сохранилось 2 Жития М. Н., авторами к-рых являются *Николай,* еп. Мефонский (ок. 1150 — между 1160 и 1166), и придворный поэт Феодор Продром (ок. 1100 — ок. 1170). Еп. Николай составил Житие ок. 1141 г., менее чем через полстолетия после смерти М. Н. Феодор Продром написал биографию М. Н. немного позже. В этих текстах часто упоминаются политические события и исторические деятели. Традиционно на основании анализа различий в жизнеописании святого принято считать, что оба автора работали независимо друг от друга, но недавно было доказано, что Феодор Продром был знаком с сочинением

еп. Николая (*Armstrong P.* Alexios Komnenos, Holy Men and Monasteries // Alexios I Komnenos: Papers on the Second Belfast Byzant. Intern. Colloquium, 14–16 April 1989. Belfast, 1996. P. 224). Произведение еп. Николая Мефонского ближе к агиографическому сочинению, текст Феодора Продрома имеет риторический характер.

Житие. М. Н. род. в Каппадокии, в сел. Муталаска, где за 600 лет до этого появился на свет др. великий подвижник — прп. *Савва Освященный*. М. Н. происходил из простой, но весьма благочестивой семьи, родителей святого звали Иоанн и София. М. Н. отвергал детские забавы и часто посещал церковь. При обучении грамоте святой испытывал большие затруднения, хотя и обладал усердием. Желая получить благодатную помощь, он вспомнил евангельский рассказ об исцелении кровоточивой жены и тоже решил коснуться одежд Спасителя. Во время совершения литургии М. Н. спрятался под св. престолом и при совершении таинства касался головой покрывавшей престол ткани. После этого он по вере своей получил благодать и стал преуспевать в учении. Само имя преподобного — Мелетий — по-гречески означает «изучающий», «занимающийся». Святой день и ночь изучал Закон Божий и стремился сделать богопознание своим постоянным занятием. Когда ему исполнилось 15 лет, родители нашли для него подходящую невесту. Тогда юноша, до этого сохранявший полное послушание отцу и матери, решил оставить родной дом. Он отправился в К-поль и поселился в мон-ре свт. Иоанна Златоуста. После 3 лет послушничества М. Н. принял постриг. Скоро он настолько преуспел в монашеских добродетелях, что превзошел в этом всех живших там насельников. Желая избежать славы и духовно совершенствоваться вдали от столичной суеты, М. Н. оставил к-польскую обитель. Он решил поклониться мощам вмч. Димитрия Солунского и отправился в Фессалонику, а оттуда задумал совершить паломничество в Рим и Иерусалим. Но как только М. Н. пустился в путь, ему встретился некий благообразный юноша, к-рый повелел М. Н. идти в Фивы к вмч. Георгию Победоносцу, заверив, что путешествие в Рим и Иерусалим ему суждено совершить в другое время. Пройдя вместе с преподобным некоторое расстояние, юноша стал невидимым. М. Н. направился в Фивы, где недалеко от города нашел часовню вмч. Георгия и поселился около нее. Постепенно вокруг часовни собралась братия и возник мон-рь. М. Н. первым приступал к работе и последним уходил в келью. Очевидцы рассказывали, что он переносил тяжелые камни для монастырских построек и был лучшим садоводом и огородником. Но бóльшая часть его духовных подвигов — бдения, псалмопения, стояния, многочисленные коленопреклонения и потоки слез — оставались невидимыми постороннему взору. Будучи примером отречения от мирских благ, преподобный имел лишь одну власяницу, к-рую постоянно латал и штопал.

Монастырь Осиос Мелетиос

М. Н. был еще молод, и бес не оставлял попыток искусить его. Однажды в мон-рь якобы для духовной беседы пришла одна фиванская аристократка, за прекрасной внешностью к-рой скрывалась порочная душа. Но все ее попытки соблазнить подвижника оказались напрасными. Пристыженная М. Н., она удалилась из обители, а преподобный после этого целый год не принимал посетителей.

Устроив жизнь обители, М. Н. совершил паломничество в Рим к мощам апостолов Петра и Павла и на Св. землю, где пробыл 3 года. В пути он претерпел множество опасностей и попал в плен к агарянам, но Господь не оставил своего служителя в беде. Феодор Продром повествует также о паломничестве М. Н. в Испанию к гробнице ап. Иакова.

Крайне суровый образ жизни преподобного привел к образованию язв на ногах, но физические страдания не заставили его ослабить аскезу. Тогда враг рода человеческого, потерпев поражение, в досаде обрушился на учеников М. Н., но большинство из них одержали победу, и лишь троих удалось ему уловить в свои сети. Один из них, Никодим, должен был принять сан иерея, но в нетерпении, он самовольно отправился к Фиванскому митрополиту и получил от него сан священства. После этого он решил не возвращаться в мон-рь и остался служить в городе, однако вскоре его постигла Божия кара. Когда наступила засуха, жители обратились за помощью к М. Н. Было устроено всенародное молебствие, на к-ром присутствовал и Никодим, исполняя в качестве иерея литию. Когда крестный ход подошел к мон-рю вмч. Георгия, М. Н. велел Никодиму снять священническое облачение и влезть в ров в наказание за свое дерзкое своеволие. Но жители сочли действия преподобного жестокими и грубыми. Они извлекли Никодима из ямы, убедили его опять облачиться по-иерейски и взяли его с собой на обратном шествии крестного хода. Тем временем началась сильная гроза, и перед входом в город Никодим был испепелен молнией. Др. учеников, Феодосия и Стефана, поразила зависть к преподобному. Феодосий ушел из обители и всячески хулил святого. Злоба довела его до безумия, и он стал лаять, как собака. Посланный к императору Стефан распространял клевету на М. Н., представляя его неграмотным и неспособным руководить монахами. Когда об этом стало известно братии, они, негодуя на Стефана, пришли с жалобой к преподобному, тот ничуть не огорчился и призвал иноков сожалеть о погибшем брате.

Слава о чудесах и добродетелях святого распространялась все шире, и в мон-рь приходило множество людей. Поэтому спустя 8 лет после основания монастыря вмч. Георгия М. Н. решил переселиться в пустынное место. Он удалился на недоступную крутую гору Киферон на границе Беотии и Аттики. Тогда эту гору называли Миопольской (Миупольской) из-за расположенного недале-

ко сел. Миополь (Миуполь; дословно «мышиный город»). На горе находился мон-рь Симвул, игумен к-рого Феодосий разрешил М. Н. поселиться рядом с ц. Христа Спасителя. Но и сюда к подвижнику стали стекаться жаждущие монашеской жизни, и он выстроил рядом с церковью кельи. Спустя некоторое время в общине М. Н. было 100 чел. После смерти игум. Феодосия ок. 1081 г. святой возглавил мон-рь Симвул и стал начальником всей Миопольской горы. По благословению К-польского патриарха Николая III (1084–1111) М. Н. был рукоположен во иерея. Но скоро и большой мон-рь (в наст. время известен как *Осиос Мелетиос*) перестал вмещать избравших подвижнический образ жизни. М. Н. построил церкви Пресв. Богородицы и прор. Илии, а затем приступил к устройству малых лавр (паралавр), позволяя более совершенным из монахов удалиться в отдельные жилища. Так возникли 22 паралаврии (или 24, согласно Феодору Продрому), в к-рых подвизались по 8–12 и более монахов.

Даже дикие животные и огненная стихия подчинялись преподобному: он запретил поедавшему овощи зайцу разорять огород и приказал передать всем обитавшим на горе зверям, чтобы те больше не смели приближаться к садовой изгороди; однажды на горе вспыхнул лесной пожар, но святой, сотворив крестное знамение, остановил устремившееся к мон-рю пламя. Он предупредил иноков о сильном землетрясении.

Слава подвижника достигла К-поля, и он стал известен имп. *Алексею I Комнину* (1081–1118) и вельможам. М. Н. старался не брать дары, но из почтения не мог отказать императору, к-рый повелел ежегодно выдавать мон-рю 422 золотые монеты через посредство сборщиков податей в Аттике; а то, что было сверх назначенной суммы, он отсылал, говоря, что не имеет нужды в большем.

М. Н. получил от Бога дар не только исцеления, но и прозорливости. По свидетельству мон. Илариона, М. Н. видел события, происходившие во время похода Алексея I на половцев. Император остановился с войском в Анхиале, а варвары опустошали окрестности города. Имп. Алексей хотел выйти из крепости и вступить в битву, исход к-рой был бы неблагоприятным. Предвидя это, М. Н. погрузился в молитву, чтобы император остался внутри города. Половцы тем временем восстали друг против друга, а потом рассеялись в разные стороны. Иларион, запомнив день и час этого видения, впосл. узнал у царских оруженосцев, что все так и случилось.

Когда севаст Иоанн Дука отправился в поход на о-в Крит против мятежника Карика, его флот остановился на Эвбее. Военачальник хотел получить благословение М. Н. и отправился на Миопольскую гору. Но преподобный велел ему оставаться на Эвбее и ждать новостей с Крита. Через нек-рое время пришло известие о смерти Карика.

В последние годы жизни преподобного к нему часто обращались представители визант. знати, в т. ч. анфипаты (наместники) пров. Эллада. Феодор Продром сообщает, что М. Н. предрек скорую смерть анфипату Иоанну Ксиру, спас подавившегося костью анфипата Епифания Каматира и предсказал Варде Иканату, что тот в 3-й раз станет анфипатом Эллады.

Однажды за благословением к святому отправился Михаил из рода Кастамонитов. По дороге слуга Кастамонита решил убить господина, но М. Н. явился ему в виде грозного мужа, и тот побоялся осуществить задуманное. Когда они пришли в мон-рь, преподобный обличил слугу в готовившемся покушении.

Когда правитель Фив, Вриенний, собрался идти к преподобному, чтобы испросить его молитвы, он позвал с собой и своего родственника Ватаза, обещая тому великую пользу от поучений старца. Но высокообразованный Ватаз усомнился в том, что М. Н. может научить его чему-нибудь. Они пришли в обитель, святой сначала принял Вриенния, побеседовал с ним и помолился, а затем кротко сказал Ватазу, что тот не имеет нужды в его наставлении. Тем самым М. Н. дал ему понять разницу между знанием человеческим и Божественной благодатью. Многих своих посетителей, в чем-нибудь тайно согрешивших, святой наставил на путь истинный, открывая сокровенные грехи.

Среди многочисленных чудес М. Н. есть и «обычные», к-рые описываются в др. Житиях св. игуменов. Напр., как-то зимой в обители осталось мало елея, а из-за выпавшего снега пути стали непроходимыми, М. Н. благословил сосуд с елеем, и тот не оскудевал, пока не растаял снег. Однажды тыква, единственное блюдо, к-рое могло быть предложено братии, оказалась горькой и несъедобной. Повар сообщил об этом преподобному, тот благословил тыкву, и она тотчас стала сладкой. В др. раз М. Н. велел разбить сосуд с вином, в к-ром оказалась ядовитая змея.

М. Н. скончался в возрасте ок. 70 лет и был погребен в монастырском соборе Небесных Сил бесплотных. На его гробнице совершались исцеления. Расслабленный мон. Иаков, принесенный в храм и положенный на полу в том месте, под к-рым было погребено честное тело преподобного, тотчас восстал здоровым. Прокаженный фиванец по имени Варда увидел во сне, что находится в соборе, где погребен М. Н., причем святой участвует в совершающемся там богослужении; болящий припал к его ногам и увидел, как от жертвенника изошел свет, озаривший святого, тот коснулся рукой прокаженного, и Варда проснулся здоровым, только на губах его остался небольшой след болезни, чтобы он не забывал о чуде. Также святой, явившись во сне, исцелил правую руку мон. Саввы и избавил Климента из Монемвасии от болезни печени и грыжи.

В 1806 г. в Венеции диак. Агапий издал сб. «Новый Рай», включающий пересказанное им Житие М. Н., составленное на основании 2 визант. Житий.

Честная глава М. Н. хранится в монастыре Осиос Мелетиос, др. частицы мощей находятся в ц. вмч. Георгия в Элефсине и в богословской школе на о-ве Халки (*Meinardus O. F. A.* A Study of the Relics of Saints of the Greek Orthodox Church // Oriens Chr. 1970. Bd. 54. S. 216).

Ист.: BHG, N 1247, 1248; *Николай, еп. Мефонский.* Житие Мелетия Нового // ППС. 1886. Вып. 17. Т. 6. Вып. 2. С. 1–39; *Феодор Продром.* Житие Мелетия Нового // Там же. С. 40–69; *Χρυσόστομος (Παπαδόπουλος), ἀρχιεπ.* Συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν τοῦ μοναχικοῦ βίου ἐν Ἑλλάδι: Ὁ Ὅσιος Μελέτιος ὁ Νέος (περ. 1035–1105). Ἀθῆναι, 1968. Σ. 39–72 [Житие Николая Мефонского]; Σ. 73–100 [Житие Феодора Продрома].

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 267; *K[azhdan] A.* Meletios the Younger // ODB. Vol. 2. P. 1333–1334; *Janin R.* Melezio il Giovane, monaco in Beozia, santo // BiblSS. Vol. 9. Col. 300–301; *Angelou A.* Nicholas of Methone: The Life and Works of a Twelth-Century Bishop // Byzantium and the Classical Tradition. Birmingham, 1981. P. 143–148; *Armstrong P., Kirby A.* Text and Stone: Evergetis, Christodoulos and Meletios // The Theotokos Evergetis and 11th Century Monasticism: Papers of the 3rd Belfast Byzant. Intern.l Colloquium, 1992

May. Belfast, 1994. P. 147–161; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 330–331; *Messis Ch.* Deux versions de la même «vérité»: Les deux vies d'Hosios Mélétios au XIIe siècle // Les vies de saints à Byzance: Genre littéraire ou biographie historique? P., 2004. P. 303–345; *Paschalidis S.* A. The Hagiography of the 11th and 12th Cent. // The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography / Ed. S. Efthymiadis. Farnham, 2011. Vol. 1: Periods and Places. P. 143–172; *Μακάρ. Σιμων.* Νέος Συναξ. Т. 1. Σ. 70–72.

О. В. Л.

МЕЛЕ́ТИЙ, ПЕТР, СЕРАПИО́Н, ФИЛАРЕ́Т, преподобные (пам. М.— 12 февр., П.— 10 сент., С.— 13 июля, Ф.— 1 дек.), иереи, Киево-Печерские, в Ближних пещерах почивающие. Имена этих иереев впервые были указаны в 1864 г. архиеп. *Филаретом (Гумилевским)* в его труде «Русские святые, чтимые всею Церковью или местно» (последнее издание: *Филарет (Гумилевский).* РСв. 2008. С. 529. Примеч. 1) со ссылкой на «рукописные святцы», где они упомянуты среди святых, почивающих в Ближних (Антониевых) пещерах *Киево-Печерской лавры* (день памяти 21 сент.). По мнению архиеп. Владимирского и Суздальского *Сергия (Спасского)* (1876), М., П., С. и Ф. «жили, по всей вероятности, не позднее половины XIII в.» (*Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. Ч. 1. С. 295). Архим. *Леонид (Кавелин)* (1891), так же как и архиеп. Сергий (Спасский), считал М., П. и Ф. преподобными Киево-Печерскими и относил время жизни П. к XIV в. (*Леонид (Кавелин).* Св. Русь. С. 28, 30, 32).

Лит.: Минея (МП). Май. Ч. 3. С. 364, 366.

М. В. П.

МЕЛЕ́ТИЙ СИНАЙ́Т [Критский, Новый; греч. Μελέτιος Συναΐτης ὁ Κρῆς, ὁ νέος] (посл. треть XVIII в.), иером., греч. мелург. Из произведений М. С. известны: полиелей «Раби Господа» на 4-й плагальный (8-й) глас (написан между 1765 и 1780 гг.— *Χαλδαιάκης.* 2003. Σ. 910; см. рукописи: Meteor. S. Stephan. 66. Fol. 45–63, 3-я четв. XVIII в.; Taxiarch. 4. Fol. 55–63, 1770–1790 гг.; Athen. Bibl. Nat. 962. Fol. 199–212; Ath. Xen. 123. Fol. 202–213, обе — 2-я пол. XVIII в.; Ath. Xeropot. 330. Fol. 136–143v, 1781–1782 гг., и др.; транскрипция в нотации Нового метода в автографе протопсалта *Григория:* Athen. K. Psachou. Fakelos 4. Fol. 80v — 94, XIX в.), пасапноарии (стихи на утрене перед Евангелием) на 1-й плагальный (5-й) глас (Ath. Xeropot. 330. Fol. 154–155v; Lesb. Leim. 341. Fol. 82–84v, 1790–1793 гг.; Ath. Doch. 359. Fol. 134–137, кон. XVIII в., и др.), богородичен (*матима* на Акафист) «Цвет Неувядаемый» (Ῥόδον τὸ ἀμάραντον) на 4-й глас (Ath. Xeropot. 330. Fol. 349–351; 365. Fol. 185v — 189, кон. XVIII в.; БАН. РАИК. № 45. Л. 484 об., посл. треть XVIII в.; Taxiarch. 4. Fol. 115–117v, и др.), великое славословие на 1-й глас (БАН. РАИК. № 45. Л. 484 об.; Athen. O. et M. Merlier. 7. Fol. 125–127, 1805 г., и др.), калофонические ирмосы на 4-й плагальный глас «Ангели и небеса» (Ἄγγελοι καὶ οὐρανοί), «Ужасеся всяк слух» (Ἔφριξε πάσα ἀκοή) и «Богородице Приснодево» (Θεοτόκε ἀειπαρθένε) (Athen. O. et M. Merlier. 7. Fol. 398–399v), матимы-троичны на 4-й плагальный глас «Боже, естеством нераздельный» (Θεὲ τῇ φύσει ἀμέριστε) и «О, Владычице Пречистая Святая Богородице» (Ὦ δέσποινα πανάχραντε ἁγία θεοτόκε; 15-сложник) (Lesb. Leim. 248. Fol. 266–278, 1770–1790 гг.), матима «Грешных моления» (Ἁμαρτωλῶν τὰς δεήσεις; Ath. Doch. 390. Fol. 26–75, кон. XVIII — нач. XIX в.) (см. также матимы М. С. в рукописях: Ath. Doch. 359. Fol. 8v — 44; 353. Fol. 316–323, нач. XIX в.; 341. Fol. 349v — 366v, 1822 г.; Ath. Xen. 140. Fol. 142v — 187v, кон. XVIII в.).

Пасапноарии М. С. были изданы в сб. «Ταμεῖον Ἀνθολογίας» (Κωνσταντινούπολις, 1834[2]. Т. 1. Σ. 308–315), полиелеи, троичны, богородичен и пасапноарии — в сб. «Πανδέκτη τῆς ἱερᾶς ἐκκλησιαστικῆς ὑμνωδίας τοῦ ὅλου ἐνιαυτοῦ» (Κωνσταντινούποις, 1851. Т. 2. Σ. 149–174, 451–459; Т. 3. Σ. 441–448).

М. С. следует отличать от одного или неск. живших ранее одноименных мелургов. Монах с такими именем и прозвищем был известен уже в конце визант. периода: его матима арх. Михаилу (8 нояб.) «Яко чиноначальник и поборник» на 4-й плагальный глас, украшенная *Мануилом Хрисафом,* содержится в рукописи Ath. Ivir. 975 (Fol. 60–61v), выполненной между 1448 и 1453 гг., возможно самим Мануилом.

Вероятно, еще одному мелургу, называемому в рукописях иеромонахом и — не всегда — Синаитом, жившему, по мнению М. Хадзиякумиса, в нач. XVII в. (*Χατζηγιακουμής.* Χειρόγραφα Τουρκοκρατίας. Σ. 339), принадлежат весьма распространенные в рукописях XVIII–XIX вв. калофонические ирмосы 4-го гласа «Всецарице Всепетая» (Παντάνασσα πανύμνητε; 15-сложник; Ath. Xeropot. 323. Fol. 284v — 285, 1708 г.; БАН. РАИК. № 37. Л. 32 об., нач. XVIII в.; Ath. Konstamon. 96. Fol. 211v — 213, 1713 г., и др.) и «Кая матерь слышана бысть дева» (Ποία μήτηρ ἠκούσθη παρθένος; Ath. Xeropot. 323. Fol. 284–284v; 268. Fol. 162v, 1746 г.; РНБ. Греч. № 130. Л. 764–764v, нач. XVIII в., и др.), а также кратима того же гласа (Ath. Doch. 1248. Fol. 112–154; Athen. O. et M. Merlier. 22. Fol. 101–102v, 1824 г.; БАН. РАИК. № 36. Л. 86, 2-я четв. XIX в.). Второй из указанных ирмосов встречается в версии, украшенной *Мануилом Гутой* (3-я четв. XVII в.— 2-я четв. XVIII в.) (Ath. Xen. 137. Fol. 384v – 389, XVIII в.; Ath. Stauronik. 234. Fol. 349v — 353v, сер.— 2-я пол. XVIII в.), что не противоречит т. зр. Хадзиякумиса. Эти ирмосы и кратима были переложены в нотацию Нового метода протопсалтом Григорием и изданы Феодором Папапарасху Фокейским в «Калофоническом Ирмологии» (Εἱρμολόγιον καλοφωνικὸν... μεταφρασθὲν δὲ εἰς τὴν νέαν τῆς μουσικῆς μέθοδον... παρὰ Γρηγορίου πρωτοψάλτου. Κωνσταντινούπολις, 1835. Σ. 87–90, 92–94, 218–220). В рукописи нач. XVIII в. Sinait. gr. 1298 (Fol. 4) указано, что этот мелург был из Веррии. В нач. XIX в., чтобы отличать его от М. С., к его прозвищу стали прибавлять уточняющие слова «древний» (παλαιός) (см.: Ath. Doch. 1248. Fol. 1–112, 1823 г.; Ath. Xen. 107. Fol. 19v — 78, ок. 1830–1840 гг., и др.), иногда также «Критский» (напр.: Ath. Doch. 368. Fol. 205–206, ок. 1810 г.), в последнем случае принимая его за М. С. (см.: *Γιαννόπουλος.* 2005. Σ. 133, σημ. 38).

Как произведения этого мелурга известны и др. калофонические ирмосы: «На Синайстей горе» на 3-й глас (Ath. Xeropot. 373. Fol. 285v – 286, 2-я пол. XVIII в.; Ath. Doch. 359. Fol. 247v — 250), «Отверзе гортань свой ад» (Διήνοιξε φάρυγγα ὁ ᾅδης; тропарь крестовоскресного канона 4-го гласа; Ath. Iver. 967. Fol. 319v – 324, 1-я пол. XVIII в.). Возможно, ему принадлежат и надписанные как произведения Мелетия монаха матимы 40 мученикам Севастийским «Темже, имуще дерзновение» (Διὸ ἔχοντες παρρησίαν; анаграмматизм славника на хвалитех «Страстотерпцы Христовы») 1-го гласа (Ath. Xeropot. 284. Fol. 7v — 8, сер. XVII в.), Великой среды «Господи, яже во мно-

гия грехи» на 4-й плагальный глас и Великой пятницы «Покаяния отверзи ми двери, Жизнодавче» на 4-й плагальный глас (надписана только именем) (Ath. Doch. 379. Fol. 377v — 380v, 394v, 1-я пол. XVII в.).

Лит.: *Παπαδόπουλος Γ. Ι.* Συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς παρ' ἡμῖν ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς. Ἀθῆναι, 1890. Σ. 316; *Στάθης.* Χειρόγραφα. Т. 1–3 (по указ.); *idem.* Ἡ δεκαπεντασύλλαβος ὑμνογραφία ἐν τῇ βυζαντινῇ μελοποιΐᾳ καὶ ἔκδοσις τῶν κειμένων εἰς ἕν Corpus, Ἀθῆναι, 1977. Σ. 82, 120–121, 202; *Χατζηγιακουμής.* Χειρόγραφα Τουρκοκρατίας. Σ. 339–341; *idem.* Χειρόγραφα ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς. Ἀθήνα, 1980. Σ. 50, 97, ὑποσημ. 278; *Гериман Е. В.* Греческие муз. рукописи Петербурга. СПб., 1996. Т. 1; 1999. Т. 2. (по указ.); *Χαλδαιάκης Α. Γ.* Ὁ πολυέλεος στὴν βυζαντινὴ καὶ μεταβυζαντινὴ μεποποιία. Ἀθῆναι, 2003. Σ. 452, 905–911 и др. (по указ.); *Γιαννόπουλος Ε. Σ.* Τὰ χειρόγραφα ψαλτικῆς τέχνης τῆς νήσου Ἄνδρου. Ἄνδρος, 2005 (по указ.); *idem.* Τὰ χειρόγραφα βυζαντινῆς μουσικῆς Ἀγγλία. Ἀθῆναι, 2008 (по указ.).

С. И. Никитин

МЕЛЕ́ТИЙ СИРИ́Г [греч. Μελέτιος Συρῖγος] (1585 (по др. версии, 1586), Кандия (ныне Ираклио, Крит, Греция) — 17.04.1663, К-поль), греч. писатель и богослов.

Жизнь. М. С. (в крещении Марк) род. в знатной греч. семье. Ее члены неоднократно занимали католич. церковные кафедры, хотя сам он принадлежал к правосл. ветви рода. Отцом Марка был предположительно врач Георгий Сириг. Первоначальное образование юноша получил в Кандии, в метохе Синайского мон-ря вмц. Екатерины, у известного ученого того времени Мелетия Власта, а затем уехал для продолжения обучения в Венецию, где стал учеником знаменитого богослова Феофила Коридалевса. Прервав обучение из-за теологических расхождений с Коридалевсом, склонявшимся к протестантизму, Марк Сириг переехал в Падую. Помимо философии и риторики в это время он занимался математикой и физикой, а также приступил к изучению медицины. Смерть отца заставила Марка прервать обучение и вернуться на Крит (*Pargoire.* 1908. Vol. 11. P. 331–333; *Podskalsky.* 2005. S. 271–272). После кончины матери он принял постриг с именем Мелетий, а позже был рукоположен во иереи. Из-за недовольства венецианских властей Крита начатой М. С. проповедью Православия он вначале был вынужден удалиться в мон-рь *Анкарафу,* а затем стал игуменом в мон-ре *Апезанон.* Дальнейшие преследования заставили М. С. покинуть Крит. В 1626–1630 гг. он жил в Александрии, где, видимо, принадлежал к окружению Александрийского патриарха *Герасима I Спарталиота,* записал там неск. текстов собственных проповедей. Осенью 1630 г. по приглашению К-польского патриарха *Кирилла I Лукариса,* рассчитывавшего на полемические способности М. С. в борьбе с иезуитами, он поехал в К-поль, останавливаясь по пути на Родосе и Хиосе. В османской столице М. С. становится учителем (дидаскалом) Великой церкви и начинает проповедовать в ц. Пресв. Богородицы Хрисопиги в Галате (*Pargoire.* 1908. Vol. 11. P. 337–340; *Podskalsky.* 2005. S. 272).

В нач. 1632–1633 г. и в 1635 — нач. 1637 г. М. С. совершал поездки в молдав. земли, в 1640 г. на короткое время ездил в Вифинию (*Pargoire.* 1909. Vol. 12. P. 18–23; *Podskalsky.* 2005. S. 273). Периодически возвращаясь в К-поль, М. С. продолжал проповедовать в ц. Пресв. Богородицы Хрисопиги, занимаясь также преподаванием древних языков и богословия. Высказывались предположения, что М. С. мог быть посвящен в планы пропротестант. реформ Православия, изложенных в «Исповедании веры» Кирилла Лукариса. Однако, по-видимому, именно недовольство попытками сближения патриарха с протестантами стало причиной отъезда М. С. в молдав. земли, где в 1635 г. он перевел сочинение визант. имп. *Иоанна Кантакузина* против ислама на разговорный греч. язык по поручению молдав. господаря Василе Лупу и написал ряд гимнографических сочинений, среди которых чинопоследование службы св. Параскевы Эпиватской (*Pargoire.* 1909. Vol. 12. P. 18–19; *Ζήσης Θ. Ν., πρωτ.* Η Αγία Παρασκευή η Επιβατηνή και άγνωστος κανών του Μελετίου Συρίγου εις αυτήν // Κληρονομιά. 1979. Τ. 11. Σ. 317–339).

После убийства Кирилла Лукариса 28 июня 1638 г. М. С. осенью того же года приступил к написанию одного из самых важных своих сочинений — «Опровержения кальвинских глав Кирилла Лукариса», направленного против изложенных в «Исповедании» Лукариса богословских идей. Тогда же он поставил свою подпись под синодальным осуждением бывш. патриарха (24 сент. (4 окт.) 1638). Работа над «Опровержением...» была завершена в нояб. 1640 г. (15 дек. 1644 подготовлено переложение на разговорный греч. язык), в течение следующих лет М. С. искал возможности издания своего труда и продолжал борьбу с идеями Кирилла Лукариса, высказываемыми сторонниками покойного патриарха, среди к-рых были Феофил Коридалевс и Иоанн Кариофилл (*Pargoire.* 1909. Vol. 12. P. 20–22; *Olar.* 2014. P. 242). В 1641 г. он впервые обращается за помощью в Москву: в ответ на письмо, в к-ром М. С. сообщал, что уже 12 лет проповедует «слово евангельское в Константинополе и посреди еретиков», через грека Иоанна Варду Тафрали (известного по рус. источникам как Иван Петров) он получил царское жалованье (*Муравьев.* 1860. С. 228–229).

Борьба за единую общепринятую правосл. доктрину после тех шагов по сближению с протестантизмом, к-рые Восточная Церковь претерпела в годы Патриаршества Кирилла Лукариса, привела к организации в Яссах, столице Молдавии, 15 сент.— 27 окт. 1642 г. церковного Собора, на к-ром был принят подготовленный Киевским митр. Петром Могилой и одобренный синодом Киевской Церкви 8–18 сент. 1640 г. текст «Православного исповедания веры». М. С. был послан на Собор К-польским патриархом *Парфением I* для участия в его заседаниях вместе с ученым митр. Порфирием Никейским (*Pargoire.* 1909. Vol. 12. P. 23–24; *Olar.* 2014. P. 215–250). По-видимому, в связи с этой поездкой М. С. был назначен к-польским протосинкеллом. В Яссах он принимал участие в обсуждениях предложенного представителями Петра Могилы (киевскими игуменами Исаией Трофимовичем-Козловским, Игнатием Оксеновичем-Старушичем и Иосифом Кононовичем-Горбацким) текста, но, несмотря на все усилия, из-за сопротивления посланцев Киевского митрополита М. С. так и не удалось добиться осуждения «Исповедания веры» Кирилла Лукариса. Участники Собора настаивали на неподлинности его текста, к-рый якобы принадлежит не патриарху, а голл. пастору А. Леже, опубликовавшему его под именем Кирилла Лукариса. Однако М. С. удалось добиться публикации в Яссах 20 дек. 1642 г. печатного листа на греч. языке с принятым в К-поле в мае 1642 г. синодальным решением, осуждающим «Исповедание веры» Кирилла

Лукариса, к-рое одобрили и подписали также киевские и молдав. архиереи (*Pargoire.* 1909. Vol. 12. P. 23–26; *Καρμίρης.* 1968. Σ. 575 [655] – 582 [662]). На важную роль М. С. во время обсуждения в Яссах вопросов правосл. доктрины с неудовольствием указывал в письмах в кон. 1642 — нач. 1643 г. в рим. Конгрегацию пропаганды веры Пантелеимон (Паисий) Лигарид, буд. Газский митрополит, находившийся тогда в К-поле и питавший надежды на сближение правосл. Церкви с Западной (*Шмурло Е. Ф.* Паисий Лигарид в Риме и на греч. Востоке // Тр. V съезда рус. акад. организаций за границей. София, 1932. Ч. 1. С. 560; *Pall.* 1945. P. 73–75, 82, 94–95).

Текст «Православного исповедания...» Петра Могилы, отвергающий пропротестант. положения Лукариса, М. С. перевел на греч. язык и подверг значительной редакторской обработке: в нем были исправлены нек-рые положения, заимствованные Петром Могилой из католич. вероучения, изъято место, где признаётся существование в загробном мире чистилища, момент пресуществления в Евхаристии перенесен с установительных слов на эпиклезу, отменено обливательное крещение (*Pargoire.* 1909. Vol. 12. P. 25–26; *Καρμίρης Ἰ.* Διορθώσεις καὶ προσθαφαιρέσεις τοῦ Μελετίου Συρίγου ἐν τῇ Ὀρθοδόξῳ ὁμολογία τοῦ Πέτρου Μογίλα. Ἀθῆναι, 1955; *Флоровский.* Пути русского богословия. 1981. С. 50–51; *Podskalsky.* 2005. S. 274–275). В марте 1643 г. текст «Православного исповедания...» был утвержден Синодом К-польского Патриархата в качестве общей доктрины правосл. Церкви. Летом 1643 г. М. С. приехал в Киев, где в Киево-Печерском мон-ре вместе с митр. Петром Могилой занимался составлением агиографических и литургических канонов печерским святым, а также, возможно, оказывал содействие Петру Могиле в приглашении греч. художников для росписи обновленной митрополитом ц. Спаса на Берестове (*Лопухина Е. В., Питателева Е. В., Ченцова В. Г.* Поствизант. фрески церкви Спаса на Берестове в контексте письменных источников и худож.-иконогр. анализа // Каптеревские чт. М., 2015. Вып. 13. С. 179–220). Ко времени пребывания М. С. в Киеве относится работа с текстом, тогда же напечатанным в переводе в составе Следованной Псалтири (типография Киево-Печерского монастыря, 1643) под названием «Канон молебный ко всем святым печерским киевским российским чудотворцам». Возможно, М. С. и Петр Могила предполагали представить канон печерским святым на утверждение К-польскому патриарху, подготовив т. о. их канонизацию (*Горский, Невоструев.* Описание. Отд. 2. Ч. 2. С. 190; *Панченко О. В.* Из археогр. разысканий в области соловецкой книжности. II. «Канон всем святым, иже в Велицеи Росии в посте просиявшим» — сочинение Сергия Шелонина // ТОДРЛ. 2004. Т. 56. С. 455–457). В Киеве же М. С. написал службу на положение Ризы Господней, присланной в 1625 г. персид. шахом Аббасом в Москву. Не исключено, что этот труд М. С. следует рассматривать в связи с делавшимися в 40-х гг. XVII в. попытками Киевского митр. Петра Могилы развивать церковные контакты с Московским гос-вом.

С «Мелентием Даскалом, которой ис Царягорода приехал с собору от патриарха» (т. е. после утверждения «Православного исповедания...» Петра Могилы), «человека духовна и от властей греческих славна большим имянованием», встречался в Молдавии в нач. 1643 г. А. Л. Ордин-Нащокин, рус. резидент при молдав. господаре, сообщивший, что у греч. учителя есть «книги» с «подлинным свидетельством» и «обличением» лат. ереси, к-рые хотят печатать в Яссах (*Галактионов И. В.* Ранняя переписка А. Л. Ордина-Нащокина, 1642–1645 гг. Саратов, 1968. С. 45–46. № 22; С. 50. № 24; С. 54. № 27). Видимо, М. С. возлагал тогда определенные надежды на возможность сотрудничества с московским двором в деле издания подготовленных им полемических сочинений и даже текста «Православного исповедания...». В июне того же 1643 г. Пантелеимон (Паисий) Лигарид в письме в рим. Конгрегацию пропаганды веры высказывал опасения, что «кандиот Сириг», посланный патриархом в Молдавию для участия в «этом соборишке со схизматиками-рутенами», намеревался посвятить «Dottrina grande» (видимо, «Православное исповедание...») «королю Московии с тем, чтобы оно было принято всеми» (*Pall.* 1945. P. 112–113. N 12). Грек И. Варда Тафрали (И. Петров) в дек. 1644 г. писал царю, что «у богомольца царствия вашего учителя Мелентия» есть некое «оглашение на еретиков, на Люторя и на Кальвина», к-рое надо напечатать для пользы всех благочестивых христиан, но для этого необходимы средства, «царское жалованье» (РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. 1645 г. Д. 30. Л. 9; *Николаевский.* 1882. С. 248–249). Речь здесь вновь шла о М. С. и его сочинении против «Исповедания веры» Кирилла Лукариса.

В нач. 1644 г. М. С. вернулся в К-поль, но смещение Парфения I и возведение в сент. 1644 г. на Патриаршую кафедру патриарха Парфения II, являвшегося преданным сторонником Кирилла Лукариса, осложнили его положение. 16 сент. 1644 г. Киевский митр. Петр Могила в письме, адресованном К-польскому патриарху, предлагал послать М. С. к царскому двору для обсуждения вопроса о действительности крещения протестантов, поднимавшегося тогда в связи с подготовкой брака дат. принца Вальдемара Кристиана, сына кор. Кристиана IV и царевны Ирины Михайловны. Этот брак мог стать основой для буд. антиосманского (и антишведского) союза, в к-ром были заинтересованы мн. европ. державы. В послании царю от 15 дек. 1644 г. М. С. написал о непризнании Восточной Церковью крещения протестантов и вновь просил помощи для напечатания некоей «Книги оглашения на еретиков», т. е., видимо, все того же «Опровержения...» (РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. 1645 г. Д. 30. Л. 42–50, 92–98; *Муравьев.* 1860. С. 293–308). Осуществлению же проекта поездки в Москву, вероятно, помешали вначале перемена на Патриаршем престоле, а затем кончина царя Михаила Федоровича в июле 1645 г., из-за к-рой были прерваны переговоры о браке.

1 июня 1645 г. М. С. был вынужден вновь удалиться в Молдавию, где жил в Яссах и Сучаве. Там он написал Мученичество св. Иоанна Нового (Сочавского) и продолжал изыскивать возможности для издания «Опровержения...» (*Γόνης Δ.* Μελετίου Συρίγου Μαρτύριον, Ακολουθία και Παρακλητικός κανών εις τον Ἅγιον Ἰωάννην τον Νέον τον εν Λευκοπόλει († 1330). Αθήνα, 1984). Надежды на осуществление такой публикации, по-видимому, стали побудительной причиной подготовки переданного в 1645 г. в Москве митр. Феофаном Палеопатрским проекта устройства в русской столице греческой ти-

пографии (*Ченцова В. Г.* Челобитная палеопатрского митрополита Феофана 1645 г. об организации греч. книгопечатания и греч. школы в Москве // Palaeoslavica. 2006. Vol. 14. S. 77–151). Периодически М. С. выезжал из Молдавии в К-поль и продолжал проповедовать в Галате. Однако вплоть до смерти патриарха *Парфения II* (май 1651) он был вынужден неск. раз переселяться из столицы в Вифинию, где жил в г. Киос (Гемлик) и, возможно, в Бурсе и Триглии (Зейтинбагы), из-за враждебного отношения к нему патриарха и его окружения. М. С. продолжал там работу по подготовке канонов и церковных служб Божией Матери и местным вифинским святым (*Pargoire.* 1909. Vol. 12. P. 168–171; *Podskalsky.* 2005. S. 275–276).

В письме в Москву от 15 дек. 1644 г. и в следующем, написанном 24 нояб. 1645 г. уже из Молдавии, М. С. сообщал о событиях на его родине Крите и передавал полученные из разных источников сведения о начавшейся венецианско-османской Кандийской войне (1645–1669) (РГАДА. Ф. 68. Оп. 1. 1646 г. Д. 1. Л. 14–36; *Николаевский.* 1882. С. 246). Не исключено, что в это время М. С. не только пишет вестовые письма в Москву, но и продолжает искать возможность уехать в рус. столицу. Во всяком случае в 1649 г. тот же Тафрали в письме Московскому патриарху *Иосифу* сообщал: «Еще даю ведомо пресвятительству вашему о некотором учителе смышленном елниску (так! — *Авт.*) языку и разсудителя евангильскому слову, а имя ему Мелентей, прозвище Сирих, что такова учителя втораго не обретаетца во всей вселенной и ни в котором месте, и дал свое слово, хотел прийти сюда ко благочестивому царю и к святительству вашему. А будет произволение благочестиваго царя и великого князя Алексея Михайловича самодержъца всеа Русии, и произволением святительства вашего изволите дати грамоту мне, да он придет суда, и челом бью, да мне о том учини указ и подай ответ» (РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. 1649 г. Д. 24. Л. 20, 22; *Каптерев Н. Ф.* Характер отношений России к Правосл. Востоку в XVI и XVII ст. Серг. П., 1914². С. 487). Однако этот план, как и планы издания «Опровержения...», не был реализован. Лишь в 1690 г. стараниями Иерусалимского патриарха *Досифея II Нотары* полемический текст М. С. был опубликован в Бухаресте (*Miladinova N.* The Panoplia Dogmatike by Euthymios Zygadenos: A Study on the First Edition Published in Greek in 1710. Leiden; Boston, 2014. P. 30–31; *Kontouma.* 2016. P. 357–364).

В 1651 г. М. С. смог окончательно вернуться в К-поль, где продолжил проповедовать вначале в ц. Пресв. Богородицы Хрисопиги, а с весны 1653 г.— в ц. Пресв. Богородицы Элпиды в портовом квартале Контоскалион. В это время, особенно после возведения на кафедру К-польского патриарха *Паисия I,* он оказывается востребован как богослов и пользуется большим авторитетом. 2 янв. 1653 г. М. С. произнес в к-польской ц. вмч. Георгия на Фанаре обличительную проповедь о тяжелом положении правосл. Церкви в связи с постоянными переменами патриархов, закончившуюся провозглашением К-польским патриархом Паисием анафемы на бывш. патриарха *Кирилла III Спаноса.* Об этом оставил свидетельство присутствовавший тогда в османской столице Павел Алеппский, он называл «второго священника церкви Хрисопиги в Галате» М. С. «ученейшим мужем своего времени» и сравнивал со свт. Иоанном Златоустом (*Павел Алеппский.* Путешествие. 2005. С. 38).

В дек. 1654 г. от имени К-польского патриарха Паисия I и синода был написан развернутый ответ на вопросы патриарха *Никона* об исправлении церковных книг и порядке церковной службы. Присланный в Москву подлинник синодальной грамоты с подписями, сохранившийся в рукописи РНБ. Соф. № 1547. Л. 82–111, является автографом сочинения М. С., известного по неск. более поздним рукописям под названием «Изъяснение Божественной литургии». Его текст был переведен на рус. язык и напечатан в «Скрижалях» 1656 г. и в Служебнике 1658 г. (*Pargoire.* 1909. Vol. 12. P. 173; *Флоровский.* Пути русского богословия. С. 64; *Podskalsky.* 2005. S. 276–278). Еще одним присланным в Москву автографом М. С. является письмо от имени художников-греков Иоанна и Георгия Московскому патриарху Никону от 25 июля 1655 г. (ГИМ. Син. грам. 2289). В нем высказывается просьба пригласить этих мастеров для украшения храмов в Россию (*Tchentsova V.* Les documents grecs du XVIIe siècle: Pièces authentiques et pièces fausses. 3. Mélétios Syrigos, véritable auteur de la lettre adressée au patriarche de Moscou Nikon par les zôgraphoi Jean et George // OCA. 2007. Vol. 73. Fasc. 2. P. 311–345).

Как стало известно в Москве, М. С. высказал свое мнение об оставлении патриархом Никоном престола, когда эта новость дошла до К-поля. Грек Мануил Константинов, к-рый ранее привез и составленную М. С. синодальную грамоту Паисия I с ответами на вопросы Никона, сообщил в Москве: «Да в тож де время во Царегороде был из Мирликийского града дидаскал Сирия учением премудр, и во Царе де городе почитали ево гораздо, и он де патриарху Парфению сказал, будет патриарх Никон престол свой оставил сам, и ему де впредь быть не доведетца» (РГАДА. Ф. 27. Оп. 1. Д. 168. Л. 5. 1660 г.). Почему Мануил Константинов утверждал, что М. С. приехал в К-поль из «Мирликийского града», остается невыясненным.

Храм Пресв. Богородицы Хрисопиги был разрушен во время пожара 4 апр. 1660 г., а ц. Пресв. Богородицы Элпиды — во время пожара 14 июля 1660 г., и М. С. в последние годы продолжал проповедовать в Галате в др. храмах: в ц. Христа Бостанион (Χριστὸν τῶν Μποστανίων) и, возможно, в ц. вмч. Димитрия. Он скончался в К-поле и был похоронен в Триглии (*Pargoire.* 1909. Vol. 12. P. 173–175). Точная дата смерти М. С. известна из предисловия патриарха Досифея Иерусалимского к изданию «Опровержения кальвинских глав Кирилла Лукариса», однако, видимо, в результате ошибки мн. исследователи принимают за день кончины 13 апр. 1690 г. (*Pargoire.* 1909. T. 12. P. 173–175).

Сочинения и переводы. ***Сочинение «Опровержение кальвинских глав Кирилла Лукариса»*** (Μελετίου Συρίγου ἱερομονάχου Ἀντίῤῥησις πρὸς τὴν ἐκδοθεῖσαν ὁμολογίαν τῆς χριστιανικῆς πίστεως ὑπὸ τοῦ Κωνσταντινουπόλεως Κυρίλλου ἐπιγραφεῖσαν), 1638–1640 гг. Основная рукопись: S. Sepulcri. 334. Fol. 1–304, автограф М. С.; Paris. Suppl. gr. 225. 766 pp. Изд.: Τοῦ μακαρίτου Μελετίου Συρίγου διδασκάλου τε καὶ πρωτοσυγκέλλου τῆς ἐν Κωνσταντινούπολει Μεγάλης Ἐκκλησίας κατὰ τῶν καλβινικῶν κεφαλαίων καὶ ἐρωτήσεων Κυρίλλου τοῦ Λουκάρεως Ἀντίῤῥησις. Βουκουρέστιον, 1690. Библиогр.: *Pargoire.* 1908. Vol. 11. P. 275; *Erbiceanu.*

1894/1895. P. 6–27; *Kontouma.* 2016. P. 357–364. Сохранившиеся в рукописях переводы на рус. язык сочинений М. С. были сделаны с печатных книг, изданных Иерусалимским патриархом Досифеем («Блаженнаго Мелетия Сирига, учителя и протосиггела сущия в Константинополи церкве, на главы калвинскыя и вопросы Кирилла Лукареа противоглагольства...»): *Соболевский А. И.* Переводная литература Моск. Руси XIV–XVII вв.: Библиогр. мат-лы // СбОРЯС. 1903. Т. 74. № 1. С. 349–351).

Перевод и редактирование: Петр Могила «Православное исповедание Кафолической и Апостольской Церкви Восточной» (Ὀρθόδοξος ὁμολογία τῆς πίστεως τῆς Καθολικῆς καὶ Ἀποστολικῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἀνατολικῆς). Основная рукопись: Paris. gr. 1265; S. Sepulcri. 360 [автографы М. С.]. Изд.: Ὀρθόδοξος ὁμολογία Καθολικῆς καὶ Ἀποστολικῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἀνατολικῆς. Ἐν Ἀμστελοδάμῳ, 1662; Orthodoxa Confessio Catholicae atque Apostolicae ecclesiae Orientalis. Lipsiae, 1695; *Петр Могила.* Православное исповедание веры Соборныя и Апостольския Церкви Восточныя, новопереведеся с еллино-греческаго языка / Пер. Евфимия Чудовского. М., 1696; *Malvy A., Willer M.* La Confession Orthodoxe de Pierre Moghila métropolite de Kiev (1633–1646). R., 1927. (OrChr.; Vol. 10. N 39); *Καρμίρης Ἰ.* Δογματικὰ καὶ Συμβολικὰ Μνημεῖα τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας. Graz, 1968. Τ. 2. Σ. 582 [662] – 686 [766].

Сочинение «Изъяснение Божественной литургии» (Συνοπτικὴ ἐξήγησις τῆς θείας καὶ ἱερᾶς λειτουργίας), 1654 г. Основная рукопись: РНБ. Соф. № 1547. Л. 82–111 (Л. 89–118 по старой нумерации), автограф: 287. Fol. 225–266; S. Sepulcri. 349. Fol. 420–431; Ath. Paul. 51; Leiden. Univ. gr. 65a. Fol. 23a sq., 39a sq. (*Λάμπρος Σπ.* Κατάλογος ἑλληνικῶν κωδίκων Ἁγίου Ὄρους. Camb., 1895. Vol. 1. P. 26. N 178. 3; *Idem.* Σταχυολογία ἐκ κωδίκων τοῦ βαταβικοῦ Λουγδούνου // NE. 1915. Τ. 12. N 4. Σ. 415). Изд.: *[Троицкий И. Е.]* Грамота К-польского патриарха Паисия I к московскому патриарху Никону // ХЧ. 1881. № 3/4. С. 303–353; № 5/6. С. 539–595; *Καλλίνικος (Δελικάνης), ἀρχιμ.* Ἐπίσημα ἐκκλησιαστικὰ ἔγγραφα Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου. Κωνσταντινούπολις, 1905. Τ. 3: Τὰ ἐν τοῖς κώδιξι τοῦ Πατριαρχικοῦ Ἀρχειοφυλακείου σωζόμενα ἐπίσημα ἐκκλησιαστικὰ ἔγγραφα. Σ. 36–72. N 13. Список перевода грамоты: РГБ. ОР. Ф. 218. № 444. Послание К-польского патриарха Паисия со всем Собором вост. иерархов Моск. патриарху Никону. Л. 6–85. Библиогр.: *Макарий.* История РЦ. Кн. 7. С. 85, 98–103, 447; *Николаевский П. Ф., прот.* Новые данные для истории грамоты К-польского патр. Паисия I к моск. патр. Никону // ХЧ. 1881. № 12. С. 792–807; *Каптерев Н. Ф.* Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Серг. П., 1909. Т. 1. С. 159, 162–179; *Meyendorff P.* Russia, Ritual and Reform: The Liturgical Reforms of Nikon in the 17th Cent. Crestwood, 1991. P. 55–59; *Успенский Б. А.* К истории послания К-польского патриарха Паисия к моск. патриарху Никону 1654 г. // *Он же.* Царь и патриарх. Харизма власти в России: (Визант. модель и ее рус. переосмысление). М., 1998. С. 367–370; *Севастьянова С. К.* Материалы к «Летописи жизни и лит. деятельности патриарха Никона». СПб., 2003. С. 100.

Другие сочинения. М. С. написано большое количество произведений разных жанров: чинопоследования, гимнография, жития разных святых (в т. ч. киевских, вифинских, Иоанна Нового, Параскевы и др.), проповеди, полемические произведения, эпитафии, комментарии на библейские, богословские и иные тексты, бóльшая часть к-рых остается неизданной, а также выполнены переводы на разговорный греч. язык богословских и полемических текстов. Основные рукописи сочинений, в т. ч. автографы М. С., были выявлены Ж. Паргуаром, опубликовавшим их список и попытавшимся уточнить датировки (*Pargoire.* 1908. Vol. 11. P. 266–280; 1909. Vol. 12. P. 281–286, 336–342). Общий список сочинений М. С.: *Σάθας.* 1868. Σ. 258–260.

Лит.: *Муравьев А. Н.* Сношения России с Востоком по делам церковным. СПб., 1860. Ч. 2; *Σάθας Κ. Ν.* Νεοελληνικὴ φιλολογία: Βιογραφίαι τῶν ἐν τοῖς γράμμασι διαλαμψάντων Ἑλλήνων ἀπὸ τῆς Βυζαντινῆς αὐτοκρατορίας μέχρι τῆς ἑλληνικῆς ἐθνεγερσίας (1453–1821). Ἀθῆναι, 1868. Σ. 255–260; *Ζαβίρας Γ.* Νέα Ἑλλάς ἢ Ἑλληνικὸν Θέατρον. Ἀθῆναι, 1872. Σ. 443–448; *Николаевский П. Ф., прот.* Из истории сношений России с Востоком в половине XVII в. // ХЧ. 1882. № 1/2. С. 245–267; № 5/6. С. 732–775; *Παπαδόπουλος-Κεραμεύς Ἀ.* Σημειώσεις περὶ τῶν ὁμιλιῶν Μελετίου τοῦ Συρίγου // ΔΙΕΕΕ. 1885. Τ. 2. Σ. 440–447; *Legrand.* Bibl. hell. XVII. 1894. Vol. 2. P. 470–472; Vol. 5. P. 219–221; *Erbiceanu C.* Scriserea lui Meletie Sirig contra Calvinilor i a lui Ciril Lucaris, compusă prin ordinul Sinodului ţinut la Ia i la 1642 // BOR. 1894/1895. Vol. 18. S. 6–27; *Pargoire J.* Meletios Syrigos, sa vie et ses œuvres // EO. 1908. Vol. 11. P. 264–280, 331–340; 1909. Vol. 12. P. 17–27, 167–175, 281–286; *Δυοβουνιώτης Κ.* Μελέτιος Συρῖγος. Ἀθῆναι, 1914; *Γαλετάκης Γ.* Βιογραφικὸν σχεδίασμα περὶ τοῦ Μελετίου Συρίγου // ἘΦ. 1925. Τ. 24. Σ. 5–125; *Russo D.* Studii istorice greco-române. Bucur., 1939. T. 1. P. 237–246; *Elian A.* Contribuţia grecească la «Mărturisirea ortodoxă» // Balcania Craiova, 1942. T. 5/1. P. 79–136; *Tsourkas C.* Les premières influences occidentales dans l'Orient Orthodoxe // Ibid. 1943. T. 6. P. 333–356; *Pall Fr.* Les relations de Basile Lupu avec l'Orient orthodoxe et particulièrement avec le Patriarcat de Constantinople envisagées surtout d'après les lettres de Ligaridis // Ibid. 1945. T. 8. P. 66–140; *Γριτσόπουλος Τ.* Ἀ. Πατριαρχικὴ Μεγάλη τοῦ Γένους Σχολή. Ἀθῆναι, 1966. Τ. 1. Σ. 187–191; *Νικολόπουλος Π. Γ.* Συρῖγος Μελέτιος // ΘΗΕ. 1967. Τ. 11. Σ. 594–596; *Τσιρπανλής Ζ.* Μελέτιος Συρίγος (1586–1664) // ΓΠ. 1971. Τ. 54. N 622. Σ. 156–171; *Ruffini M.* Un grande teologo ortodosso della prima metà del XVII secolo, Melezio Syrigos // Oikoumenikon. R., 1972. Vol. 12. P. 169–178; *Τωμαδάκης Ν. Β.* Τὰ ἔτη τῆς γεννήσεως καὶ τοῦ θανάτου Μελετίου ἱερομονάχου Συρίγου τοῦ Κρητός (1585–1663) // Μνημόσυνον Σοφίας Ἀντωνιάδη. Βενετία, 1974. Σ. 276–278; *Γόνης Δ. Β.* Νεοελληνικαὶ μεταφράσεις-διασκευαὶ τοῦ Μαρτυρίου τοῦ Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Νέου τοῦ ἐν Λευκοπόλει // Θεολογία. 1982. Τ. 53. N 1. Σ. 227–249; *Podskalsky.* Griechische Theologie. 1988. S. 207–213; *idem.* Ἡ Ἑλληνικὴ θεολογία ἐπὶ Τουρκοκρατίας, 1453–1821. Ἡ Ὀρθοδοξία στὴ σφαῖρα ἐπιρροῆς τῶν δυτικῶν δογμάτων μετὰ τὴ Μεταρρύθμιση. Ἀθήνα, 2005; *Scheliha W., von.* Rußland und die orthodoxe Universalkirche in der Patriarchatsperiode, 1589–1721. Wiesbaden, 2004; *Olar O.* «Un temps pour parler»: Dosithée de Jérusalem et le synode de Jassy (1642) // Analele Putnei. 2014. Vol. 10/1. P. 215–250; *Δετοράκης Θ.* Μελετίου Συρίγου τοῦ Κρητὸς Ἀνέκδοτα Ἐπιγράμματα στοὺς Ἁγίους τῆς Λαύρας Πειτζαρίου τοῦ Κιέβου // Ἐπιστημονικὴ ἐπετηρίδα. Νεάπολις Κρήτης, 2014. Τ. 5. Μέρ. 1. Σ. 36–44; *Kontouma V.* La *Confession de foi* de Dosithée de Jérusalem: Les versions de 1672 et de 1690 // L'Union a l'épreuve du formulaire: Professions de foi entre églises d'Orient et d'Occident (XIIIe–XVIIIe siècle) / Éd. M.-H. Blanchet, F. Gabriel. P., 2016. P. 357–364.

В. Г. Ченцова

МЕЛЕ́ТИЙ СТРАТИЛА́Т, СТЕФА́Н, ИОА́НН, СЕРАПИО́Н ЕГИПТЯ́НИН, КАЛЛИ́НИК ВОЛХВ, ФЕОДО́Р, ФАВСТ [греч. Μελέτιος ὁ Στρατηλάτης, Στέφανος, Ἰωάννης, Σεραπίων (Σαραπίον) ὁ Αἰγύπτιος, Καλλίνικος ὁ μάγος, Θεόδωρος, Φαύστος] († между 218 и 222) и др. мученики (пам. 24 мая), пострадали в г. Тавия, в обл. *Галатия* (на территории совр. Турции). М. С. в календаре РПЦ назван Мелетием Галатийским. Об этой дружине мучеников свидетельствуют 2 агиографических источника: пространное Мученичество (BHG, N 1249; ActaSS. Mai. T. 5. Col. 436–467) и краткое, изданное П. Франки де Кавальери (*Franchi de' Cavalieri P.* Note Agiographiche. R., 1935.

Т. 8. P. 327–332). Согласно пространному Мученичеству, христианин М. С. жил в Тавии; во время правления имп. Антонина в город прибыл из Египта префект по имени Максим, имевший приказ преследовать христиан. М. С. был военачальником, но имел особое духовное призвание молиться о том, чтобы как можно скорее было посрамлено языческое заблуждение, владеющее мн. его соотечественниками. Демоны страшились молитв св. мужа и чувствовали, что их власти скоро настанет конец. Один из них видел, как арх. Михаил посылает ангелов на помощь М. С. Тогда бесы вселились в собак, и те начали с громким воем носиться по селениям, наводя ужас на людей. М. С. приказал воинам, находившимся у него в подчинении, истреблять взбесившихся животных. Фавст одним из первых начал исполнять это приказание. М. С. также убивал бешеных собак и под покровительством ангелов разрушил идолов в храме Юпитера. Узнав об этом, префект Максим велел арестовать его и комитов (военачальников) Стефана и И. и стал принуждать их отречься от веры. После долгого допроса, во время к-рого префект ничего не добился от христиан, кроме обличения идолопоклонников, Максим отправил их в темницу, а затем подверг страшным истязаниям: их избивали, проткнули лодыжки гвоздями, разорвали бока железными крючьями и начертали на лицах кресты. Мн. свидетели мужественного поведения мучеников обратились в истинную веру.

Темничный страж Серапион из отряда, пришедшего с Максимом из Египта, также обратился ко Христу, увидев искреннюю веру мучеников. Он отправился к местному еп. Дикасию, исповедал себя христианином и крестился. Вскоре Серапиона арестовали, и он разделил участь тех, кого еще недавно сам охранял. Его и М. С. по приказу Максима бросили в раскаленную печь, однако мученики вышли из нее невредимыми. На следующий день Серапиону отрубили голову, его тело было погребено христианами.

Желая искоренить христианство в Тавии, Максим приказал арестовать подчиненных М. С. воинов. Посланцы префекта застали их за молитвой в окружении ангелов. От этого зрелища слуги Максима ослепли и сами пришли к М. С., чтобы тот исцелил их, после чего многие обратились в христ. веру.

Видя, что пытки не наносят вреда М. С., Стефану и И., Максим призвал волхва К. и приказал ему изготовить яд, чтобы умертвить мучеников. Но и попытка отравить святых воинов оказалась неудачной; не погибли они и будучи брошены в котел с кипящим маслом. К., убедившись, что его магия бессильна, раскаялся в своих заблуждениях, исповедал себя христианином и был обезглавлен. Его тело христиане погребли вместе с останками Серапиона.

Также обратился ко Христу и был обезглавлен некий кузнец Картерий с 12 учениками, к-рые были вызваны для изготовления изощренных орудий пыток.

После тяжких мучений отрубили головы сподвижникам М. С. Стефану и И. Отказались принести жертвы идолам жены Стефана, И. и Серапиона — Сосанна, Маркиана и Палладия; с ними были 2 мальчика — Христиан и Кириак, сыновья одной из женщин. На вопрос Максима, кто для них Бог — Зевс или Христос, отроки ответили: «Христос» — и были казнены вместе с матерью и 2 др. женщинами. Известны также имена сподвижников М. С., разделивших с ним мученический венец, они были сановниками, военачальниками и воинами: Фавст, Фест, Маркелл, Феодор, Мелетий, Сергий, Маркеллин, Феликс, Фотин, Феодориск, Меркурий, Дидим. Всего вместе с М. С. пострадало 1218 воинов.

М. С., перенеся мн. др. мучения и отвергнув льстивые увещевания Максима, был подвешен на сосне и пригвожден к дереву; во время этих пыток он предал дух Господу. Палачи разрубили тело мученика на 2 части, стремясь уничтожить его, но ангел поднял честные мощи и перенес их на гору, в то место, где к этому времени были погребены сподвижники мученика. Когда христиане нашли их, то увидели, что 3 льва копают землю когтями для погребения мощей. Максим также искал тело М. С. и даже подверг бичеванию еп. Дикасия, думая, что тот скрывает мощи. После казни всех мучеников Максим устроил пир, на к-рый собрал своих единомышленников. Во время пира с неба сошел меч и поразил всех деливших трапезу с Максимом. Имп. Антонин, к-рый находился в это время в Египте, погиб в облаке небесного огня. В Тавию прибыл новый благочестивый префект по имени Лев. Вместе с еп. Дикасием он уничтожил бронзовую статую Юпитера и стал преследовать язычников.

Очевидно, что Мученичество носит характер passions épiques, особенно его заключительная часть, где описываются кары, постигшие гонителей. Под имп. Антонином обычно понимается Антонин Элагабал (218–222), однако иногда его отождествляют с Антонином Пием (138–161), при котором не проводилось систематического преследования христиан; так, Софроний (Евстратиадис), митр. Леонтопольский, указывает, что М. С. и дружина пострадали при Антонине Пии в Риме (*Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 331).

Франки де Кавальери установил многочисленные дословные совпадения текста Мученичества М. С. с текстом Мученичества Виктора и Короны (пам. зап. 14 мая; BHL, P. 1241), что ставит под сомнение историчность Мученичества М. С. и дружины.

В Синаксаре К-польской ц. (кон. X в.) память дружины мучеников указана также под 7 (SynCP. Col. 662), 23 (Ibid. Col. 704) и 25 мая (Ibid. Col. 708). Основное сказание помещено под 24 мая (Ibid. Col. 705–706).

В Великих Минеях-Четьих (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. С. 182 (1-я паг.)) и в «Житиях святых» свт. Димитрия Ростовского дружина мучеников разделена на 2 части: М. С. с 1218 воинами и Серапион с Каллиником, Феодором и Фавстом (ЖСв. Май. С. 703–704).

Ист.: MartRom. P. 205. N 6; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 5. Σ. 132–133.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 3. С. 194; *Angarano F. A.* Tavio, matriti // BiblSS. Vol. 12. Col. 155–159; Синаксарь: Жития святых Правосл. Церкви / Авт.-сост.: иером. Макарий Симонопетрский. М., 2011. Т. 5. С. 340–341.

О. Н. А.

МЕЛИЗМАТИ́ЧЕСКИЙ СТИЛЬ

[от греч. μέλισμα — напев, мелодия], в церковном пении способ распевания текста, при к-ром на 1 слог приходится много (4 и более) звуков мелодии. Термин «мелизматический», появившийся в музыковедческих работах по *григорианскому пению* (напр.: melismatischer Gesang (мелизматическое пение), melismatische Melodiebildung (мелизматическая структура) — *Wagner P.* Einführung in die gregorianischen Melodien.

Lpz., 1911³. Tl. 1. S. 33, 35), впосл. стал применяться по отношению к др. певч. традициям (напр.: мелизматическая структура — *Гарднер И. А.* Богослужебное пение РПЦ. Серг. П., 1998. Т. 1. С. 128).

Определение времени сложения М. с. **в византийской традиции** связано со способом интерпретации ранней нотации. Методика транскрипции средневизант. нотации, предложенная западноевроп. исследователями, указывает на преобладание в XII–XIV вв. силлабико-невматического стиля, в то время как нек-рые совр. греч. ученые считают возможным существование песнопений, полностью распетых мелизматически уже в этот период. Последний подход не выдерживает критики в тех случаях, когда простым знакам нотации приписывается мелизматическое значение. Однако изучение древнерус. нотации, генетически связанной с византийской, дает основания полагать, что нек-рые большие *ипостаси* и тематизмосы (греч. θεματισμοί) являются мелизматическими формулами и их расшифровка, представленная в трудах зап. музыковедов, нуждается в корректировке.

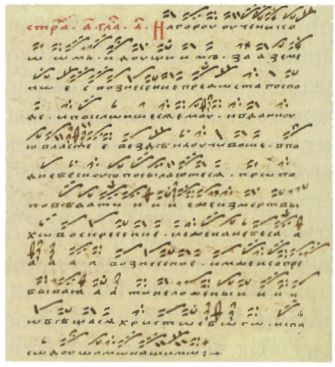
С 1-й пол. XIV в. распространяются мелизматические версии неизменяемых песнопений певч. книги *Аколуфия,* связанной с деятельностью прп. *Иоанна Кукузеля* и с формированием *калофонического пения.* Возможно, распространение этого стиля повлияло на постепенное мелизматическое преобразование более простых форм мелоса Стихираря, не фиксируемое в нотации, но развивавшееся в устной форме. На этот факт отчасти указывают учебные методы *метрофонии.*

В совр. греч. церковном пении большинство жанров имеет неск. мелодических версий, одна из которых представлена М. с. Разнообразные приемы, используемые в М. с., с наибольшей полнотой были воплощены в жанре *матимы.*

В древнерусской традиции к М. с. принадлежали образцы *кондакарного пения,* существовавшего приблизительно с кон. XI по нач. XIII в. (см. также в ст. *Кондакарная нотация*). Анализ нотированных книг XII–XIII вв., содержащих песнопения *знаменного распева,* указывает на регулярное включение в тексты Стихирарей (в меньшей степени — Ирмология) лицевых начертаний и фит, подразумевающих мелизматические формулы. Отдельные стихиры могли представлять собой особо мелизматически развитые песнопения, судя по количеству используемых в них лиц и фит (напр., евангельские стихиры (см.: Минейный Стихирарь ГИМ. Син. № 279; Благовещенский Кондакарь РНБ. Q.п.I. № 32) и др.). В XV в. подобные формулы мелизматического типа приобрели такие графические начертания, которые оставались в большей или меньшей степени неизменными в дальнейшем.

Приблизительно в этот же период формировались новые певч. стили, для к-рых характерно преобладание формул мелизматического типа. К ним относятся *демественное пение,* образцы к-рого содержат оригинальные неосмогласные формулы мелизматического типа, и *путевой распев,* представляющий собой фактически орнаментированную версию знаменного распева. Мелодические формулы песнопений путевого распева были образованы путем ритмического увеличения и дополнения различного рода украшениями более простых по стилю попевок знаменного осмогласия.

На рубеже XVI и XVII вв. в певч. рукописях распространился термин «большой распев», относящийся к особому М. с. древнерус. традиции. Первоначально он применялся к циклу 11 воскресных евангельских стихир, а также тематически и литургически связанных с ними 11 воскресных *ексапостиларие*в (светильнов) и богородичнов. Мелодическая редакция этих песнопений, однако, была распространена задолго до этого времени. Ее устойчивая графическая форма сложилась к посл. четв. XV в. и существовала практически без изменений на протяжении ок. 100 лет (ГИМ. Епарх. № 174, посл. четв. XV в.; РГБ. Ф. 379. № 12, кон. XV — нач. XVI в.; Ф. 113. № 240, нач. XVI в.; Ф. 304. № 412, кон. XV в.; № 421, сер. XVI в.; № 415, 3-я четв. XVI в., и др.). Она содержит множество тайнозамкненных начертаний лиц и фит. Примерно в 80-х гг. XVI в. в русле характерной для позднего периода тенденции к детализации записи мелоса был произведен развод этой редакции *дробным знаменем* (2 самых ранних известных списка, содержащих эту форму записи: ГИМ. Единоверч. № 37, 1584 г., и РГБ. Ф. 304. № 427, 80-е — 90-е гг. XVI в.). В последующие десятилетия дробнознаменная форма записи повсеместно распространилась в рукописях и полностью вытеснила тайнозамкненную (РГБ. Ф. 304. № 429, 1-я пол. XVII в.; № 449, 1-я пол. XVII в.;



Первая евангельская стихира (тайнозамкненная форма записи). Певческий сборник. Сер. XVI в. (РГБ. Ф. 304. № 414. Л. 108)

Ф. 379. № 23, 2-я четв. XVII в.; № 29, 2-я четв. XVII в.; № 44, 1-я четв. XVIII в.; ГИМ. Син. певч. № 100, сер.— 3-я четв. XVII в.; № 219, кон. XVII в., и др.).

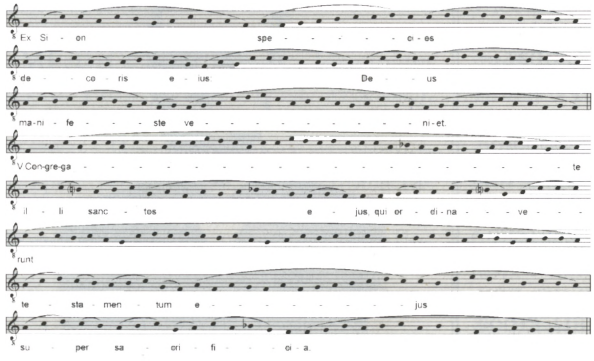
В XVII в. были созданы мелодические редакции др. песнопений в стиле большого распева. Это циклы *задостойников* (ГИМ. Син. певч. № 105, кон. XVII в.; № 135, кон. XVII в.; № 219), *догматиков* на великой вечерне (РГБ. Ф. 379. № 4, посл. четв. XVII в.; ГИМ. Син. певч. № 105; № 219), богородичнов на стиховне (ГИМ. Син. певч. № 105), воскресных *ипакои* (РНБ. Кир.-Бел. № 663/920, 2-я пол. XVII в.), избранные праздничные стихиры и славники: славник Рождеству Пресв. Богородицы «Днесь иже на разумных престолех почиваяй Бог» (ГИМ. Син. певч. № 332, 1682–1696 гг.; № 333, кон. XVII в.); славник Преображению Господню «Прообразуя воскресение» (ГИМ. Син. певч. № 52, кон. XVII в.; № 1244, 2-я пол. XVII в.); стихира Преображению Господню по 50-м псалме «Божества Твоего Спасе» (ГИМ. Син. певч. № 52; № 1244); славник Рождеству Христову «Августу единоначальствующу» (ГИМ. Син. певч. № 1244). Эти песнопения известны по поздним пометным спискам и не обнаружены в рукописях предшествующего периода. Они были записаны сразу же дробным знаменем, поэтому для них не существует тайнозамкненной графической формы, подобной древним редакциям евангельских стихир, светильнов и богородичнов.

Мелизматические лица и фиты песнопений большого распева дополняются эпизодическим включением кратких формул силлабо-невматического типа — попевок и лиц-попевок, общих со столповой знаменной традицией. По своему формульному составу, графическому облику и композиционным закономерностям образцы большого распева входят в широкую сферу древнерус. знаменного распева. На этом основании правомерно называть данный певч. стиль «большим знаменным распевом» (по аналогии с существовавшим в поздний период внутренним делением в рамках других стилей — напр., «большого пути» и «большого демества», как мелизматических «подвидов» путевого и демественного распевов).

В стилистическом отношении песнопения большого распева можно разделить на 2 группы — осмогласные, имеющие указания на глас и содержащие формулы знаменного осмогласия, и неосмогласные. Негласовая разновидность большого распева представлена циклами воскресных ексапостиларионов и богородичнов. Все 22 песнопения (по 11 в каждом цикле) представляют собой одну и ту же мелодическую композицию, приспособленную к разным словесным текстам, что является воплощением одного из формообразующих принципов знаменного распева — пения на подобен — в масштабах цикла пространных мелизматических песнопений. Это делает невозможным отнесение их напевов к системе осмогласия, принадлежность к к-рой предполагает разное мелодическое наполнение для каждого из гласов. Напевы светильнов и богородичнов состоят из формул, не имеющих четкой гласовой принадлежности.

Поздние памятники большого распева, известные по спискам 2-й пол. XVII в., обладают рядом специфических черт, отличающих их от «классических» памятников стиля. Одна из наиболее заметных особенностей — включение в их мелос «оригинальных» мелодических оборотов, не идентифицируемых с известными формулами знаменного распева, предположительно являющихся плодом композиторского творчества мастеров-распевщиков. Кроме того, в нек-рых случаях явно прослеживается стремление авторов следовать в композиции и форме песнопения известному образцу (в качестве которого выступает одна из евангельских стихир). Так, напр., задостойник на Рождество Христово 1-го гласа (ГИМ. Син. певч. № 219. Л. 298) распет «по модели» евангельской стихиры того же гласа настолько точно, что за исключением нескольких формул, пропущенных из-за меньшей длины словесного текста задостойника, практически буквально повторяет ее мелос.

С кон. XV в. происходило формирование книги *Обиход*. В нее помещали неизменяемые песнопение М. с. (*херувимские песни, причастны,* отдельные псалмовые циклы), мелодическое содержание к-рых имеет существенные отличия от мелизматической формульности столпового знаменного распева Стихираря и Ирмология. По этой причине большинство исследователей интерпретируют мелос обиходных песнопений как негласовый, что не вполне



Протяженные мелизмы в хоровой и сольной частях градуала 5-го тона «Ex Sion» из мессы на 2-е воскресенье Адвента (совр. транскрипция)

оправдано, поскольку их ладовое содержание восходит к тому периоду, когда осмогласная система еще не сформировалась в полном объеме.

Мелизматические формулы Стихираря и Ирмология помещались древнерус. распевщиками в отдельные разделы теоретических руководств (один из первых, вероятно,— «Розвод знамени мудрому и фитам изо всех гласов, еже в праздницех и в октаике и в триоди» в *«Ключе знаменном»* инока Христофора 1604 г. (РНБ. Кир.-Бел. № 665/922, л. 1001–1003 об.; см. в статьях *Лицо, Фита*)). Оригинальный мелос песнопений Обихода не был классифицирован древнерус. теоретиками, однако его мелизматические обороты образуют особую систему древнерус. формульности.

Лит.: *Бражников М. В.* Федор Крестьянин. Стихиры. М., 1974. (ПРМИ; 3); *Στάθης.* Χειρόγραφα. 1975–1993. Т. 1–3 (по указ.); *Тюрина О. В.* Стихиры евангельские большего знамени как модель для работы распевщиков (на примере цикла задостойников) // Вестн. ПСТГУ. Сер. 5. 2007. Вып. 1(1). С. 60–71; *она же.* Об одном образце древнерус. мелизматики: цикл светильнов воскресных // Там же. 2008. Вып. 2(3). С. 7–22; *она же.* Цикл стихир евангельских: стилевые редакции по рукописям кон. XV — сер. XVII в. // Гимнология. М., 2008. Вып. 5. С. 171–176; *она же.* Формирование графического облика мелизматических песнопений: цикл светильнов воскресных по спискам XII — кон. XV в. // ЕжБК ПСТГУ,19-я. 2009. С. 202–213; *она же.* О графическом воплощении евангельских стихир большого распева: от тайнозамкненной формы записи — к разводу дробным знаменем // Вестн. ПСТГУ. Сер. 5. 2015. Вып. 3(19). С. 41–51.

И. В. Старикова, О. В. Тюрина

На Западе в григорианском пении были мелизматически распеты мн. тексты мессы и оффиция: «Kyrie», *аллилуиарии* (напр., стих «Vidimus stellam»), *интроиты* («Oculi mei»), *оффертории* («Tu es Petrus»), *градуалы* («Ex Sion»), большие *респонсории* (responsoria prolixa, напр. «Stirps Jesse»), *тракты* («Deus, Deus meus»), малый стих (versiculum) «Benedicamus Domino» и др. В гимнографии мелизматическими по преимуществу являются респонсории *Хильдегарды Бингенской,* в которых распев 1 слога текста может охватывать от 30 до 50 звуков (напр., в респонсории «Vos flores rosarum» — 45-звучный распев слова «capite»). М. с. характерен для многоголосных хоральных обработок XII–XIII вв.— *органумов* школы аббатства Сен-Марсьяль (Лимож) и школы *Нотр-Дам* (Париж).

Мелизматика, отмечающаяся в нотных рукописях с кон. IX в. (напр., Laon. Bibl. municip. 239), фиксирует важную историческую тенденцию зап. церковного пения. Притом что форма хоралов остается текстово-музыкальной (муз. структура следует структуре словесного текста), их стиль очевидно непохож на древнейшую антифонную псалмодию. Выразительный мелодический контур, вычленение мотивов и их разработка (в т. ч. секвенцирование, как в респонсории «Una hora», на слове «Judaeis»), обновление тематизма (прообраз буд. «сквозного развития») и т. д.— все это свидетельствует о превалировании чисто муз. соображений.

Столкновение противоположных тенденций — с одной стороны, к большей музыкальности, пышности, в отдельных случаях даже к прямой демонстрации исполнительского мастерства, с другой — к строгости «музыкального молитвословия», внятности молитвы — магистральный вектор эволюции зап. монодии и зап. церковной музыки в целом.

Лит.: *Harrán D.* Word-Tone Relations in Musical Thought: From Antiquity to the 17th Cent. Neuhausen; Stuttg., 1986. (Musicological Studies and Documents; 40); *Hiley D.* Western Plainchant: A Handbook. Oxf., 1993.

С. Н. Лебедев

МЕЛИОРА́НСКИЙ Борис Михайлович (19.10.1870, С.-Петербург — 1.08.1906, Рига), церковный историк, профессор СПбУ и СПбДА. Род. в семье Михаила Ивановича Мелиоранского, секретаря совета СПбУ, сына протоиерея ц. вмц. Екатерины на Васильевском о-ве в С.-Петербурге. Дед по линии матери, А. С. Жиряев, был воспитанником Вологодской ДС, впосл. профессор уголовного права Дерптского ун-та. Брат — Платон Михайлович Мелиоранский, проф. СПбУ по кафедре турецко-татар. словесности. Первоначальное воспитание и образование получил под рук. матери. В возрасте 10 лет поступил в 1-й класс Реформатского уч-ща, затем был переведен на классическое отделение уч-ща при лютеранской ц. св. Екатерины, к-рое окончил в 1888 г. В том же году поступил на историко-филологический фак-т СПбУ, где занимался под рук. В. Г. *Васильевского,* А. И. *Введенского,* С. Ф. *Платонова,* В. К. *Ернштедта,* П. В. Никитина, И. Е. *Троицкого* (среди студенческих работ М.— рефераты «Из истории церковной жизни в области Великого Новгорода и Пскова» и «История литературной полемики по поводу монастырского землевладения в 1503–1531 гг.»). По окончании СПбУ в 1892 г. был оставлен при ун-те по кафедре Русской истории. Одновременно для совершенствования в области истории Церкви поступил вольнослушателем в СПбДА, к-рую окончил в 1895 г. со степенью кандидата богословия (среди его учителей в академии были В. В. *Болотов,* А. Л. *Катанский,* Н. Н. *Глубоковский;* тема канд. дис.— «Полемика монаха Ратрампа с патриархом Фотием по вопросу о разностях между церквами»). По предложению акад. А. А. Куника М. занимался изучением источников визант. истории, составил перечень визант. грамот и писем VIII–XIV вв. Первыми плодами этой работы стали статья М. «К истории противоцерковных движений в Македонии в XIV веке» (1895) и доклад о рукописях и сборниках писем прп. *Феодора Студита* (1896, напечатан в 1899). Принимал участие в издании ж. «Византийский временник» (начиная с его основания в 1894), где в течение 10 лет регулярно помещал библиографические отчеты по совр. нем. научной лит-ре о Византии; также приводил библиографические сведения в издаваемом К. *Крумбахером* ж. «Byzantinische Zeitschrift». В это время формируется особый интерес М. к проблеме иконоборчества, которую он рассматривал с философской т. зр.

В 1897–1906 гг. преподавал в СПбГУ на историко-филологическом фак-те (кафедра истории Церкви; в 1897–1901 приват-доцент, в 1901–1906 экстраординарный профессор). Среди читаемых курсов — «Общий курс истории древней Церкви», «История евреев», «История западноевропейских церквей в Новое время», «История иконоборчества», «Коптские памятники по истории монашества», «История Русской Церкви». В лекциях и докладах М. особенно оттенял религиозно-нравственную сторону и значение философских проблем. Пробная лекция М. о новооткрытых изречениях Иисуса Христа и отрывок из его университетского курса церковной истории «К вопросу о древности канонических Евангелий» были изданы в «Журнале Министерства народного просвещения» (1897, 1898). В это же время он напечатал ряд статей в *Брокгауза и Ефрона энциклопедическом словаре,* в. т. ч. «Римская Церковь», «Церковная история», «Сектантство», «Секуляризация в России», «Христос» и часть ст. «Христианство».

Б. М. Мелиоранский. Фотография. Нач. XX в.

В 1901 г. защитил в СПбДА магистерскую дис. «Георгий Кипрянин и Иоанн Иерусалимлянин: Два малоизвестных борца за православие в VIII в.», в рамках к-рой опубликовал неизданное соч. «Наставления старца о святых иконах» по рукописи из Синодальной б-ки. Речь М. перед защитой диссертации — «К истории иконоборчества» — была опубликована в «Христианском чтении» (1901).

В 1900 г. стал членом Неофилологического и Философского об-в. Участие в работе первого из них М. начал с доклада «О переводах «Фауста» на русский язык», в к-ром предложил свой опыт стихотворного перевода 2 отрывков из 1-й ч. «Фауста» И. В. Гёте. В Философском об-ве М. прочитал доклад «Философская сторона иконоборчества» (1901, опубл. в 1907), в котором отмечал, что разногласия иконоборцев и православных носили не столько богословский, сколько философский характер: по мнению М., доводы православных в ответ на утверждения иконоборцев о неизобразимости Христа, основанные на учении Вселенских Соборов относительно сущности Богочеловека, имели характер «критической гносеологии». Эта мысль М. легла в основу его доклада «О догмате святой Троицы» (1904), а также должна была составить предмет докторской диссертации, к-рую он не успел написать. В докладе М. «доказывал, что вера сама по себе не обязывает христианина примыкать к тому или иному типу гносеологии (рационализму или критицизму) и что критическая теория познания сама по себе не только не исключается православием, но с многих точек зрения составляет для него выгодную и давно предчувственную философскую позицию, и что догматы могут быть переформулированы в терминах совр. философии, и сам М. понятие ипостаси в учении о Св. Троице предлагал заменить термином «самосознание»» (*Верховской.* 1906. С. 511–512). Часть доклада М. была опубликована под названием «О Троичности: Разбор критики Л. Толстого; Как может быть выражен догмат в современных терминах» (1907).

В 1902 г. М. посетил Эчмиадзин с целью изучения арм. языка и арм. и груз. древностей в рамках исследуемой им темы религиозно-философской стороны иконоборчества. В том же году начал читать лекции по истории Церкви на Высших женских курсах. Был участником Христианского содружества учащейся молодежи (с 1903). Последним научным трудом М. стал доклад «Теоретическая философия С. Н. Трубецкого», прочитанный им 28 февр. 1906 г. в Философском об-ве при С.-Петербургском ун-те. Посмертно были изданы 2 выпуска «Из лекций по истории и вероучению древней христианской Церкви» (СПб., 1910–1913). Во введении к лекциям М. уделяет особое внимание необходимости изучения истории Церкви не только на богословском, но и на историческом университетском фак-те, а также определяет метод изложения как совокупность генетического (т. е. раскрытие «религиозно-исторического генезиса»), формально-повествовательного и историко-критического методов (с особым перевесом в сторону последнего). Темы опубликованных лекций: «Еврейство в эпоху Христа и Евангельская проповедь», «Апостольский век», «Языческая империя и христианская Церковь», «Христианская империя и язычество», «Внутренние враги христианства во II–III вв.», «История вероучения до арианства», «История триадологического догмата в IV веке», «Окончательная формула триадологического догмата (и аналогии его) перед судом православного воззрения и философии критицизма», «Христологический спор», «Монофелитство или единоволие», «Иконоборство».

Арх.: ЦГИА СПб. Ф. 14. Оп. 3. Д. 26385.

Соч.: К истории противоцерковных движений в Македонии в XIV веке // Венок: В честь 30-летия ученой деятельности Ф. Ф. Соколова. СПб., 1895. С. 62–72; Новооткрытые Λόγια Ἰησοῦ, как церк.-ист. источник // ЖМНП. 1897. Дек. Отд. 2. С. 447–465; Вопрос о древности канонических евангелий // Там же. 1898. Сент. Отд. 2. С. 73–136; Перечень визант. грамот и писем. Вып. 1: Документы 784–850 гг. // ЗИАН. 1899. Т. 4. № 5. С. 1–82; Беседа на обретение нерукотворенного Камулианского образа, приписываемая св. Григорию Нисскому // Commentationes Nikitinianae: Сб. ст. по классической филологии в честь П. В. Никитина. СПб., 1901. С. 317–328; Георгий Кипрянин и Иоанн Иерусалимлянин: Два малоизв. борца за православие в VIII в. СПб., 1901; Из семейной истории аморийской династии // ВВ. 1901. Т. 8. № 1/2. С. 1–38; К истории иконоборчества: Речь пред магист. коллоквиумом 5 июня 1901 г. по поводу дис. «Георгий Кипрянин и Иоанн Иерусалимлянин» // ХЧ. 1901. Авг. С. 292–298 (отд. отт.: СПб., 1901); Теоретическая философия С. Н. Трубецкого // ВФиП. 1906. Кн. 82. С. 197–222; О Троичности: Разбор критики Л. Толстого; Как может быть выражен догмат в современных терминах // Церковный голос. СПб., 1907. № 20–23 (отд. отт.: СПб., 1907); Философская сторона иконоборчества // ВФиП. 1907. Кн. 2(87). Отд. 1. С. 149–170 (отд. отт.: М., 1907); То же // ЦиВр. 1991. № 2. С. 35–52; Из лекций по истории и вероучению древней христ. Церкви: (I–VIII в.). СПб., 1910–1913. Вып.1–3; Из посмертных бумаг и записной тетради... СПб., 1911; История и вероучение христ. Церкви. М., 2016.

Лит.: *Аникиев П. П.* Проф. Б. М. Мелиоранский как богослов, философ и руководитель учащегося юношества. СПб., 1907; *Верховской П. В.* Б. М. Мелиоранский // ВВ. 1906. Т. 13, № 12. С. 505–517 (переизд. в кн.: *Мелиоранский Б. М.* История и вероучение христ. Церкви. 2016. С. 7–21); *Карманов Е. А.* Памяти церк. историка проф. Б. М. Мелиоранского // ЖМП. 1961. № 12. С. 61–68.

М. В. Никифоров

МЕЛИССЕ́Н, мч. Аморийский (пам. 6 марта) — см. в ст. *Аморийские мученики.*

МЕЛИССИ́НО Иван Иванович (1718, Рига — 23.03.1795, Москва), обер-прокурор Синода, гос. и лит. деятель. Происходил из старинного греч. рода из Византии, представители к-рого в XII в. переселились на о-в Крит и жили в пределах Венецианской республики. Его отец, врач Иван Афанасьевич († 1758), прибыл в Россию при имп. Петре I, служил в Курляндии, являлся вице-президентом Коммерц-коллегии (1740–1745) и Мануфактур-коллегии (1745–1752). Брат, генерал от артиллерии П. И. Мелиссино (1726–1797/98), был инспектором артиллерии, директором Имп. сухопутного шляхетного кадетского корпуса (1783–1797).

И. И. Мелиссино. Портрет. 1795 г. Неизвестный художник

17 февр. 1732 г. М. поступил в Сухопутный шляхетский корпус, учился вместе с *А. П. Сумароковым.* 20 апр. 1740 г. выпущен в чине прапорщика, поступил на статскую службу в Юстиц-коллегию (1740–1745). В 1745 г. был членом комиссии, ревизовавшей Кунсткамеру и б-ку Академии наук. С 1746 г. служил в Ревельской генерал-губернаторской канцелярии в чине надворного советника при губернаторах герц. П. А. Ф. Гольштейн-Бекском и кн. В. П. Долгорукове. По инициативе гр. И. И. Шувалова, куратора Московского ун-та, указом Сената от 24 апр. 1757 г. определен директором ун-та с чином канцелярии советника. 11 мая прибыл в Москву. Активно занимался подготовкой материалов, необходимых для приобретения ун-том автономного статуса, и организацией учебного дела. Присутствовал на экзаменах; уделял внимание религиозному воспитанию, составлению учебных программ, наблюдению за домашним образованием и аттестацией иностранных учителей; заботился о состоянии здоровья и быте учащихся; организовывал получение воспитанниками бесплатных учебников и качественного питания. Летом 1757 и зимой 1759/60 г. в С.-Петербурге представлял Шувалову лучших учеников (в 1-м представлении участвовала имп. Елизавета Петровна, 2-е описано Д. И. Фонвизиным, принимавшим в нем участие).

В нояб. 1757 г. М. пытался организовать постоянные заседания лит. об-ва при ун-те. В 1756 г. по инициативе М. началось издание «Московских ведомостей», где он нередко публиковался. В университетской типографии издавался 1-й московский лит. ж. «Полезное увеселение» (1760, под рук. М. М. Хераскова). М. занимался подготовкой 2-го изд. «Собрания разных сочинений...» М. В. Ломоносова (1757–1759. Т. 1–2), инициировал введение должности цензора при университетской типографии (в 1762 на нее был назначен Херасков). Особое попечение М. имел об устройстве университетской церкви. В июне 1757 г. просил Московскую синодальную контору временно отдать ун-ту здания 2 близлежащих храмов, находившихся в бедственном состоянии, в т. ч. ц. во имя св. Параскевы в Охотном ряду (не сохр.), и предоставить «нужнейшие храмовые вещи», приложив их реестр. В повторном обращении, направленном

в июле, М. подчеркивал, что «в церквах университету крайняя... надобность», и гарантировал жалованье священникам от ун-та.

10 июня 1763 г. М. был переведен на должность обер-прокурора Синода вместо кн. А. С. *Козловского,* не отличавшегося ни рачительностью, ни инициативностью. Имп. *Екатерина II Алексеевна* видела в М. европейски образованного человека, разделявшего идеалы эпохи Просвещения. 14 июня он вступил в должность; был пожалован чином действительного статского советника и повышенным годовым окладом (2 тыс. р.). При этом чиновником за обер-прокурорским столом именным указом императрицы от 19 авг. 1763 г. был назначен камер-юнкер Г. А. Потёмкин. На него налагались обязанности следить за синодским делопроизводством и во время отсутствия или болезни обер-прокурора представлять доклады государыне. При содействии имп. Екатерины II М. стремился усилить обер-прокурорскую власть в церковном управлении и следовать ее принципу: «...уважать веру, но не давать ей влиять на государственные дела».

Одним из важнейших вопросов, к-рым пришлось заниматься М., стала проблема веротерпимости и отношения к старообрядцам. Именной указ имп. Петра III Феодоровича о равенстве вероисповеданий от 29 янв. 1762 г. содействовал резкому ослаблению гонений на них. Имп. Екатерина II продолжила курс на либерализацию гос. политики в отношении старообрядчества. Этому содействовала записка М. «Propositions touchant les Roscolniks par Jean de Melissino» (Предложения относительно раскольников, написанные Иваном Мелиссино), датируемая, вероятно, летом 1763 г. (автограф на франц. яз.: РГАДА. Ф. 163. Оп. 1. Д. 19. Л. 1–8 об.) и опубликованная диак. И. А. Ивановым. Причины возникновения раскола М. видел в невежестве народа, к-рый ассоциировал с вероисповеданием в целом изменения в обрядах и в меньшей степени — исправление неточностей и искажений в церковных и богослужебных книгах, неизбежных при переводе и переписывании. Результатом стала «широкая волна протеста, раздоров и разобщения». «Удивительно, что такие незначительные причины смогли привести к столь пагубным последствиям, ощутимым и по сей день. Но есть ли разум у народа? — писал М.— Преисполненное гордости, потонувшее в невежестве духовенство, при этом пользующееся огромным влиянием в обществе, вместо того, чтобы проповедовать, просвещать народ, вести его к истине христианскими путями, вооружилось гневом и ненавистью... Оно вело борьбу с народом, который, не видя света, блуждал в потемках». В свою очередь противостояние заблудших привело их к еще большим заблуждениям и разделениям, отказу нек-рых из них от священства. Привести к «истинному исповеданию веры» М. предлагал в первую очередь тех, к-рые «хотят» священников и наставников. Ссылаясь на многочисленные встречи с поповцами, М. фактически выступил в роли 1-го идеолога буд. единоверия. «Для общественного спокойствия и для истинного блага империи» он предлагал согласиться с позицией старообрядцев, к-рые считали себя православными по догматам. Синоду следовало издать основные догматы вероучения, затем взять подписку с каждого «раскольника» в следовании им и гражданским законам и, рассмотрев, разрешить те старые обряды и книги, к-рые не противоречат Православию. Старообрядцы получили бы возможность строить церкви, им присылались бы священники для службы по заранее условленному обряду при ежемесячном контроле. М. предлагал не называть их раскольниками и снять с них анафему. По его мнению, со временем «раскольники второй категории присоединятся к первым» и все вместе они воссоединятся с Православной Церковью, и тогда «вместо враждебности тихое спокойствие воцарится повсюду». За отказавшимися от подписи «схизматиками» требовался особый надзор, прежде всего в отношении недопущения их собраний.

15 дек. 1763 г. имп. Екатерина II упразднила Раскольническую контору, учрежденную в 1725 г. для сбора двойной подушной подати и налога с бород. На основе записки М. от 12 нояб. 1764 г. был издан имп. указ, которым старообрядцам-поповцам предлагалось присоединиться к офиц. Русской Церкви, а для непримиримых предусматривалось возвращение двойной подушной подати. По предложению М. 17 дек. 1764 г. Синод предписал епархиальным архиереям освободить всех «раскольников», к-рых удерживали в мон-рях для обращения в Православие. 11 мая 1765 г. М. в предложении Синоду повторил тезисы по раскольническому вопросу, ранее направленные императрице. 23 окт. 1765 г. Н. И. Панин объявил М. решение имп. Екатерины напечатать «увещание раскольникам» и предложил это сделать в типографиях Москвы и С.-Петербурга. Редактором публикации был назначен иером. *Платон (Левшин).* Согласно рапортам архиереев, стали происходить обращения «раскольников», хотя и единичные. Однако позиция М. в отношении старообрядцев встретила протест митр. С.-Петербургского и Новгородского *Гавриила (Петрова),* архиеп. *Амвросия (Зертис-Каменского)* и еп. *Афанасия (Волховского).*

При М. произошла одна из важнейших реформ в истории РПЦ — секуляризация церковных имений, которая разрабатывалась с 1762 г. В 1763 г. в соответствии с докладом «о духовных имениях» в ведении Сената была воссоздана Коллегия экономии. Она должна была управлять бывш. духовными имениями вместе с крестьянами, вести хозяйственный учет и финансирование по штатам. 26 февр. 1764 г. был издан Манифест о секуляризации имений Синода, архиерейских домов и мон-рей и введении штатов в великорусских губерниях Российской империи. С открытым протестом 6 марта 1763 г. обратился в Синод только митр. Ростовский сщмч. *Арсений (Мацеевич).* 25 авг. 1766 г. М. предложил Синоду распространить секуляризацию вотчин мон-рей и архиерейских домов и на Малороссию по примеру великорусских губерний якобы в связи с беспорядками в управлении имениями. 15 сент. 1766 г. Синод вынужден был принять указ о секуляризации церковных земель Левобережной Украины (осуществлен после получения данных о церковном имуществе в 1786). М. предлагал передать доходы мон-рей на нужды белого духовенства и из его представителей избирать кандидатов на епископские кафедры.

Церковная политика имп. Екатерины II предусматривала реформирование системы духовного образования с целью повышения уровня подготовки духовенства. М. и секретарь императрицы Г. Н. Теплов были назначены членами комиссии, к-рая

должна была разработать план для решения данного вопроса. М. занимался составлением «семинарского регламента». В именном указе от 6 июня 1763 г. Церкви предписывалось устройство больших епархиальных уч-щ с б-ками и малых монастырских уч-щ, Синоду — содержание церковной типографии и издание новых книг. «Православное учение веры» (1765) архим. Платона (Левшина) было переведено на англ. язык, поощрялись публикации его и архиеп. Гавриила (Петрова). По предложению М., в 1765–1766 гг. 12 семинаристов с инспекторами были отправлены в Оксфордский, Гёттингенский и Лейденский ун-ты для изучения философии, истории, географии, математики, богословия и языков. Дважды в год им предписывалось ездить в лондонскую церковь для исповеди и причастия. В дальнейшем предполагалась их служба, прежде всего гражданская, в коллегии иностранных дел. Студенты вернулись в 1773 г. и успешно сдали языковой экзамен.

М. инициировал отмену телесных наказаний для священно- и церковнослужителей за неправедное поведение и соблазн паствы (указы 1767 г. относительно священников и 1771 г.— низших клириков). 2 мая 1771 г. вышел указ имп. Екатерины II об отмене телесных и применении лишь духовных и экономических наказаний для всех священнослужителей. За непорядочное поведение они исключались из причта. 2 сент. 1765 г. по предложению М. была упорядочена выплата жалованья служащим Синода.

В связи с составлением проекта нового Уложения М. в июне 1767 г. подготовил для рассмотрения на заседании Синода «Пункты» (предложения) о желательных преобразованиях в греко-российской Церкви (РГАДА. Ф. 18. Оп. 1. Д. 225). Они предназначались единственному представителю духовенства в Комиссии по составлению нового Уложения — депутату от Синода митр. Новгородскому и Великолукскому *Димитрию (Сеченову)* и были сформулированы в виде вопросов, которые он должен был внести в Наказ. В сент. 1767 г. М. вместе с представителями иерархов присутствовал на заседании Дирекционной подкомиссии и подкомиссии по церковным вопросам. М. задал следующие вопросы: должны ли иностранцы иметь совершенную свободу в «содержании их закона», или их следует каким-то образом ограничивать, не нужно ли дозволить раскольникам «для пресечения большего зла и дабы они еще худшие секты вновь не заводили» иметь публичные церкви, как относиться к появлению в их церквах «попов», к присутствию в таких храмах детей и др. В области брачного права М. предлагал упростить запреты на совершение брака по степени родства (напр., разрешить брак между двоюродными братьями и сестрами), расширить списки поводов для разводов (в частности, «непримиримые ссоры между супругами»), разрешить браки с «иноверными», особенно в связи с присоединением прибалтийских, лютеранских по населению, провинций; позволить крестить мальчиков по вере отца и девочек по вере матери; «во избежание развратной жизни» позволить вдовым, не достигшим 50 лет, венчаться в 3-й раз.

М. предлагал подготовить к изданию исправленный вариант *Кормчей книги* и церковных правил, учредить комиссию из «неослепленных предрассудками особ духовных и светских» для искоренения «вымышленных чудес и суеверий» от мощей, колодцев, источников и т. д. в согласии с *«Духовным регламентом»*, запретить ношение образов по домам с той же целью, а духовенству «дозволить носить одежду (кроме до священнослужения касающейся)» «пристойнее нынешней» (?). Вместо содержания монашествующих, к-рых, как он писал, не было в Церкви первых 3 веков, М. предлагал «сей расход употребить на полезнейшее содержание искусных и ученых священников и проповедников, из которых можно было избирать, по примеру первенствующей Церкви, епископов и других знатных церковных пастырей», заодно рассмотрев вопрос о том, чтобы на основании Тим 3. 2 «епископам с законными женами сожитие иметь».

В «Пунктах» М. речь шла о возможности смягчения строгости постов для больных и маломощных, сокращении «излишних праздничных дней» и продолжительности постов и богослужений: вместо отсутствующих, по его мнению, в древней Церкви «стихир, канонов и тропарей и проч. на всенощных пениях» возможно было бы оставить «краткие молитвы и прочитывать важнейшие места из Священного Писания», а также толковать Катехизис для наставления юношества и просвещения народа. Младенцев, полагал М., следовало причащать тогда, когда они получат «о Христе понятие», т. е. с 7- или 10-летнего возраста. Поминовение умерших «чрез введение от греческих духовных в народное мнение мытарств», по мнению М., подавало «попам... повод к вымогательствам для своего интереса», и он предлагал отменить его. Дабы закрыть кладбища при церквах, М. предлагал открыть в предместьях кладбища для знатных особ.

Наряду с образованностью и знанием М. нек-рых проблем рус. Православия в «Пунктах» прослеживается желание модернизировать Церковь в протестант. направлении, что могло привести к новому расколу. По поводу «Пунктов» М. вел длительную переписку с имп. Екатериной II. Синод уклонился от рассмотрения проекта и в окончательный вариант Наказа включил только предложение об организации кладбищ вне населенных мест и приходов церквей. Интерес духовно-гражданской комиссии вызвали также вопросы об искоренении суеверий, о сокращении праздников, о браках с иностранцами, о разводах и разрешении 3 браков.

Императрица не приняла предложение М. о разделении Синода на С.-Петербургское и Московское отделения. На основании жалобы сибирского губернатора Д. И. Чичерина на жестокое обращение с паствой Тобольского митр. свт. *Павла (Конюскевича)* М. настоял на создании комиссии по расследованию «злоупотреблений» архиерея. 22 марта 1768 г. Синод, исполняя пожелание имп. Екатерины II, высказанное М., постановил вызвать митр. Павла для рассмотрения дела. Архиерей был отправлен на покой, причиной чему могло стать и его недовольство секуляризацией церковных имений. Благодаря М. был реализован указ императрицы о продолжении службы в качестве живописца Синода А. П. Антропова (нояб. 1765) и утверждено последование в Неделю Православия (1766). В 1768 г. свт. *Георгий (Конисский)* просил М. передать императрице проект о мерах к обращению униатов в Православие.

24 окт. 1768 г. М. был уволен из Синода; в том же году стал опекуном Московского воспитательного дома

при директоре И. И. Бецком, который ценил его способности вести переписку на многих языках (*Пятковский А. П.* Начало воспитательных домов в России // ВЕ. 1874. Т. 6. № 11. С. 283). М. считался знатоком как новых, так и древних языков. С 1771 г. до конца своих дней был куратором Московского ун-та (в чине тайного советника, который получил в 1768; в 1771–1778 вместе с Шуваловым и В. Е. Адодуровым; в 1778–1795 — с Шуваловым и Херасковым). 17 февр. 1771 г. на публичном собрании ун-та выступил с речью на лат. языке «Oratio, qua... in publico caes. Mosquensis Universitatis Conventu curatoris in eadem Universitatis Conventu curatoris in eadem Universitate...» («Речь, которую... говорил... Московского воспитательного дому опекун и Лейпцигского свободных наук общества член... при вступлении своем в кураторскую оного университета... должность...»; отдельное изд. на лат. и рус. языках в 1771). По указанию М. составлен «Способ учения» — правила для подготовки к поступлению в ун-т (опубл. на рус., лат., нем. и франц. языках в 1771).

Одним из важнейших начинаний М. было создание Вольного Российского собрания при ун-те. Его программными целями были: «исправление и обогащение» рус. языка, составление словаря рус. языка, введение в обиход рус. научных терминов, издание исторических источников. На его учредительном заседании в зале б-ки Московского ун-та 2 авг. 1771 г. М., ссылаясь на исторические примеры, призвал к делу просвещения через исправление и распространение русского языка во всех сферах науки. Как «побудитель к заведению» собрания, М. был избран его председателем, М. В. Приклонский — «наместником» (т. е. заместителем), А. А. Барсов — секретарем. Членами собрания стали кнг. Е. Р. Дашкова, Н. И. Новиков, позднее А. П. Сумароков, В. Г. Рубан, М. Н. Муравьёв, Фонвизин, А. М. Кутузов, П. Г. Демидов, А. А. Нартов, Потёмкин-Таврический, Н. П. Рычков, Херасков, М. М. Щербатов, др. литераторы, всего 51 чел. В «Опыте трудов Вольного Российского собрания» (1774–1783. Ч. 1–6) публиковались материалы по рус. истории XVII — нач. XVIII в., оригинальные и переводные статьи, стихи. Здесь были напечатаны речь М., произнесенная при открытии собрания (1774. Ч. 1), а также перевод М. из *Вольтера* — «Опыт перевода с французского. Вопросы человека, ничего не знающего» (1775. Ч. 2), речи Барсова, С. Г. Зыбелина. В 70-х гг. XVIII в. М. выполнил стихотворные переводы на нем. язык од поэта И. А. Верещагина: «Ода на торжество заключенного мира между Россиею и Оттоманскою Портою» (Кючук-Кайнарджийского мира 1774 г.; Ode auf die Feier des zwishen dem Russischen Reiche und Ottomanischen Pforte abgeschlossenen Friedens; отд. изд.: 1775) и «Ода, которою... Московский университет изъявляет свою радость о благополучном возвращении из чужих краев первого своего учредителя и куратора... Ивана Ивановича Шувалова» (Ode mit welcher die kais. Universitat zu Moskau uber die gluckliche Zuruckkunft ihres ersten Stifters und Kurators... Iwan Iwanovitch Schuwalov... ihre unterhanige Freude bezeugt; отд. изд.: 1777). Собрание издало «Церковный словарь...» (1773–1779. Ч. 1–3), подготовленный прот. П. А. Алексеевым, печатало работы Муравьёва, Ф. Н. Голицына.

15 дек. 1778 г. по инициативе Хераскова и М. при ун-те был основан Московский благородный пансион — закрытое учебное заведение для мальчиков из знатных дворянских семей. Секретарь М., воспитанник Московского ун-та А. А. Прокопович-Антонский, через своего начальника впоследствии ходатайствовал о передаче пансиону бывшего дома Межевой канцелярии, что и было осуществлено в 1790 г., и с 1791 г. он стал инспектором пансиона, бессменно занимая эту должность до 1826 г.

М. принадлежит план переустройства ун-та. Ранее у него уже был опыт планирования крупных общественных комплексов: в 1766–1768 гг. он принимал участие в составлении плана для учреждения Публичной б-ки в С.-Петербурге, а затем активно участвовал в строительстве Воспитательного дома под началом Бецкого. В 1775 г. выступил с рядом предложений к императрице, к-рые развил в записке Шувалову («Кратком начертании» от 8 февр. 1778 г.). Отметив тесноту старого университетского здания, М. предлагал создать новый университетский комплекс с церковью за пределами Москвы (на Воробьевых горах или в Лефортовском дворце), что позволило бы поселиться рядом преподавателям и учащимся, а также избежать городского шума. Наряду с 3 существовавшими факультетами (философским, юридическим и медицинским) он предлагал открыть богословский фак-т, устроить ботанический сад и астрономическую обсерваторию, а также «бумажную мельницу», лазарет и анатомический театр. Для составления проекта в 1773 г. М. заключил контракт с франц. архит. Н. Леграном. В кон. 70-х гг. XVIII в. Легран передал проектную документацию М. Ф. *Казакову,* но окончательный проект ун-та не был подготовлен, поскольку вопрос о его местоположении был решен имп. Екатериной II только к 1785 г. По инициативе М. был отремонтирован университетский корпус у Воскресенских ворот по проекту Леграна.

Процесс обучения, по М., включал 3 нераздельных компонента: нравственное, физическое воспитание и приобщение к искусству (музыка, театр), сочетал теорию с практикой. С 7–8-летнего возраста следовало начинать гимназическое обучение, включая языки. Успешно окончивших гимназию следовало переводить в ун-т: сначала на 2 года на философский фак-т, затем на 3–4-годичную специализацию. В число предметов он предлагал включить промышленно-экономические дисциплины, обучение вести на рус. языке. М. также предлагал систематически направлять лучших студентов на стажировку в западноевроп. ун-ты, увеличить число казеннокоштных студентов с 30 до 100–300, гимназистов — до 600–800; для улучшения материального положения увеличить ассигнования из казны и предоставить ун-ту право покупки земель. При определении на службу М. предлагал оказывать предпочтение выпускникам в зависимости от их успеваемости. Ун-т должен был стать судебно независимым автономным учреждением, обладающим правом производить преподавателей в ученые степени, соответствующие чинам гражданской службы.

В 1778–1782 гг. М. находился за границей, в т. ч. в Брюсселе, где в 1780 г. встретился с Дашковой. Его возвращение в Москву было торжественно отмечено в ун-те (Моск. вед. 1782. № 17, 26 февр.).

В 1782 г. по инициативе Хераскова, И. Г. Шварца и Новикова было основано Дружеское ученое об-во, в к-ром М. увидел конкурента Вольному Российскому собранию, хотя сам, вероятно, нек-рое время был его членом: ««Дружеское» или, как говорят, «мартинистское общество» много беды наделало нашему месту»,— жаловался он Шувалову в 1789 г. В 1786 г. об-во прекратило существование, но продолжило деятельность в рамках образованного еще в 1784 г. Типографического собрания. Определяющую роль в об-ве играли «вольные каменщики». Об отношении М. к масонству существуют противоречивые сведения, но скорее всего оно было негативным (Донесения куратора Московского университета тайного советника И. И. Мелиссино главнокомандующему в Москве князю А. А. Прозоровскому, с приложением переписки его с обер-камергером Шуваловым и другими лицами о слывшем Дружеском ученом обществе, известном ныне в просторечии под именем Мартинистов (масонов). 1790 г. 13 июня // РГАДА. Ф. 146. Оп. 1. Д. 23. Л. 1–3 об.). П. И. Бартенев называл его антагонистом масонов (РА. 1868. Кн. 2. № 9. Стб. 1331). У его брата П. И. Мелиссино была ложа в С.-Петербурге, закрытая в 1791 г. В 1787 г. в связи с открытием Академии Российской окончательно прекратило существование и Вольное Российское собрание.

В 1789 г. по инициативе М. было учреждено Общество любителей российской учености при Московском ун-те; М. написал устав, целью к-рого являлось «всевозможно споспешествовать распространению... на природном языке... наук в России и влиянию их на всеобщее народное просвещение» через переводы и новые издания. Предусматривалось привилегированное положение членов об-ва в существовавшем при ун-те студенческом литературно-просветительском объединении — «Собрании университетских питомцев», также основанном при участии М. В общество был приглашен митр. Платон (Левшин), вошел прот. П. А. Алексеев. Но общество не было одобрено имп. Екатериной II и вскоре прекратило свою деятельность.

При назначении директором ун-та П. И. Фонвизина в 1784 г. М. оказывал ему поддержку. Также М. высоко ценил Ломоносова. Отстаивая оригинальность ломоносовской системы стихосложения, он оспаривал мнение Г. Ф. Миллера о заимствованиях Ломоносова из стихотворений нем. поэта И. Х. Гюнтера. Когда в 1783 г. член Академии Российской литератор М. И. Верёвкин составлял биографию Ломоносова, М. передал ему ряд документов, относящихся к годам обучения Михаила Васильевича в Славяно-греко-латинской академии. Вскоре М. передал Российской академии материалы, подготовленные Вольным Российским собранием.

28 окт. 1783 г. М. был избран членом Академии Российской. Вместе с членами Академии, жившими в Москве, он принял активное участие в работе над «Словарем Академии Российской, по азбучному порядку расположенным» (1789–1794. Ч. 1–6) (выбор слов из Несторовой летописи). М. привлек к словарной работе преподавателей и студентов ун-та. Переписка М. с Дашковой и И. И. Лепёхиным (1784–1785) содержит сведения о работе М. над словарем.

В 1790–1795 гг. М. издавал в Москве «Политический журнал», а также перевод с нем. языка одноименного журнала, выходившего в Гамбурге (издавался до 1830).

М. интересовался театром и в 1772 г. подал записку в Сенат, желая создать в Москве новый театр и возглавить его. П. А. Сумароков, считавший М. некомпетентным в этой области, обратился 26 марта того же года с жалобой к императрице. Компаньонами М. в театральном проекте были братья С. А. и М. А. Пушкины, которые, однако, были осуждены в том же году за изготовление фальшивых ассигнаций. Жена М. А. Пушкина, урожденная кнж. Н. А. Волконская, была подругой жены М., кнж. Прасковьи Владимировны Долгоруковой (сестры ген. Ю. В. Долгорукова). Чета Мелиссино детей не имела и взяла на воспитание сына М. А. и Н. А. Пушкиных Алексея (31 мая 1771 — 25 мая 1825; двоюродный дядя А. С. *Пушкина*). М. привил воспитаннику любовь к театру, и тот стал актером-любителем и переводчиком драматических произведений (1-я пьеса была издана при помощи М., когда переводчику было 12 лет, и посвящена «Императорского Московского университета ученикам»).

Несмотря на значительное ухудшение здоровья, в кон. 80-х гг. XVIII в. М. довел до конца начатое им строительство нового здания ун-та и храма. В 1784 г. архиеп. Московский и Калужский Платон (Левшин) отказался благословить устройство храма до утверждения университетских штатов. В 1790 г. М. сообщил митр. Платону, что «конфирмованный» план университетских строений предполагает и наличие храма. Лишь 5 апр. 1791 г. университетская церковь была освящена на новом месте во имя мц. Татианы. Открытие ун-та состоялось 23 авг. 1793 г.

После смерти М. были опубликованы «Стихи на кончину... Мелиссино» от Московского ун-та (М., 1795) и «Печальная песнь на кончину... Мелиссино от воспитанников Благородного при университете пенсиона» М. Л. Магницкого (М., 1795), первоначально напечатанные в «Московских ведомостях» в марте 1795 г. Отпевание в приходской ц. прп. Сергия Радонежского (не сохр.) на Б. Дмитровке, близ университета, возглавлял митр. Платон. С уважением и благодарностью М. вспоминали П. С. Кайсаров (К портретам господ кураторов университета... М., 1798), И. М. Долгоруков в посвящении к сб. «Бытие сердца моего» (М., 1818. Ч. 1). По свидетельству учившегося в ун-те литератора И. Ф. Тимковского, М. «был добр и любил науки», часто повторял лат. фразу: «Qui proficit in litteris et deficit in moribus, plus deficit quam profici» (Кто богатеет в науках и скудеет в нравственности, тот больше скудеет, чем богатеет) (Записки И. Ф. *Тимковского* // РА. 1874. Кн. 1. № 6. Стб. 1433), к-рая отвечала его воззрениям на науку и образование. Д. И. Фонвизин отмечал, что М. и его супруга «имели смотрение за нами, как за детьми своими» (*Фонвизин*. 1989. С. 303). Кнг. Дашкова характеризовала М. как «человека очень образованного, всегда любезного в обхождении, с чудесным характером» (Записки кнг. *Е. Р. Дашковой*. М., 1991. С. 140).

М. владел имением Константиново (Константиновское) Бронницкого у. Московской губ. (ныне Воскресенский р-н Московской обл.; сохранился только парк). В 1797 г. П. В. Мелиссино в память о муже построила в усадьбе на берегу р. Москвы ц. во имя Св. Троицы с приделами в честь Успения Пресв. Богородицы и Рождества св. Иоанна Предтечи,

Церковь во имя Св. Троицы с родовой усыпальницей Мелиссино в Константинове. 1797 г. Фотография. 2007 г.

под алтарем которой и был погребен М., а затем и его вдова (Рус. провинциальный некрополь / Сост.: В. В. Шереметевский. М., 1914. Т. 1. С. 540). Имение перешло к А. М. Пушкину, в доме к-рого проживала вдова М. Пушкин дослужился до чина действительного статского советника и был похоронен у Троицкого храма (надгробие частично сохр.). Церковь была закрыта в 1934 г., возвращена приходу в 1990 г., к 2017 г. будет восстановлена.

Арх.: Письмо к Я. Я. Штелину, 1775 г. 26 янв. // РНБ. Ф. 588. Ед. хр. 55. Л. 1–2.

Соч.: Два письма к И. И. Шувалову [от 27 апр. 1786 г. и 2 янв. 1794 г.] // ЧОИДР. 1867. Кн. 3. Смесь. С. 109–111; Свят. Правительствующему Синоду предложение: Пункты, сочиненные вопросами, к рассуждению для сочинения, выбранному от Св. Синода, к проекту Нового Уложения депутату наказа / Публ.: О. М. Бодянский // Там же. 1871. Кн. 3. Смесь. С. 114–121; Краткое начертание для приведения Имп. Моск. ун-та в совершенно цветущее состояние / Публ.: Е. Н. Рубинштейн // ВМУ: Ист. 1986. № 2. С. 69–79; «...Не называть их больше раскольниками, а употреблять другое название...»: Предложения обер-прокурора Свят. Синода И. И. Мелиссино Екатерине II о необходимости изменения законодательства о раскольниках 1763 г. / Публ.: И. А. Иванов // Отеч. арх. 2007. № 4. С. 118–127.

Ист.: Рескрипты *Екатерины II* И. И. Мелиссино // РА. 1870. Кн. 1. № 4/5. Стб. 745–766; ПСПиР. Т. 1; Письма *П. И. Фонвизина* И. И. Мелиссино // Письма рус. писателей XVIII в. Л., 1980. С. 378–383; Взаимоотношения Церкви и гос-ва во 2-й пол. XVIII в.: (Деятельность обер-прокуроров Свят. Синода 1763–1796 гг.): Сб. док-тов. М., 2010.

Лит.: *Стоюнин В. Я.* Труды Вольного Рос. собрания, бывшего при Моск. ун-те // ЖМНП. 1854. Ч. 84. Отд. 5. № 10. С. 1–18; № 11. С. 19–42; *Сушков Н. В.* Моск. университетский благородный пансион и воспитанники Моск. ун-та, гимназий его, Университетского Благородного пансиона и Дружеского общества. М., 1858; *Прилежаев Е. М.* Наказ и пункты депутату от Свят. Синода в Екатерининскую комиссию о сочинении проекта нового Уложения // ХЧ. 1876. № 9/10. С. 223–265; *Надежин А.* Митр. Московский Платон (Левшин) как проповедник. Каз., 1882. С. 44–45; *Сухомлинов М. И.* История Рос. Академии. СПб., 1885. Вып. 7. С. 126–133; *Барсов Т. В.* Свят. Синод в его прошлом. СПб., 1896; *Благовидов Ф. В.* Обер-прокуроры Свят. Синода в XVIII и в 1-й пол. XIX ст. Каз., 1900²; *Титлинов Б. В.* Гавриил Петров, митр. Новгородский и С.-Петербургский: (1730–1801). Пг., 1916; *Филиппов А. Н.* Кат. членов и обер-прокуроров Свят. Правительствующего Синода за XVIII в. М., 1916; *Светлов Л. Б.* «Общество любителей российской учености» при Моск. ун-те // ИА. 1950. Т. 5. С. 300–322; *Мельникова Н. Н.* Издания, напечатанные в типографии Моск. ун-та, XVIII в. М., 1966; *Рубинштейн Е. Н.* Новый источник по истории Моск. ун-та 70-х гг. XVIII в. // ВМУ: Ист. 1986. № 2. С. 65–69; *Омельченко О. А.* Церковь в правосл. политике «просвещенного абсолютизма» в России // Ист.-правовые вопросы взаимоотношений гос-ва и Церкви в истории России. М., 1988. С. 24–92; *Фонвизин Д. И.* Чистосердечное признание в делах моих и помышлениях // *Он же.* Драматургия, поэзия, проза. М., 1989. С. 282–305; *Фрименкова Т. Г.* Обер-прокуроры Свят. Синода: (1722–1917) // Из глубины времен. СПб., 1994. Вып. 3. С. 20–29; *Шевырев С. П.* История имп. Моск. ун-та, написанная к 100-летнему его юбилею, 1755–1855. М., 1998; *Кочеткова Н. Д., Моисеева Г. Н.* Мелиссино И. И. // Словарь рус. писателей XVIII в. СПб., 1999. Вып. 2. С. 280–282; Вопреки веку Просвещения: Высокопреосв. Гавриил (Петров), митр. Новгородский и С.-Петербургский: Жизнь, творчество, кончина. М., 2000. С. 31–41, 502–505; *Лонгинов М. Н.* Новиков и московские мартинисты. СПб., 2000; *Топоров В. Н.* Из истории рус. лит-ры. М., 2001–2007. Т. 2: Рус. лит-ра 2-й пол. XVIII в. 3 кн.; *Клименко Ю. Г.* Архит. программа И. И. Мелиссино – куратора Моск. имп. ун-та: (К истории реконструкции первого университетского здания архит. Н. Леграном) // Архит. наследство. М., 2003. Вып. 45. С. 131–142; *Степанов В. П.* Рус. служилое дворянство 2-й пол. XVIII в. СПб., 2003; *Иванов И. А., диак.* Деятельность обер-прокуроров Св. Синода в эпоху Екатерины II // Вестн. ПСТГУ. Сер. 2: История. История РПЦ. 2004. № 3. С. 160–176; *он же.* Государственно-церк. отношения в политике «просвещенного абсолютизма» Екатерины II // История гос-ва и права. М., 2008. № 4. С. 20–23; *он же.* Деятельность И. И. Мелиссино на посту обер-прокурора Свят. Синода: (По архивным мат-лам) // Христианство в регионах мира. СПб., 2008. Вып. 2. С. 103–119; *он же.* «Око государево и стряпчий о делах государственных» в системе гос. церковности екатерининской эпохи» // *Он же.* Взаимоотношения Церкви и гос-ва во 2-й пол. XVIII в. М., 2010. С. 3–32; *Диссон Ю. А.* Моск. университетский Благородный пансион в системе народ. просвещения России кон. XVIII – 1-й трети XIX в. // ЕжБК. 2005. Т. 2. С. 199–210; Екатерина II: Pro et contra. СПб., 2006; *Змеев В. А.* Вольное рос. собрание при Имп. Моск. ун-те // Ломоносовские чт.– 2008: Рос. государственность в XXI в. и глобальные проблемы мирового развития. М., 2009. С. 524–530; *Левашова А. В.* Законодательная политика Екатерины II в отношении старообрядцев // Пробелы в рос. законодательстве. М., 2009. № 1. С. 289–291; *Вяткин В. В.* Синодальные обер-прокуроры при Екатерине II // Вестн. Челябинского гос. ун-та. Сер.: История. 2011. Вып. 43. № 1(216). С. 107–113; *он же.* Интеллигент на службе православию // Независимая газ. 2012. № 138(5624), 18 июля; *Глазева А. С.* Московский митр. Платон (Левшин) (1737–1812) и его церковно-гос. деятельность: Дис. Воронеж, 2014. С. 124–125.

Прот. Александр Берташ

МЕЛИТИА́НСКИЙ РАСКО́Л (Мелитианская схизма), раскол в *Александрийской Православной Церкви,* возникший в период Великого гонения (см. ст. *Гонения на христиан в Римской империи*). М. р. начался ок. 306 г.; последние свидетельства о существовании общин раскольников-мелитиан относятся к VIII в. Дата начала М. р. определяется по «Окружному посланию против ариан» свт. *Афанасия I Великого,* к-рое написано в 361 г. и где свт. Афанасий упоминает, что мелитиане были объявлены схизматиками 55 лет назад (*Athanas. Alex.* Ep. ad epp. Aegypti et Lybiae. 22 // PG. 25b. Col. 589–592). По сути содержание споров между церковным большинством и мелитианами близко к истории Донатистских споров в Сев. Африке в ту же эпоху (см. ст. *Донатизм*). Как и во мн. др. регионах империи, в Египте в ходе гонений образовалась большая группа падших христиан, к-рые под давлением властей были вынуждены отречься от веры, чтобы спасти жизнь.

Наиболее подробная, хотя не во всем достоверная, версия истории возникновения М. р. содержится в «Панарионе» свт. *Епифания Кипрского* (кон. IV в.). Согласно ему, перед началом Великого гонения Мелитий (греч. Μελίτιος), епископ г. Ликополь (ныне Асьют, Египет), занимал в церковной иерархии 2-е место после свт. *Петра I* Александрийского. С началом гонения они вместе с др. многочисленными епископами и клириками оказались в темнице. Там среди христиан находились мученики, а также и те, кто принесли жертвы языческим богам ради спасения. Споры об отношении к отступникам разделили иерархию. Свт. Петр выступал за снисходительное отношение к падшим и возвращение их в Церковь после покаяния. Мелитий же отстаивал ригористическую позицию, считая, что отступники недостойны именоваться христианами. Для возвращения в Церковь миряне должны проходить через длительные епитимии, а клирики – лишаться сана и приниматься только в качестве мирян. Посередине темницы

свт. Петр разместил покрывало, поделив помещение надвое, и приказал тем, кто согласен с ним, перейти на его половину, остальным же — на половину Мелития. И большинство заключенных оказались на стороне Мелития. Обе группы исповедников были сосланы в Феносские рудники и там не возобновляли общения. Последователи Петра свою Церковь назвали кафолической, а Церковь Мелития — «Церковью мучеников» (ἐκκλησία μαρτύρων; *Epiph.* Adv. haer. [Panarion]. 68.1–3).

Возможно, обстоятельства спора в тюрьме свт. Епифанием переданы в несколько приукрашенном виде и окончательного раскола при свт. Петре все-таки не произошло. Ход развития событий, связанных с М. р., в последующие годы во многом неясен. Афанасий и вслед за ним Сократ Схоластик утверждали, что Мелитий сам оказался в числе падших и принес жертвы, за что был отлучен и Петром, и его преемниками святителями *Ахиллом* и *Александром;* в дальнейшем он принял сторону ариан (*Athanas. Alex.* Apol. contr. ar. 59; *Socr. Schol.* Hist. eccl. I 6). Однако эта версия не представляется достоверной.

По-иному позволяют взглянуть на М. р. «Веронские документы» — несколько фрагментов сочинений, созданных в Александрийской Церкви в IV в. и сохранившихся в лат. переводах в рукописи Cod. Veronensis LX 58 (VIII в.) (Monumenti ecclesiastici del quarto secolo Cristiano // Osservazioni letterarie / Ed. S. Maffei. Verona, 1738. Vol. 3. P. 7–92). В них не содержится утверждений о том, что споры среди егип. епископата были связаны с вопросом о падших. В послании егип. епископов Исихия, Пахомия, Феодора и Филея высказываются упреки Мелитию в том, что он без благословения архиепископа совершает епископские рукоположения (Ep. ad Melitium // PG. 10. Col. 1565–1568). Возможно, Мелитий считал, что находящиеся в заключении свт. Петр и др. епископы уже погибли и общинам христиан необходимы новые пастыри. Из тех же документов известно, что Мелитий, получив послания с протестами против его действий, проигнорировал их, и поэтому свт. Петр объявил о его низложении (*Petrus Alexandrinus.* Ep. ad Alexandrinos // PG. 18. Col. 509–510). Так или иначе, сведения этих источников также фрагментарны и не дают возможности прояснить ситуацию в полной мере.

В 311 г. свт. Петр принял мученическую кончину. По утверждению Созомена, Мелитий смог вернуться в Александрию и фактически самочинно возглавил Церковь, имея большое число сторонников (*Sozom.* Hist. eccl. I 24). Эти сведения отчасти согласуются с информацией, содержащейся в «Веронских документах». Свт. Александр, занявший Александрийскую кафедру по завершении гонений в 313 г., поначалу сохранял общение и дружеские отношения с Мелитием. Именно Мелитий первым обратил внимание свт. Александра на еретические взгляды *Ария,* к-рый некогда был одним из приближенных Мелития (Ibid. I 15). Т. о., поначалу мелитиане выступили против ариан на стороне кафолической Церкви. Однако разногласия сохранялись; кроме того, Мелитий продолжал рукополагать епископов и клириков из числа своих сторонников вопреки мнению Александра, претендуя тем самым на автономию своей Ликопольской кафедры от Александрийского престола.

Вопрос о М. р. обсуждался на I Вселенском Соборе в Никее в 325 г.; М. р. были посвящены 6-е соборное правило, а также соборное послание (ДВС. Т. 1. С. 73, 82–84; *Socr. Schol.* Hist. eccl. I 9; *Sozom.* Hist. eccl. I 24; *Theodoret.* Hist. eccl. I 9). Догматических разногласий между Церковью и мелитианами выявлено не было. Основной проблемой оставались незаконные рукоположения, совершенные Мелитием. Поэтому соборное постановление относительно М. р. было значительно более мягким, чем по делу ариан. Соборным правилом было утверждено, что епископ Ликополя не должен превышать своих полномочий вопреки древним обычаям и покушаться на прерогативы Александрийской кафедры. Претензии Мелития Ликопольского на самостоятельность были признаны необоснованными. За ним сохранили титул епископа, но лишили его права рукоположения. Остальных епископов-мелитиан оставили в сане, но без права управлять своими кафедрами, если те были заняты правосл. епископами. После возвращения с Собора еп. Мелитий сложил с себя все звания и уехал на покой в Ликополь, где спустя краткое время скончался. Однако главой иерархии мелитиан стал Иоанн Аркаф, получивший от Мелития благословение незадолго до смерти последнего и в иерархии мелитиан занимавший пост епископа Мемфиса (*Sozom.* Hist. eccl. II 21). Масштаб событий М. р., число людей, охваченных им в эти годы, можно отчасти представить по записке, к-рая была подана Мелитием архиеп. Александру после Никейского Собора и сохранилась в составе трактата свт. Афанасия «Апология против ариан» (*Athanas. Alex.* Apol. contr. ar. 71). Архиеп. Александр потребовал от Мелития список подчиненных ему архиереев с целью предотвратить в будущем разрастание иерархии мелитиан. В списке названы имена 29 епископов из различных районов Египта, а также 5 пресвитеров и 4 диаконов, к-рые заведовали приходами в Александрии либо были помощниками Мелития. Учитывая, что, по уверению самого свт. Афанасия, вся Александрийская Церковь в это время состояла почти из 100 епископов (Ibid.), то вероятно, что М. р. было охвачено от четверти до трети егип. христиан.

В 328 г., после смерти архиеп. Александра, на фоне продолжающегося острого конфликта происходили выборы нового предстоятеля Александрийской кафедры. Мелитиане попытались возвести на кафедру своего кандидата Феону, но тот спустя 3 месяца скончался (*Epiph.* Adv. haer. [Panarion]. 68.7). 8 июня 328 г. после длительных споров архиепископом стал свт. Афанасий I Великий (*Athanas. Alex.* Apol. contr. ar. 6; *Philost.* Hist. eccl. II 11; *Hieron.* Chron. // PL. 27. Col. 677; *Socr. Schol.* Hist. eccl. I 15; *Sozom.* Hist. eccl. II 17–18; *Theodoret.* Hist. eccl. I 26). В последующие годы противостояние между свт. Афанасием, как главой офиц. Церкви, и раскольниками продолжалось. Союзниками мелитиан стали егип. ариане. И те и другие пытались скомпрометировать свт. Афанасия, выдвигая против него многочисленные ложные обвинения в адм. и уголовных преступлениях. Весной 332 г. свт. Афанасий был вызван ко двору имп. Константина Великого в Никомидию, где разбиралась его тяжба с мелитианами, которые объявляли свт. Афанасия главным виновником продолжающейся в Египте внутрицерковной борьбы. Свт. Афанасий в ответ обвинил мелитиан в незаконных рукоположениях, которыми Александрийская Церковь

была поставлена на грань раскола иерархии. Император в этот раз принял решение в пользу Афанасия, предписав изгнать из Египта неск. представителей мелитиан. Тем не менее, чтобы сдержать развивающийся раскол, Афанасию было предписано не отлучать кого-либо от церковного общения в Египте, прежде всего мелитиан (*Athanas. Alex.* Ep. pasch. IV 5; *Idem.* Apol. contr. ar. 59; *Sozom.* Hist. eccl. II 22).

Однако, продолжая борьбу, мелитиане донесли имп. Константину, что свт. Афанасий якобы стремится установить натуральный налог на ткани во всем Египте в пользу Александрийской Церкви, а также обвинили его в передаче денег некоему мятежнику Филомену, в участии в погромах еретиков, которые сопровождались осквернением священных предметов и сожжением богослужебных книг. Свт. Афанасий вновь оправдался от этих обвинений (*Athanas. Alex.* Apol. contr. ar. 60–62; *Sozom.* Hist. eccl. II 22; *Theodoret.* Hist. eccl. I 26–27). Но вскоре мелитиане и ариане обнародовали новые клеветнические измышления, обвиняя свт. Афанасия в убийстве еп. Арсения и показывая его якобы отсеченную руку. В 333 г. расследование, проведенное префектом Далмацием, доказало, что еп. Арсений был подкуплен и некоторое время скрывался, но на суде был представлен живым и невредимым (*Athanas. Alex.* Apol. contr. ar. 65–67; *Epiph.* Adv. haer. [Panation]. 68.7–10; *Rufin.* Hist. eccl. X 15–17; *Socr. Schol.* Hist. eccl. I 27, 29; *Sozom.* Hist. eccl. II 23). На *Тирском Соборе* в 335 г. Иоанн Аркаф выступил главным обвинителем свт. Афанасия; его поддержали епископы-мелитиане: Евпл, Пахомий, Исаак, Ахиллес и Гермион. Под влиянием многочисленных обвинений в дисциплинарных проступках, собранных мелитианами, Собор решил низложить свт. Афанасия, а Александрийскую Церковь должен был возглавить лидер мелитиан еп. Иоанн Аркаф (*Athanas. Alex.* Apol. contr. ar. 7–19, 77–87; *Sozom.* Hist. eccl. II 25, 31; *Theodoret.* Hist. eccl. I 30–31). Имп. Константин согласился с мнением Собора и на этот раз принял решение удалить свт. Афанасия в ссылку. Однако ок. 336 г. стало очевидно, что с отъездом Афанасия раскол лишь усугубился. В это время, видимо, в Египте наблюдались новые беспорядки, вызванные столкновениями сторонников Афанасия и мелитиан. В ответ на это по приказу имп. Константина Иоанн Аркаф был также низложен и отправлен в ссылку (*Sozom.* Hist. eccl. II 31).

После этих событий следы мелитиан в Египте начинают теряться. К.-л. подробности дальнейшей истории их общин, а также имена их епископов неизвестны. Сократ Схоластик, писавший свою «Церковную историю» в 40-х гг. V в., а также блж. *Феодорит* Кирский еще десятилетием позже утверждали, что мелитиане все еще встречаются в различных странах среди монахов (*Socr. Schol.* Hist. eccl. I 9; *Theodoret.* Hist. eccl. I 9). Существование мелитиан в кон. IV в. в Египте подтверждал и свт. Епифаний Кипрский, который был знаком с нек-рыми их сочинениями и в своем трактате «Панарион» изложил ряд событий истории М. р., основываясь на рассказах мелитиан (*Epiph.* Adv. haer. [Panarion]. 68 1, 11). Вероятно, небольшие группы раскольников действительно сохранялись длительное время, но большинство из них уже к сер. IV в. было дезорганизовано, и это движение потеряло влияние на ход церковных дел. Последнее упоминание о мелитианах относится к эпохе после араб. завоевания Египта. Коптский патриарх Михаил I (742–766) вел проповедь среди общин мелитиан в Арсинайском номе, но, не добившись соглашения, молил Бога об их истреблении; 10 чел. из их числа были тогда же убиты коптами.

Ист.: *Petrus Alexandrinus.* Ep. ad ecclesiam Alexandrinam // PG. 18. Col. 509–510 (CPG, 1641); Ep. ad Miletium // PG. 10. Col. 1565–1568 (CPG, 1667); *Athanas. Alex.* Apol. contr. ar. 6–19, 59–87; *Epiph.* Adv. haer. [Panarion]. 68; *Socr. Schol.* Hist. eccl. I 6, 9; *Sozom.* Hist. eccl. I 15, 24; II 17–18, 21–23, 25, 31; *Theodoret.* Hist. eccl. I 8–9, 26–31; Epistolae papyraicae Melitianorum (CPG, 1669) // *Bell H.* Jews and Christians in Egypt: The Jewish Troubles in Alexandria and the Athanasian Controversy. Oxf., 1924. P. 38–99; *Crum W. C.* Some Futher Melitian Documents // JEA. 1927. Vol. 13. P. 13–26.

Лит.: *Leclerq H.* Meletius of Lycopolis // EC. 1913. Vol. 10; *Спасский А. А.* Догматич. движения в эпоху Вселенских Соборов. Серг. П., 1914². Т. 1; *Болотов.* Лекции. Т. 2. С. 423–428; *Ensslin.* Melitius von Lykopolis // *Pauly, Wissowa.* Bd. 29. Sp. 550–551; *Kettler F. H.* Der melitianische Streit in Agypten // ZNW. 1936. Bd. 35. N 1. S. 155–193; *Telfer W.* Melitius of Lycopolis and Episcopal Succession in Egypt // HarvTR. 1955. Vol. 48. N 4. P. 227–237; *Schwartz E.* Die Quellen uber melitianischen Streit // *Idem.* Gesammelte Schriften. B., 1959. Bd. 3. S. 87–116; *Williams R.* Arius and the Melitian Schism // JThSt. N. S. 1986. Vol. 37. P. 35–52; EEC. 1992. Vol. 1. P. 551; *Martin A.* Athanase d'Alexandrie et l'eglise d'Egypt au IVe siecle (328–373). R., 1996; *Лоллий (Юрьевский), архиеп.* Александрия и Египет. СПб., 2001²; *Hanson R. P. C.* The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy, 318–381 AD. Grand Rapids (Mich.), 2005.

И. Н. Попов

МЕЛИТИ́НА [Мелитена; греч. Μελιτήνη; лат. Melitene; арм. Մալաթիա; сир. ملطية; араб. ملطية; тур. Malatya; курд. Meledî], ныне Малатья (Юго-Вост. Турция); центр поселения, до XIX в. находился в совр. Батталгази (Эскималатья), в 9 км к северо-востоку от совр. Малатьи. Древний и средневек. город в М. Азии, на границе Каппадокии и Армении, древняя митрополия *Константинопольской Православной Церкви* (КПЦ), кафедра *Сирийской яковитской Церкви* и *Армянской Апостольской Церкви* (ААЦ).

Древнейшее поселение находилось на городище Арслантепе, где с V тыс. до Р. Х. развивался центр неолитической культуры. В бронзовом веке (III–II тыс. до Р. Х.) в источниках на разных языках называлось Мелид, Малидия, Миддува (по-хеттски), Мелидду (по-аккадски), Мелитея (по-урартски). Возможно, название связано со словом «мед» («мелид» или «милит» — по-хеттски). Город входил во владения Хеттского царства; после его распада в XII в. до Р. Х. стал столицей царства Камману (Комана), к-рое было данником Ассирийской державы. В 712 г. ассир. царь Саргон II разорил Малидию, после чего город на месте Арслантепе пришел в упадок. Поселение возродилось в эллинистическую эпоху (III–II вв. до Р. Х.) и вошло в состав царства *Каппадокия,* к-рое с 63 г. до Р. Х. попало в зависимость от Рима, а в 18 или 19 г. по Р. Х. было присоединено к Римской империи. В рим. и визант. эпохи, а также в средневековье большинство населения М. составляли армяне, наряду с ними здесь жили рим. колонисты, греки, сирийцы, в средние века — также арабы и тюрки. В 70 г. поселение было преобразовано в рим. колонию Мелитена, к-рая стала базовым лагерем рим. XII молниеносного легиона на границе Рима с царством Армения. В I–III вв. М. оставалась в составе пров. Каппадокия. В ходе адм. реформ при имп. Константине I (кон. 20-х — 30-е гг. IV в.) М. стала центром пров. М. Армения. В 386 г. провинция была разделена на Армению Первую (центр — Севастия, ныне Сивас, Турция) и Армению

Вторую (центр — М.). В 536 г. Армения Вторая была переименована в Армению Третью, с 591 г.— в Армению Первую. При императорах Анастасии и Юстиниане I, в 1-й пол. VI в., были перестроены городские стены; М. стала одной из крупнейших крепостей вост. провинций Византии. В 575 г. город подвергся разграблению и был сожжен персид. армией шаха Хосрова I, но вскоре его восстановили.

Сведения о начале христ. общины в М. немногочисленны. Первым достоверно известным епископом М. следует считать исп. *Акакия,* который пострадал в гонение имп. *Деция* (249–251). С М. визант и др. правосл. традиции связывают историю *Мелитинских мучеников, 33.* Стабильная христ. община окончательно сформировалась, видимо, к сер. IV в. Ок. 358 г. в М. состоялся Собор, в котором участвовали епископы из Каппадокии, из арм. провинций и некоторых др. областей востока М. Азии. Собор постановил низложить еп. Евстафия Севастийского и возвести на кафедру Севастии свт. Мелетия I (см. *Мелетий I,* архиеп. Антиохийский), уроженца М. (*Basil. Magn.* Ep. 79(163)). Кто занимал кафедру в самой М. в это время — неизвестно. Осенью 363 г. еп. Ураний из М. участвовал в Антиохийском Соборе, на к-ром значительная часть вост. епископата подтвердила свою приверженность к Никейскому Символу веры. В 70-х гг. IV в. кафедру М. занимал свт. *Отрий,* который состоял в переписке со свт. *Василием Великим* (*Basil. Magn.* Ep. 316), а также участвовал во II Вселенском Соборе в К-поле в 381 г. Ок. 377 г. в М. род. прп. *Евфимий Великий,* один из основателей палестинского монашества. Здесь же он был рукоположен во священника и провел первые 30 лет жизни. Наставниками Евфимия были свт. *Акакий* и Синодий, оба ставшие впосл. епископами М. (*Cyr. Scyth.* Vita Euthym.). Преемником еп. Отрия был еп. Летоий, к-рый известен по одному из посланий, отправленных ему свт. *Григорием Богословом.*

Свт. Акакий из М. сыграл значительную роль в жизни вост. Церквей в 30-х гг. V в. Он одним из первых обличил ересь *Нестория,* участвовал в III Вселенском Соборе в Эфесе в 431 г., состоял в переписке со свт. *Кириллом* Александрийским. Еп. Константин из М. в 448 г. участвовал в К-польском Соборе, на к-ром под председательством архиеп. Флавиана К-польского было впервые осуждено евтихианство (*монофизитство*). В 449 г. на Эфесском Соборе еп. Константин отсутствовал по неизвестной причине, и вместо него делегацию из пров. Армения Вторая возглавляли епископы Иоанн Никопольский и Акакий Ариаратийский. В 451 г., однако, еп. Константин участвовал в IV Вселенском Соборе в Халкидоне и подписал его акты. Еп. Отрий (II) в 458 г. подписал *«Энкиклион»* визант. имп. *Льва I,* в к-ром осуждал убийство монофизитами патриарха *Протерия* Александрийского. Среди епископов М. в кон. VI в. особую роль в политической жизни Византии сыграл свт. *Дометиан,* двоюродный брат визант. имп. *Маврикия* (582–602). Еп. Дометиан жил в основном в К-поле и, вероятно, выполнял роль духовного наставника имп. семьи арм. происхождения. Он также выполнял ответственные поручения императора; в 591 г. сопровождал из Сирии в Ктесифон персид. шаха Хосрова II, который был возвращен на персид. престол визант. войском. Остальные епископы М. позднеантичной и средневековой эпох известны в основном лишь по их подписям под актами различных Соборов КПЦ.

Захват Мелитины визант. войсками в 934 г. Миниатюра из Хроники Иоанна Скилицы. XII в. (Matrit. gr. 2. Fol. 123)

В период завершения формирования иерархии КПЦ, в V–VI вв., в списках кафедр Патриархата митрополия М. заняла 13-е место. В состав этой митрополии на территории пров. Армения Вторая (затем Третья) входили епископские кафедры Арависс, Ариаратия, Арка, Комана, Барид, Губос, Калудия, Хесн-Патрик, Аромана, Созопетра (Тела-Кастра). После начала араб. завоеваний и разорений М. Азии в VII в. большинство этих кафедр были лишь титулярными.

Средние века. В 635 г. арабы-мусульмане впервые попытались захватить М., но были вскоре изгнаны визант. войском имп. Ираклия. В 656 г. город был впервые взят арабами и в нем был размещен их гарнизон. М. начала играть роль одного из передовых укреплений мусульман, опираясь на которое они могли вести нападения как на Византию, так и на Армению и Закавказье. В кон. VII–VIII в. византийцам удалось неск. раз на краткое время вернуть М., но эти события сопровождались разрушением оборонительных стен и выводом оставшегося населения в более безопасные области империи. Городская жизнь в М. к этому времени фактически прекратилась; город превратился в пограничную крепость, к-рая неоднократно переходила из рук в руки в многовековой войне между христианами и мусульманами на Ближ. Востоке. Наибольшего политического значения М. достигла в 30–60-х гг. IX в., когда здесь образовался полунезависимый мусульм. эмират, глава которого Умар аль-Акта неоднократно совершал нападения на Византию, но в 863 г. был убит в битве при Лалакаоне (область Понт, север М. Азии), в к-рой визант. имп. Феофил почти полностью уничтожил араб. войско. В кон. IX — нач. X в. в ходе начавшейся визант. реконкисты на Ближ. Востоке византийцы неоднократно пытались осаждать М., но терпели неудачи; город и его предместья страдали от разграблений и пожаров. В 934 г. М. была захвачена войском визант. доместика Иоанна Куркуаса и стратига фемы Ликанд Мелия. С этого времени до нач. XII в. продолжалось христ. правление. Мусульмане были изгнаны из М. либо принуждены принять крещение; в городе расселились греки и армяне. М. и ее регион, как и большинство других захваченных у мусульман областей, были поставлены под прямое имп. управление в качестве куратории, части имп. домена, в к-рой собственность на землю принадлежала лично императору. Военное командование в городе осуществлял стратиг, подчинявшийся начальнику фемы Месопотамия. В М. постоянно находились значительные визант. военные силы, и в периоды обострения политической борьбы

в империи М. была в нее втянута. В 976 и 987 гг. именно в М. мятежные войска провозгласили византийским императором полководца Варду Склира.

Визант. реконкиста сопровождалась нек-рым оживлением церковной жизни в М.: возродилась митрополия (митр. Дионисий упом. в 997), объединившая правосл. население, как греков, так и армян-халкидонитов; существовала епископская кафедра ААЦ; визант. имп. *Никифор II Фока* (963–969) убедил сиро-яковитского патриарха устроить в регионе М. свою резиденцию; яковитский патриарх Иоанн VII поселился в крепости Барид близ М. До кон. XII в. здесь действовала одна из резиденций яковитских патриархов, и в связи с этим митрополичья кафедра М. приобрела большое значение в иерархии *Сирийской яковитской Церкви*. В хронике *Михаила Сирийца* (XII в.) упомянуты неск. церковных зданий и монастырей в М. Кафедральная яковитская церковь была построена в сер. X в. еп. Игнатием Раххатой. Ок. 1003 г. она была конфискована у яковитов и передана правосл. митрополии, однако, видимо, к кон. XI в. вновь была занята яковитами. В визант. источниках упомянуты также правосл. ц. св. Георгия и мон-рь Вознесения (SynCP. Col. 883).

В 3-й четв. XI в. с приходом на Ближ. Восток тюрок-сельджуков византийское правление пошатнулось. В 1058 г. М. была захвачена и разграблена сельджуками в числе первых городов, подвергшихся нападению. После разгрома визант. армии имп. Романа IV Диогена в битве при Манцикерте в 1071 г. наступил коллапс византийской власти в М. Азии. М. перешла под власть Гавриила Мелитинского, армянина-халкидонита, к-рый сформировал здесь свое княжество и управлял городом до 1101 г., признавая себя вассалом сельджукского малоазийского бейлика Данишмандидов, но в то же время сохраняя связи с византийцами, киликийскими арм. княжествами и поддерживая крестоносцев. В 1101 г. в сражениях под Амасией и М. были разгромлены соединения крестоносцев гр. Раймунда IV Тулузского, кн. Боэмунда I Антиохийского и гр. Балдуина Эдесского, неск. вождей крестоносцев, в т. ч. кн. Боэмунд, попали в плен к эмиру Гази Данишманду. Но в следующем году владение Гавриила было уничтожено крестоносцами и М. перешла под прямое управление эмирата Данишмандидов. С этого времени город начинает постепенно исламизироваться. В кон. XII в. М. вошла в состав Сельджукского (Румского) султаната, с нач. XIV в. до 1515 г. находилась в составе гос-ва Мамлюков, затем перешла под управление Османской империи, с XX в.— в составе Турции.

Единственный значительный памятник древности в М.— обширные городские стены, которые возникли при римлянах, в кон. I в. по Р. Х., и с тех пор неоднократно перестраивались. Как военная крепость М. использовалась турками до XIX в.

Епископы М. Константинопольской Православной Церкви: исп. Акакий (I) (250–251), Ураний (363), свт. Отрий (374–382), Летоий (кон. IV в.), свт. Акакий (II) (431–438), Синодий (40-е гг. V в.), Константин (448–451), Отрий (458), Евлогий (520), Мамант (монофизит; 518–536), Палладий (553), свт. Дометиан (ок. 579 — 11 янв. 602), Феодор (681), Епифаний (787), Дионисий (Феодор; 997), Иоанн (1027–1039), неизвестный (1066), неизвестный (1164), Никита (1166–1172), Иоанн (1193), Мануил (1223–1226), Иоанн (1247/48), Ставракий (1294), Феодосий (1317–1330).

Епископы М. Сирийской яковитской Церкви: неизвестный (630), Севир (752), Даниил (епископ; 818–845), Фома (митрополит; 818–845), Фома (869), Иезекеиль (889), Илия (897–909), Иоанн (910–922), Григорий (923–935), Иоанн (митрополит; 936–953), Илия (митрополит; 957/8), Иезекииль (митрополит; 958–961), Игнатий Раххата (969), Игнатий (митрополит; 1004–1030), Иоанн (митрополит; ок. 1031–1042), Игнатий (митрополит; 1058–1063, 1080), Иоанн Сеид Бар Кабуни (митрополит; 1096), Дионисий (1101), Иоанн (Елисей; 1090–1129), Игнатий (1139–1166), Дионисий Грифас Бар Самка (митрополит; 1166–1199), Иоанн Бар Канун (1166–1199), Бар Белас (1257), Феодосий (митрополит; 1579/80–1581).

Лит.: *Le Quien.* OC. T. 1. Col. 439–446; *Васильев А. А.* Византия и арабы. СПб., 1900–1902. Т. 1–2; *Pauly, Wissowa.* Hbd. 29. Col. 548–549; *Honigmann E.* Malatya // Encycl. de l'Islam. Leiden, 1936. Vol. 3. P. 213–218; *Kawerau P.* Die Jakobitische Kirche im Zeitalter der syrischen Renaissance: Idee und Wirklichkeit. B., 1960². S. 34–35, 112. (BBA; 4); *Vryonis S.* The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamisation from the 11th through the 15th Cent. Berkeley, 1971. P. 53, 88; *Tinnefeld F.* Die Stadt Melitene in ihrer späteren byzantinischen Epoche (934–1101) // CIEB, 14. Bucharest, 1975. Vol. 2. P. 435–443; *Seibt V.* Die Sklerοi: Eine prosopographisch-sigillographische Studie. W., 1976. S. 36–39, 51; *Арутюнова-Фиданян В. А.* Армяне-халкидониты на вост. границах Визант. империи. Ер., 1980; *она же.* Армяно-византийская контактная зона (X–XI вв.): Результаты взаимодействия культур. М., 1994; *Hild F., Restle M.* Kappadokien. W., 1981. S. 156, 233–237 (Библиогр.) (TIB; Bd. 2); *Palmer A.* Charting Undercurrents in the History of West-Syrian People: The Resettlement of Byzantine Melitene after 934 // Oriens Chr. 1986. Vol. 70. P. 37–68; *Fedalto.* Hierarchia. Vol. 1. P. 39–41; EEC. Vol. 1. P. 550–551; ODB. Vol. 2. P. 1336; *Тер-Саркисянц А.* История и культура армянского народа с древнейших времен до нач. XIX в. М., 2008². С. 163–166, 336–340.

И. Н. Попов

МЕЛИТИ́НА [греч. Μελιτινή], мц. (пам. греч. 29 окт.; пам. визант. 29, 30 окт.). Место и время мученической кончины неизвестны. Сведения о М. содержатся в визант. Синаксарях семейства M (по классификации И. *Делеэ*), т. е. в стишных Синаксарях, либо под 29 окт. (напр., ГИМ. Син. греч. 390 (354), 1295 г.— *Владимир (Филантропов).* Описание. С. 523), либо под 30 окт. (напр., ГИМ. Син. греч. 369 (353), 1-я пол. XIV в.— Там же). В Синаксарях повествуется, что М., как христианка, была схвачена и приведена к местному правителю. Тот велел бить ее по лицу, а затем сорвать одежды. Неск. часов мученица стояла обнаженной в зале суда, почитая за честь страдать за Христа. М. дерзко обличала идолопоклонство и его приверженцев, и правитель приказал подвергнуть ее пыткам, а затем отсечь голову мечом.

По мнению прп. *Никодима Святогорца* и иером. Макария Симонопетрита, М. не является одним лицом с мц. *Мелитиной* из Маркианополя, тогда как Делеэ и Ж. М. Соже склонны к отождествлению этих 2 мучениц.

Из визант. стишных Синаксарей сведения о М. были заимствованы греч. печатной Минеей (Венеция, 1592; SynCP. Col. 177–178) и прп. Никодимом Святогорцем при составлении им «Синаксариста». В ряде агиографических памятников они помещены не под 29, а под 30 окт.: напр., в Минее с синаксарными житиями из Базельского университета A.III.16, XV в., в печатной Минее (Венеция, 1592; SynCP. Col. 179–180), в печатной Минее 1815 г.

Память М. неизвестна по славянорус. календарным памятникам, она не вошла в нестишные и стишные Прологи, ВМЧ, Четьи-Минеи свт. Димитрия Ростовского, «Жития святых, на русском языке изложенные

по руководству Четьих Миней свт. Димитрия Ростовского» и в совр. календарь РПЦ.

Ист.: *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 1. Σ. 449–450. Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 336, 338; *Sauget J.-M.* Melitina, santa, martire a Marcianopoli di Tracia // BiblSS. Vol. 9. Col. 306–307; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 332; *Μακάρ. Σιμων.* Νέος Συναξ. Т. 2. Σ. 322–323.

О. В. Л.

МЕЛИТИ́НА (II в.), мц. Маркианопольская (пам. 16 сент.). Свидетельство о М. сохранилось лишь в визант. Синаксарях в виде небольшого сказания, которое, возможно, было составлено на основе утраченного Мученичества. М. жила в г. Маркианополе (Фракия, территория совр. Турции) при имп. Антонине (вероятно, Антонин Пий (138–161)). Она была христианкой, и правитель Маркианополя игемон Антиох принуждал ее отречься от истинной веры. При попытке игемона заставить ее принести жертву языческим богам идолы Геракла и Аполлона рухнули и рассыпались. По ее молитвам Господь сотворил мн. др. чудеса, свидетели к-рых обратились ко Христу. Антиох привел М. к своей жене, надеясь, что та сможет жен. хитростью и лестью переубедить святую, но после беседы с М. жена правителя сама исповедала себя христианкой. После этого игемон приказал обезглавить мученицу, и она предала свой дух Господу.

Тело мученицы оставалось некоторое время непогребенным. Вскоре через Маркианополь возвращался к себе на родину в Македонию некий благочестивый человек по имени Акакий. Он обнаружил останки М. и попросил у игемона разрешения забрать их; тот, не подозревая, что Акакий — христианин, отдал ему честные мощи. Акакий положил их в ковчежец, сел на корабль и отплыл на родину. Однако по пути он скончался. Когда корабль пристал к о-ву Лемнос, местные христиане похоронили у себя честные останки М. и рядом — благочестивого Акакия.

Мученичество св. Мелитины Маркианопольской. Миниатюра из Минология имп. Василия II. 1-я четв. XI в. (Vat. gr. 1613. P. 42)

Возможно, легенда о перенесении мощей М. на Лемнос возникла уже на острове, чтобы обосновать почитание некой местной святой. Во всяком случае мощи М., вероятно, находились в К-поле, где ей был посвящен храм в квартале Петрион (ἐν τῷ Πετρίῳ).

По мнению прп. *Никодима Святогорца* и иером. Макария Симонопетрита, М. отличается от мц. *Мелитины* (пам. греч. 29 окт.; пам. визант. 29, 30 окт.), тогда как И. Делеэ и Ж. М. Соже склонны к их отождествлению. В Римском Мартирологе память М. помещена под 15 сент. (MartRom. P. 417).

Ист.: SynCP. Col. 49–51; ActaSS. Sent. T. 5. Col. 29–30; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 1. Σ. 157–159.
Лит.: ЖСв. Сент. С. 318; *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 3. С. 381; *Delehaye H.* Les Saints des Thrace et de Mésie // AnBoll. 1912. Vol. 31. P. 272–273; *Sauget J.-M.* Melitina, santa, martire a Marcianopoli di Tracia // BiblSS. Vol. 9. Col. 306–307; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 331–332; Синаксарь: Жития святых Правосл. Церкви / Авт.-сост.: иером. Макарий Симонопетрский. М., 2011. Т. 1. С. 277.

О. Н. А.

Иконография. Имя святой упомянуто среди имен 12 преподобных жен (все без описания) в греч. руководстве для иконописцев — Ерминии иером. Дионисия Фурноаграфиота (ок. 1730–1733) (Ерминия ДФ. С. 178). Миниатюра со сценой мученичества М. предваряет ее Житие в Минологии имп. Василия II (Vat. gr. 1613. P. 42, 1-я четв. XI в.). На фоне пейзажа с живописными горками воин замахивается мечом, чтобы отсечь голову святой, к-рая изображена в падении от толчка палача. М. молода, голова не покрыта, 2 вьющиеся пряди длинных каштановых волос спадают на спину; облачена в лилового цвета платье. В отдалении справа изображено строение, 2-й ярус к-рого представляет собой киворий, в его пространстве видна поверженная фигура кумира, еще одна падает на землю на уровне 1-го яруса здания. Предположительно святая изображена в Минологии на сент., созданном во 2-й пол. XI в. в скриптории к-польского мон-ря апостолов Петра и Павла в Пане (Bodl. Barocci 230; под 16 сент.), и в Минологии деспота Фессалоники Димитрия Палеолога (Bodl. gr. theol. f. 1. Fol. 9v, 1322–1340 гг.) — ростовой образ вмц. Евфимии Всехвальной фланкируют 2 полуфигуры дев, одна из них, очевидно, М. (в красном мафории, с крестом в руке), другая — мц. Севастиана (в коричневом мафории). В настенных минеях ряда храмов представлена сцена мучения М., напр. в росписи притворов: ц. вмч. Георгия в Старо-Нагоричино, Македония (1317/18); ц. Успения Пресв. Богородицы мон-ря Грачаница, Сербия (ок. 1320).

Мученичество св. Мелитины Маркианопольской. Роспись ц. Успения Пресв. Богородицы мон-ря Грачаница, Сербия. Ок. 1320 г.

В рус. минейных циклах под 16 сент. показан, как правило, только образ вмц. Евфимии Всехвальной, чья память приходится на общий день с М. Это является отражением достаточно позднего включения в рус. иконописные подлинники памяти святой. Так, в наиболее раннем известном тексте подлинника — Софийском списке подлинника Новгородской редакции (кон. XVI в.; сент.— по списку Г. Д. Филимонова XVII в.; см.: Иконописный подлинник Новгородской редакции по Софийскому списку кон. XVI в. М., 1873. С. 11) под 16 сент. содержатся память и краткое описание облика лишь вмц. Евфимии. Соответственно ее изображение помещено и в лицевой части Строгановского иконописного подлинника (1-я четв. XVII в.) (см.: Строгановский иконописный лицевой подлинник. М., 1869. 16 сент.). Краткое упоминание о М. включено в подлинники сводной редакции XVIII в.: «И святых мучениц Севастианы и Мелетины, аки Пятница (обе.— *Э. Ш.*)» (*Большаков.* Подлинник иконописный. С. 30; то же — *Филимонов.* Иконописный подлинник. С. 153).

Пространное описание облика святой дает составитель руководства для иконописцев (1910) акад. В. Д. Фартусов: «...болгарского типа из Малой Азии, средних лет, в тунике и епанче; на голове покрывало» (*Фартусов*. Руководство к писанию икон. С. 16).

Лит.: LCI. Bd. 8. Sp. 1; *Мијовић*. Менолог. С. 192, 260, 287.

Э. В. Шевченко

МЕЛИТИ́НСКИЕ МУ́ЧЕНИКИ, 3 [греч. Μάρτυρες τρεῖς, οἱ ἐν Μελιτηνῇ] (пам. греч. 21 июля), пострадавшие за христ. веру; время, место жизни и кончины их неизвестны. Из визант. календарей только стишные Синаксари (напр., Paris. Coisl. gr. 223, 1301 г.– SynCP. Col. 833–834) содержат память М. м. с пояснением: «Скончались, по камням влачимые» — и двустишие им: «Дадят глас от среды камения купно, по Писанию трие умираем влачимии» (*Петков, Спасова*. Стиш. Пролог. 2013. Т. 11. С. 45). При переводе стишного Синаксаря на слав. язык эти сведения оказались в составе стишного Пролога, из него были включены в ВМЧ (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 323 (2-я паг.)). Из стишных Синаксарей память М. м. и двустишие им также попали в «Синаксарист» прп. Никодима Святогорца (*Νικόδημος*. Συναξαριστής. Т. 6. Σ. 89). В совр. календаре РПЦ память М. м. отсутствует.

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 220; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἁγιολόγιον. Σ. 312; *Μακάρ. Σιμων*. Νέος Συναξ. 2008. Т. 11. Σ. 236.

МЕЛИТИ́НСКИЕ МУ́ЧЕНИКИ, 3 [греч. Μάρτυρες παῖδες τρεῖς, οἱ ἐν Μελιτηνῇ], св. отроки (пам. греч. 31 окт.). Время и место мученической кончины неизвестны. Сведения о М. м. появляются в ряде списков визант. стишных Синаксарей (напр., ГИМ. Син. греч. № 369 (353), 1-я пол. XIV в.— *Владимир (Филантропов)*. Описание. С. 524). В них сообщается, что мученики скончались от «сокрушения бедр». Затем эти сведения были включены в «Синаксарист» прп. *Никодима Святогорца* (*Νικόδημος*. Συναξαριστής. Т. 1. Σ. 467–468).

В стишном Прологе т. н. тырновской редакции память М. м. и двустишие, посвященное этим святым, отсутствуют (*Петков, Спасова*. Стиш. Пролог. 2009. Т. 2. С. 97–99). Но они есть в серб. Минее за окт. с проложными Житиями (ГИМ. Хлуд. № 146, 1388 г.). Эти данные не вошли в ВМЧ и последующие рус. агиографические памятники. В совр. календаре РПЦ память М. м. отсутствует.

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 339; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἁγιολόγιον. Σ. 311; *Μακάρ. Σιμων*. Νέος Συναξ. 2009. Т. 2. Σ. 349.

О. В. Л.

МЕЛИТИ́НСКИЕ МУ́ЧЕНИКИ, 6 [греч. Μάρτυρες ἕξ, οἱ ἐν Μελιτηνῇ] (пам. греч. 30 авг.; пам. визант. 29 и 30 авг.). Сведения о М. м. впервые появляются в визант. стишных Синаксарях (напр., под 29 авг. в Paris. Coisl. gr. 223, 1301 г.– SynCP. Col. 933–934), где сообщается, что они были утоплены язычниками в море. Видимо, автор имел в виду др. город со сходным названием — Митилену на о-ве Лесбос, т. к. вблизи Мелитины Армянской не было моря. Впосл. эти сведения были включены прп. Никодимом Святогорцем под 30 авг. в «Синаксарист» (*Νικόδημος*. Συναξαριστής. Т. 6. Σ. 295). Информация из стишных Синаксарей перешла в слав. стишные Прологи (*Петков, Спасова*. Стиш. Пролог. 2014. Т. 12. С. 74–75), а затем в ВМЧ (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 445 (2-я паг.)).

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 264; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἁγιολόγιον. Σ. 313; *Μακάρ. Σιμων*. Νέος Συναξ. 2009. Т. 12. Σ. 336.

МЕЛИТИ́НСКИЕ МУ́ЧЕНИКИ, 33 [греч. Μάρτυρες τριάκοντα τρεῖς ἐν Μελιτηνῇ] (кон. III — нач. IV в.) (пам. 7 нояб.). Сохранились анонимное Мученичество М. м. (BHG, N 749; ActaSS. Nov. T. 3. Col. 329–335) и Мученичество в переработке прп. Симеона Метафраста (BHG, N 750; PG. 116. Col. 109–120; ActaSS. Nov. T. 3. Col. 335–340). Согласно тексту, в г. Тиана (пров. Каппадокия Великая (впосл. Каппадокия Вторая), территория совр. Турции) при императорах Диоклетиане (284–305) и Максимиане (285–305, 307–308, 310) жил земледелец-христианин по имени Иерон, к-рый был известен своей физической силой. Диоклетиан и его соправитель Максимиан отправили 2 своих слуг: Агриколая — в пров. Армения и Лисия — в Каппадокию с приказом выявлять и предавать казни всех христиан, а также призывать на военную службу крепких здоровых мужчин. Когда Лисий приступил к выполнению имп. задания, ему сообщили о силаче Иероне, и он немедленно отправил за ним отряд воинов. Однако христианин Иерон отказался служить в войске императоров-идолопоклонников, к-рым также полагалось воздавать честь как божествам. Воины попытались увести его силой, но тот схватил огромную дубину и разогнал весь отряд, нанеся неск. солдатам увечья. Раздосадованные воины собрали подкрепление и вновь направились к дому Иерона. Он в свою очередь созвал дружину из 18 чел.— близких друзей и родственников — и укрылся с ними в пещере, откуда они отражали атаки посланцев Лисия. Поняв, что силой земледельца взять невозможно, командир воинов привел к пещере еще одного близкого друга Иерона, Кириака, который убедил его прекратить сопротивление и отвел домой к матери — престарелой слепой вдове по имени Стратоника. Вняв уговорам, Иерон отправился с воинами в г. Мелитину в сопровождении родственников Виктора, Матрониана и Антония, а также нескольких друзей и единоверцев.

В дороге Иерону явился Ангел, к-рый возвестил, что он идет не сражаться в армии за земную славу, а подвизаться за Царя Небесного. Иерон понял, что ему предстоят мучения за Христа, и продолжал путь с воодушевлением и радостью, печалясь только о своей слепой матери.

По прибытии в Мелитину Иерон и еще 33 христианина были брошены в темницу. Там земледелец укреплял дух своих сподвижников. На суде Лисий обвинил его в неисполнении имп. указа и в отказе поклониться идолам, а за избиение воинов приказал подвергнуть пыткам и отсечь ему руку. Иерон мужественно выдержал мучения, после чего был возвращен в темницу до окончательного приговора. Его родственник Виктор, оказавшийся вместе с ним под стражей и перенесший побои по приказу Лисия, испугался суровости испытаний и подкупил чиновника, отвечавшего за учет узников, пообещав отдать ему свое поместье в обмен на освобождение. Выйдя на свободу, Виктор вскоре умер, лишившись как имущества, так и мученического венца.

Понимая, что его казнь неизбежна, Иерон передал свою последнюю волю Антонию и Матрониану: через них он попросил свою сестру Феотимию совершать ежегодное поминовение в день его смерти, завещав ей свое имущество в Писидии, а отсеченную руку распорядился пере-

дать матери. Ей Иерон оставил и все проч. имущество, а также велел обратиться с письмом к Рустику, правителю г. Анкиры, чтобы он выделил ей дом в Вадисане (возможно, город в Каппадокии) для хранения отсеченной руки.

На 5-й день Иерон вместе с др. заключенными вновь предстал перед Лисием. Их подвергли бичеванию, но мученики только укреплялись в вере через страдания. Тогда Лисий приказал обезглавить всех осужденных. По пути к месту казни мученики пели псалмы. Они мужественно встретили смерть во имя Христа.

Родственники Иерона обратились к Лисию за разрешением выкупить честные мощи, и алчный правитель потребовал от них заплатить золотом, равным по весу главе мученика. Антоний и Матрониан весьма опечалились, т. к. у них не было столько золота; тогда честную главу выкупил богатый человек по имени Хрисафий. Лисий принялся разыскивать и руку Иерона, вновь рассчитывая обменять ее на золото, но Антоний и Матрониан бежали из города с мощами святого. Честные тела мучеников христиане Мелитины погребли в тайном месте. Благочестивая Стратоника исполнила все завещанное сыном, оплакивая потерю, но и радуясь его награде на Небесах. Хрисафий впосл. построил храм на месте казни мучеников, где хранилась честная глава Иерона.

Визант. историк Прокопий Кесарийский (VI в.) в своем труде «О постройках» сообщает, что, когда по приказу имп. Юстиниана I (527–565) в устье залива Золотой Рог строилась ц. во имя мц. Ирины, рабочими были обретены мощи 40 мучеников; они находились в деревянном ящике с надписью о том, кем были эти люди (воинами XII легиона из Мелитины). Возможно, это мощи дружинников Иерона — в таком случае Прокопий ошибается относительно числа святых. Кроме того, неясно, зачем мощи были перенесены из Мелитины, ведь на месте погребения мучеников стоял посвященный им храм. Но, может быть, это др. пострадавшие в Мелитине воины-христиане. Юстиниан, у которого опухло колено, и помощь врачей была напрасна, велел принести ему ковчег с новообретенными мощами. Как только император и священники начали молиться святым, их гроб наполнился елеем, к-рый вылился через край и пропитал одежду Юстиниана. Эта одежда впосл. хранилась во дворце в память о чуде, а сам император исцелился (*Procop.* De aedif. I·7).

В Четьих-Минеях митр. Макария приведено краткое сказание с искажением имен мучеников: «Нерон, Никандр, Сухий и с ними другие 30» (ВМЧ. Ноябрь. Дни 1–12. Стб. 227). Мученичество, составленное Симеоном Метафрастом, приводит свт. Димитрий Ростовский в «Житиях святых». Поскольку в тексте сохранены географические названия, имена некоторых родственников Иерона и мн. др. подробности, вероятно, Метафраст почти не изменял содержание древнего Мученичества. Оно передает самобытную атмосферу позднеантичного общества. Интересен социальный статус Иерона — видимо, весьма состоятельного человека, владевшего землей в неск. городах, но самостоятельно возделывавшего пашню. При этом он обладал безоговорочным авторитетом в своем селении, поскольку не только родственники, но и друзья защищали его, рискуя жизнью и не боясь имп. гнева.

У Метафраста не упомянуты имена 32 сподвижников Иерона. Они сохранились в Синаксаре К-польской ц.: Никандр, Исихий, Варах (Варахий), Максимиан, Каллиник, Ксантик (Ксантей), Афанасий, Феодор, Дукитий, Евгений, Феофил, Валериан, Феодот, Каллимах, Иларий, Гигантий, Лонгин, Фемелий, Евтихий, Диодот, Кастрикий, Феаген, Мамант, Никон, Феодол, Вострикий (Устрихий), Виктор, Дорофей, Клавдиан, Епифаний, Аникит, Иерон (др.) (SynCP. Col. 201).

Ист.: SynCP. Col. 199–201; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 2. Σ. 53–54; ЖСв. Нояб. С. 135–142. Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 3. С. 457; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 213; Синаксарь: Жития святых Правосл. Церкви / Авт.-сост.: иером. Макарий Симонопетрский. М., 2011. Т. 2. С. 80–83.

О. Н. А.

Гимнография. Память М. м. указана в *Типиконе Великой церкви,* отражающем кафедральное богослужение К-поля IX–XI вв., под 7 нояб.; на Пс 50 назначается тропарь 1-го гласа Τὰς ἀληθόνας τῶν ἁγίων· (Болѣзньми стыхъ:); на литургии — прокимен Пс 67. 36, Апостол — Евр 12. 1–10, аллилуиарий Пс 33. 18, Евангелие — Мф 20. 1–16, причастен Пс 32. 1 (*Mateos.* Typicon. Т. 1. P. 92).

В *Студийско-Алексиевском Типиконе* 1034 г., представляющем древнейшую сохранившуюся редакцию студийского Синаксаря, М. м. не упоминаются.

Согласно *Евергетидскому Типикону* 2-й пол. XI в., относящемуся к малоазийской редакции Студийского устава, память М. м. совершается 7 нояб.; богослужебное последование состоит из канона авторства Феофана Начертанного 2-го гласа, 4 стихир и седальна (*Дмитриевский.* Описание. Т. 1. С. 308).

В *Мессинском Типиконе* 1131 г. южноиталийской редакции Студийского устава память М. м. также отмечена под 7 нояб.: совершается рядовая служба без к.-л. особенностей (см.: *Arranz.* Typicon. P. 50).

В древнейших сохранившихся греч. и слав. редакциях *Иерусалимского устава* (напр., см.: Sinait. gr. 1096, XII–XIII вв. (*Дмитриевский.* Описание. Т. 3. С. 33), Типикон серб. архиеп. Никодима 1319 г. (*Миркович.* Типикон. Л. 56б)) память М. м. помещена под 7 нояб.

В первопечатном греч. Типиконе 1545 г. под 7 нояб. излагается устав соединения службы М. м. со службой в честь прп. Лазаря Галисийского и с рядовой службой Октоиха; М. м. назначается отпустительный тропарь 4-го гласа Οἱ μαρτυρές σου, Κύριε· (Мцы твои, гдⷭ:). Такие же указания содержатся под 7 нояб. в московском первопечатном Типиконе 1610 г. и последующих (в т. ч. в современном); М. м. также поется кондак 8-го гласа Лкъ мческїй гсенъ:.

Последование М. м., содержащееся в совр. рус. и греч. богослужебных книгах, включает: отпустительный тропарь 4-го гласа Οἱ μαρτυρές σου, Κύριε· (Мцы твои, гдⷭ:); кондак 8-го гласа Лкъ мческїй гсенъ: (Минея (МП). Нояб. Т. 1. С. 189; ср.: *Амфилохий.* Кондакарий. С. 239); канон авторства Иоанна Монаха с акростихом Δόξα κροτείσθω Χριστὸς ἡ τῶν Μαρτύρων (Слава пусть возгремит Христос мучеников) 2-го гласа, ирмос: Δεῦτε, λαοὶ· (Гряди́те лю́дїе:), нач.: Δεῦτε, πιστοὶ ἅπαντες (Приидите, верные все) (Μηναῖον. Νοεμβρίος. Σ. 74–84); канон, составленный *Иосифом Песнописцем,* с акростихом Мдрымъ похвалꙋ сїꙋ мнкмъ приношꙋ 8-го гласа, ирмос: Водꙋ прошедъ гакw сушꙋ:, нач.: Совокпльшесѧ бжтвеннымъ нбснымъ силамъ (Минея (МП). Нояб. Т. 1. С. 183–192; греч. оригинал этого канона известен по рукописям — см.: Ταμεῖον. Σ. 80); цикл стихир-подобнов; седален, светилен (разные в греч. и рус. Минеях).

По рукописям известны песнопения М. м., не вошедшие в совр. богослужебные книги: анонимный канон без акростиха плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, ирмос: Τὸν Ἰσραὴλ ἐκ δουλείας· (Їлм ѡ рабо́ты:), нач.: Ἀσματικὴν ἀνυμνοῦμεν (Песненную воспеваем) — со 2-й песнью (AHG. Т. 3. P. 200–207); кондак плагального 2-го (т. е. 6-го) гласа Τοὺς ἀειλαμπεῖς φωστῆρας· (Вечно сияющие светила...) с икосом, дополнительные стихиры-подобны, седальны и ексапостиларии (см.:

Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης), μητρ. Ταμεῖον Ἐκκλησιαστικῆς ποιήσεως // Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος. 1939. Т. 38. Σ. 159–161).

Е. Е. Макаров

МЕЛИТО́Н, еп. Сардский (Сардийский) [греч. Μελίτων Σαρδιανῶν/τῆς Σάρδεων πόλεως ἐπίσκοπος] (II в.), свт. (пам. 1 апр.), раннехрист. апологет.

Жизнь. О жизни М. известно очень мало. Первым о М. упоминает еп. *Поликрат* Эфесский в послании св. *Виктору I,* еп. Римскому (*Euseb.* Hist. eccl. IV 21), из к-рого следует, что М. придерживался малоазийской практики, идущей от ап. *Иоанна Богослова,* справлять Пасху 14 нисана, т. е. был квартодециманом (см. *Четыренадесятники*). В письме еп. Поликрат говорит о М. как о евнухе (т. е. неженатом), в переводе Руфина — «по причине Царствия Божия» (лат. propter regnum Dei — GCS. Bd. 9/1. S. 49; ср.: Мф 19. 12), что связано с эсхатологической перспективой и ожиданием парусии (*Второго пришествия*). Блж. *Иероним Стридонский* упоминает о М. как о пророке, почитавшемся многими христианами (*Hieron.* De vir. illustr. 24).

Авторитет М. как правосл. писателя, «провозглашавшего Христа Богом и Человеком», был в древности чрезвычайно высок. М. известен также как 1-й паломник на Св. землю, 1-й составитель списка-канона книг ВЗ и «сборника свидетельств» из Свящ. Писания о мессианских пророчествах и прообразах Христа в ВЗ. Он был автором известной в древности «Апологии» (дошедшей до наст. времени только в 2 фрагментах), в к-рой имеется зерно позднейших византийских представлений о связи христианства и монархии.

Почил М. не позднее 190 г. Сохранившиеся отрывки его творений под именами сщмч. *Иринея* Лионского, *Ипполита Римского,* блж. *Августина,* святителей *Епифания Кипрского, Александра* Александрийского, *Афанасия I Великого, Иоанна Златоуста, Льва I Великого* на мн. древних языках свидетельствуют о влиянии, которое имели произведения М. до VI в. Открытие сочинений М. и введение их в научный оборот стало значительным достижением патрологической науки XX в. Как святой М. почитался в древней вост. Церкви, его имя включено в Римский Мартиролог, а также в совр. синаксарь афонского монастыря Симонопетра (подробнее см.: СДХА. С. IV–V).

Сочинения. Реконструируемый (на основании свидетельства Евсевия Кесарийского (*Euseb.* Hist. eccl. IV 26. 2) с привлечением др. источников) список творений М. (подробнее см.: СДХА. С. 426–431): «О Пасхе», «Об образе жизни», «О пророках» (или одно соч. «Об образе жизни пророков»), «О Церкви», «О воскресении», «О вере (или природе) человека», «О слеплении» [= «О сотворении человека»], «О послушании [+ вере?]», «О чувствах», «О вере», «О душе и теле», «О крещении», «Об истине», «О рождении Христа», «О пророчестве», «О гостеприимстве», «Ключ», «О диаволе и Откровении Иоанна» (скорее всего 1 книга), «О воплощении Бога», «К Антонину» [= «Марку Аврелию апология»], «Эклоги», «О Кресте».

Разнообразие тем, многие из которых были впервые затронуты М., ставит его в ряд наиболее выдающихся древних христ. писателей. Сохранилась, однако, лишь небольшая часть его сочинений.

1. «О Пасхе». Подлинный греч. текст был открыт и впервые издан только в 1940 г. В 1960 г. опубликован 2-й греч. папирус. Известны также многочисленные древние переводы. Особую проблему представляет упоминание Евсевия Кесарийского о «двух [книгах] о Пасхе», поскольку дошедшие рукописи содержат лишь 1 книгу. Возможно, в древности это сочинение было распространено в 2 частях (§ 1–46 и 47–105), как это наблюдается в груз. рукописях (предположение С. Дж. Холла, развитое А. Стюарт-Сайксом на основании сходства 2-й части с *агадой;* при этом Стюарт-Сайкс игнорирует тот факт, что в груз. рукописях сочинение М. имело хождение как 2 самостоятельных произведения, а не как единое целое). Однако не исключено, что в виде единого произведения объединялись 2 сочинения М.— «О Пасхе» и «О душе и теле» (см.: *Дунаев.* Ζητήματα μελιτώνικα. 2001; обзор др. гипотез: Там же. С. 300–301).

2. «О душе и теле». Текст дошел только в древних переводах (в греч. подлиннике известны лишь фрагменты), из которых наибольшее значение имеют коптский и сирийский переводы, с одной стороны, и грузинский — с другой. По мнению Г. Вурста, эти переводы представляют 2 ветви единого прототипа (*Wurst.* 2000. Bd. 2. S. 103–105, там же стемма всех фрагментов). Копт. текст в целом более верно передает недошедший оригинал (ср.: *Дунаев.* 2002), хотя при текстологическом анализе необходимо учитывать все разночтения.

3. Фрагменты, наиболее существенными из к-рых являются отрывки «Апологии» и гомилии «О крещении». А. Сучу сообщил об открытии копт. текста гомилии М. «О крещении» в саидском манускрипте (*Suciu A.* Recovering a Hitherto Lost Patristic Text: Greek and Coptic Vestiges of Melito of Sarde' «De Baptismo» — доклад на 11-м Междунар. конгрессе копт. исследований, Клэрмонтский ун-т, Калифорния, 25–30 июля 2016).

М. ошибочно приписывается также ряд сочинений, самыми объемными из к-рых являются сир. «Апология» (CPG, N 1095) и «Ключ» к Свящ. Писанию (CPG, N 1098).

Учение. М.— типичный представитель малоазийского богословия, берущего начало от апостола и евангелиста Иоанна и представленного такими авторами, как сщмч. Ириней Лионский или Ипполит Римский. Он настаивает на существовании двух природ Христа, предваряя дальнейшие общецерковные формулировки; особенно подчеркивает реальность и телесность воплощения Господа, что привело к упрекам в «антропоморфизме» в его адрес со стороны *Оригена.* Архаические черты доникейского богословия прослеживаются в отсутствии четких высказываний о Св. Духе (иная т. зр.: *Максимов Ю. В.* Учение о Святом Духе в ранней Церкви (I–III вв.). М., 2007. С. 140–144). В антропологии М. настаивает на том, что образ Божий заключается не только в душе, но во всем человеке, в т. ч. и в его теле. Соответственно М. является дихотомистом, не отделяющим душу от духа (подробнее о богословии М. см.: СДХА. С. 431–451).

В экзегетике М.— один из наиболее ярких последователей типологии, избегающей крайностей аллегорических толкований (подробнее см.: Там же. С. 451–480).

Особое внимание М. уделял полемике с гностиками и иудеями. Его интерес к канону Свящ. Писания и путешествие на Св. землю также, очевидно, были связаны с антииудейской полемикой. Некоторые тексты

православного богослужения Великого пятка и крестобогородичны среды и пятка Октоиха отражают косвенное влияние произведений М. на древнецерковную лит-ру. Об этом свидетельствуют, во-первых, употребление слова «Агница» применительно к Богоматери (подробнее см.: Там же. С. 574–575) и, во-вторых, особая выборка ветхозаветных чтений. Из 4 ветхозаветных текстов, развернуто цитируемых М. в § 61–64 гомилии «О Пасхе», 3 встречаются вместе именно в богослужении Страстного цикла: Пс 2. 1–2 является рефреном богослужения Великого пятка (как антифон 8-го гласа; весь псалом читается в начале *царских часов*); Иер 11. 19 читается в Великий четверток на утрене (паримийное чтение Иер 11. 18–23; 12. 1–5, 9–11, 14) и на царских часах (9-й час) в Великий пяток, восходящих к глубокой древности, а Ис 53. 7–8 читается (в составе чтения Ис 52. 13 — 54. 2) в Великий пяток на 6-м часе и на вечерне.

Лит. мастерство М., творения которого отличаются обильными повторами, особой ритмикой, яркими образами и неологизмами, выдает влияние «азианского стиля».

Соч.: CPG, N 1092–1098; Sur la Pâque et fragments / Introd., texte crit., trad. et notes O. Perler. P., 1966. (SC; 123); On Pascha and Fragments: Texts and Transl. / Ed. S. G. Hall. Oxf., 1979. (Oxford Early Christian Texts); *Hall S. G.* Melito «Peri Pascha»: Corrections and Revisions // JThSt. N. S. 2013. Vol. 64. N 1. P. 105–110; ***О Пасхе:*** The Homily on the Passion, with Some Fragments of the Apocryphal Ezekiel / Ed. C. Bonner. L.; Phil., 1940. (Studies and Documents; 12); *Testuz M., publ.* Homélie sur la Pâque. Cologny-Genève, 1960. (Biblioth. Bodmeriana Papyrus Bodmer; 13); *копт. версия:* The Crosby-Schoyen Cod. MS 193 in the Schøyen Collection / Ed. J. E. Goehring, 1990. (CSCO; 521; Subs.; 85); *груз. версия: Birdsall J. N.* Melito of Sardis «Peri tou Pasca» in a Georgian Version // Le Muséon. 1967. Vol. 80. N 1/2. P. 121–138; *Esbroeck M., van.* Le traité sur la Pâque de Méliton de Sardes en Géorgien // Ibid. 1971. Vol. 84. P. 373–394; *лат. версия: Chadwick H.* A Latin Epitome of Melito's Homily on the Pascha // JThSt. N. S. 1960. Vol. 11. N 1. P. 76–82; *Lemarié J.* Un sermon occidental pseudo-augustinien, témoin du traité sur la Pâque de Méliton de Sardes // VetChr. 1980. Vol. 17. P. 301–311; *сир. версия: Pitra.* Analecta Sacra. 1883. T. 4. P. 199–200; *Rucker I.* Florilegium Edessenum anonymum (syr. ante 562) // SBA. 1933 [fragm. 74–75]; *рус. пер.:* О Пасхе / Пер.: иером. Иларион (Алфеев) // ЖМП. 1993. № 4. С. 4–17 (переизд. с испр.: М., 1998; То же // ЦиВр. 2000. № 1(10). С. 78–122 [новая ред. пер. парал. с греч. текстом по изд. SC]); То же / Предисл., пер., коммент.: С. Н. Говорун. К., 1998; То же / Пер.: В. В. Василик // УЗ РПУ. 1998. Вып. 3. С. 193–211; То же / Введ., пер., коммент.: А. Г. Дунаев // СДХА. С. 505–582; ***О душе и теле:*** *Esbroeck M., van.* Les oeuvres de Méliton de Sardes en Géorgien // Bedi Kartlisa. 1973. Vol. 31. P. 48–63 [груз. текст с лат. пер.]; Кларджетский многоглав / Сост.: Т. Мгалоблишвили. Тб., 1991. № 59–61. С. 429–433 [на груз. яз.; улучшенное изд. груз. текста; расхождения с изд. ван Эсбрука: СДХА. С. 624–630]; *Wurst G., ed.* Die Homilie «De anima et corpore», ein Werk des Meliton von Sardes? Freiburg, 2000. Bd. 1: Synoptische ed., übersetz.; Bd. 2: Einleitung, komment. [полное сводное крит. изд. остальных версий на языках оригиналов с нем. пер.]; *рус. пер.:* О душе и теле // Логос. Брюссель; М., 1978. Вып. 1/4 (29/32). С. 197–208 [анонимный пер. груз. версии с лат.]; То же // Ранние Отцы Церкви: Антология. Брюссель, 1988². С. 523–538; О душе и теле / Пер. с груз.: прот. И. Зетеишвили; пер. с сир.: А. В. Муравьёв; пер. с греч.: А. Г. Дунаев // СДХА. С. 601–623; *Афанасий Александрийский, свт.* О душе и теле и страстях Господних / Пер. с копт.: Д. Ф. Бумажнов // ЦиВр. 2000. № 1(10). С. 133–153; ***Фрагменты:*** СДХА. С. 631–693 [рус. пер.]; ***Псевдо-Мелитон.*** Речь к имп. Антонину / Пер. с нем.: прот. П. Преображенский // СДХА. С. 211–220; Слово *Мелитона Философа* пред Антонином кесарем / Пер. с сир.: Д. Е. Афиногенов // Раннехрист. апологеты II–IV вв.: Пер. и исслед. М., 2000. С. 143–149.

Библиогр.: *Mainka R.* Melito v. Sardes: Eine bibliographische Übersicht // Claretianum. R., 1965. Vol. 5. P. 225–255; *Drobner H.* 15 Jh. Forschung z. Melito v. Sardes (1965–1980): Eine kritische Bibliographie // VChr. 1982. Vol. 36. P. 313–333; СДХА. С. 499–504, 516–518, 600, 647–648, 662–663, 674, 676.

Лит.: *Norris F. W.* Melito's Motivation // AnglTR. 1986. Vol. 68. N 1. P. 16–24; *Manis A. M.* Melito of Sardis: Hermeneutic and Context // GOTR. 1987. Vol. 32. P. 387–401; *Laurant J.-P.* Symbolisme et Écriture: Le cardinal Pitra et la «Clef» de Méliton de Sardes. P., 1988; *Poorthuis M.* The Improperia and Judaism // Questions liturgiques. Louvain, 1991. Vol. 72. P. 1–24; *Torrance T. F.* Dramatic Proclamation of the Gospel: Homily on the Passion by Melito of Sardis // GOTR. 1992. Vol. 37. P. 147–163; *Barkhuizen J. H.* Skepping en Sondeval in Melito van Sardis se paasfees-homilie Peri Pascha // Acta Patristica et Byzantina. Pretoria, 1993. Vol. 4. P. 1–12; *Cohick L. H.* Re-assessing the Use of Scriptural Material and Interpretations in the «Peri Pascha» Attributed to Melito of Sardis: Diss. [Phil.,] 1996; *idem.* Melito of Sardis's «Peri Pascha» and Its «Israel» // HarvTR. 1998. Vol. 91. N 4. P. 351–372; *idem.* The «Peri Pascha» attributed to Melito of Sardis. Providence (R. I.), 2000; *Orlandi T.* La tradizione di Melitone in Egitto e l'omelia «De anima et corpore» // Augustinianum. R., 1997. Vol. 37. N 1. P. 37–50; *Stewart-Sykes A.* Melito's Anti-Judaism // JECS. 1997. Vol. 5. N 2. P. 271–283; *idem.* The Lamb's High Feast: Melito, «Peri Pascha» and the Quartodeciman Paschal Liturgy at Sardis. Leiden; N. Y., 1998. (VChr. Suppl.; 42) [подробная рец.: *Petersen W. L.* // VChr. 2002. Vol. 56. N 1. P. 103–111]; *Ibáñez J.* La Madre Virgen del Redentor en la homilía pascual de Melitón de Sardes // Maria nel mistero di Cristo pienezza del tempo e compimento del Regno. R., 1999. P. 619–638; *Ramelli I. L.* L'apologia siriaca di Melitone ad «Antonino Cesare»: Osservazioni e traduzione // VetChr. 1999. Vol. 36. N 2. P. 259–286; *eadem.* Bardesane e la sua scuola, l'Apologia siriaca ascritta a Melitone e la Doctrina Addai // Aevum. Mil., 2009. Vol. 83. N 1. P. 141–168; *Roesler J.* Die Osterhomilie des Melito von Sardes und ihre Beziehung zur jüdischen Passafeier // Semiotica biblica. Hamburg, 1999. S. 141–154; *Василик В. В.* Об одном гимне в творениях св. Мелитона Сардского // ПС. 2000. № 1. С. 112–119; *Дунаев А. Г.* Наследие Мелитона Сардского в контексте раннехрист. и визант. культуры: АКД. М., 2000; *он же.* Ζητήματα μελιτώνικα, 1: «Τὰ Περὶ τοῦ Πάσχα δυο»: Разгадка «тайны Евсевия»? // ХВ. Н. с. 2001. Т. 2(8). С. 299–308; *он же.* Три рус. перевода гомилии св. Мелитона Сардского «О Пасхе», или Патрология в Зазеркалье // Там же. С. 472–479; *он же.* Ζητήματα μελιτώνικα, 2: Значение армянского и арабских фрагментов для реконструкции гомилии св. Мелитона Сардского «О душе и теле» // Там же. 2002. Т. 3(9). С. 374–388; *Knapp H. M.* Melito's Use of Scripture in «Peri Pascha»: Second-Century Typology // VChr. 2000. Vol. 54. N 4. P. 343–374; *Grant R. M.* The Structure of Eucharistic Prayers // Antiquity and Humanity: Essays on Ancient Religion and Philosophy: Presented to H. D. Betz on his 70th Birthday / Ed. A. Y. Collins, M. M. Mitchell. Tüb., 2001. P. 321–332; *Бумажнов Д. Ф.* К истолкованию «О Пасхе» 56, 395 св. Мелитона Сардского // Hyperboreus: Studia classica. Petropoli, 2001. Vol. 7. N 1/2. P. 352–359; *idem (Bumazhnov D.).* Der Mensch als Gottes Bild im christlichen Ägypten: Studien z. Gen in zwei koptishen Quellen d. 4.–5. Jh. Tüb., 2006. S. 65–69; *Hainsworth J.* The Force of the Mystery: Anamnesis and Exegesis in Melito's «Peri Pascha» // SVTQ. 2002. Vol. 46. N 1/2. P. 107–146; *Gavrilyuk P.* Melito's Influence upon the Anaphora of «Apostolic Constitutions» 8. 12 // VChr. 2005. Vol. 59. N 4. P. 355–376; *Bardski K.* Clavis Pseudo-Melitona z Sardem: Wczesnośredniowieczny slownik ponaddoslownej symboliki // Warszawskie Studia Teologiczne. 2007. T. 20. Cz. 1. S. 95–101; *Lightfoot J. L.* The Apology of. Ps.-Meliton // Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente Antico. Verona, 2007. Vol. 24. P. 59–110; *Giulea D.-A.* Seeing Christ through Sciptures at the Paschal Celebration: Exegesis as Mystery Performance in the Paschal Writings of Melito, Ps.-Hippolytus, and Origen // OCP. 2008. Vol. 74. N 1. P. 27–47; *Gardner I., Johnston J.* The Passover Litany of the «Liber Bartholomaei»: Edition of Biblioth. Nationale Copte 132. 1 f. 40 // J. of Coptic Studies. Louvain, 2009. Vol. 11. P. 61–70; *Harmes M.* Domitian and the Early Fathers of the Church // J. of the Australian Early Medieval Association. Melbourn, 2009. Vol. 5. P. 35–54; *Wahlde U. C., von.* The References to the Time and Place of the Crucifixion in the «Peri Pascha» of Melito of Sardis // JThSt. N. S. 2009. Vol. 60. N 2. P. 556–569; *Caulley T. S.* A Fragment of an Early Christian Hymn (Papyrus Bodmer 12): Some Observations // ZAChr. 2010. Bd. 13. S. 403–414; *Figura M.* Die älteste Osterpredigt von Melito von Sardes // Intern. katholische Zschr.: Communio. Ostfilden, 2010. Bd. 39. N 1. S. 33–38; *Melton F. J. Jr.* Preaching and Melito's use of Greco-Roman Rhetoric // Bibliotheca Sacra. Andover (Mass.), 2010. Vol. 167. N 668. P. 460–480; *Moga I.* Interactions between Jews, Pagans, and Christians in Sardis in the Testimony of Melito // Classica et Christiana. Ia a, 2012. Vol. 7. N 1. P. 193–200; *Stramara D.* «Peri Pascha», the Book of Revelation, and Melito of Sardis // The Patristic and Byzantine Review. Kingston, 2013. Vol. 31. P. 64–76; *Sáez Gutiérrez A.* La presencia de Cristo desde la Creación Hasta la Encarnación Según el «Peri Pascha» de Melitón de Sardes // Augustinianum. 2014. Vol. 54. N 1. P. 53–91.

А. Г. Дунаев

МЕЛИТО́Н [греч. Μελίτων], мч. (пам. греч. 30 июня). Время, место и обстоятельства жизни М. неизвестны. Память М. и посвященное этому святому двустишие, где сообщается, что он «мечом скончался», впервые появляются в визант. стишных Синаксарях, затем эти сведения были включены в «Синаксарист» прп. Никодима Святогорца (*Νικόδημος*. Συναξαριστής. 1998. Т. 5. Σ. 313), в слав. стишные Прологи (*Петков, Спасова*. Стиш. Пролог. 2013. Т. 10. С. 79) и в ВМЧ (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 248 (2-я паг.)). В Четьих-Минеях свт. Димитрия Ростовского, в «Житиях святых, на русском языке изложенных по руководству Четьих Миней свт. Димитрия Ростовского» и в совр. календаре РПЦ память М. отсутствует.

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 195; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἁγιολόγιον. Σ. 332; *Μακάρ. Σιμων.* Νέος Συναξ. 2008. Т. 10. Σ. 362.

МЕЛИТО́Н (Соловьёв Михаил Дмитриевич; 14.10.1897, с. Свищевка Чембарского у. Пензенской губ.– 4.11.1986, Ленинград), архиеп. Тихвинский. Род. в семье ремесленника, его религ. воспитанием занималась мать, духовным наставником к-рой был известный в Пензенской епархии старец свящ. Николай Болоховский. С 7-летнего возраста и на протяжении 20 лет Михаил Соловьёв и сам находился под постоянным влиянием свящ. Николая. Первоначальное образование получил дома, с 6 лет пел в церковном хоре. В 1912 г. окончил школу с дополнительной миссионерской подготовкой в с. Поим Чембарского у. Пензенской губ. В 1914–1915 гг. учился в Тамбовском миссионерском училище. В 1916 г. был призван на военную службу в интендантское подразделение, где прослужил ок. 2 лет. С 1918 г. служил в Красной Армии на различных штабных должностях. В 1920 г. женился на дочери священнослужителя. После демобилизации 7 дек. 1921 г. рукоположен Пензенским и Саранским еп. *Борисом (Лентовским)* во диакона, а 5 февр. 1922 г. им же — во иерея. Первоначально служение проходил в соборной Покровской церкви г. Чембара (ныне Белинский) Пензенской губ. С 24 февр. 1922 по 30 июля 1924 г. был настоятелем Михаило-Архангельской ц. с. Белозёрка Чембарского у., затем настоятелем Богоявленской ц. с. Сентяпина Чембарского у. Участвовал в диспутах с антирелиг. агитаторами и всегда одерживал верх над безбожниками, дважды его подвергали кратковременным арестам, но освобождали по ходатайствам прихожан.

Мелитон (Соловьёв), архиеп. Тихвинский. Фотография. Ок. 1985 г.

В нач. 1928 г. свящ. Михаил Соловьёв был арестован в 3-й раз в с. Сентяпине по обвинению в антисоветской агитации. Ему ставились в вину активная борьба с *обновленчеством* и апологетические выступления на диспутах с атеистами. Местные советские власти лишили священника регистрации и под угрозой тюремного заключения потребовали покинуть Пензенскую губ. 29 мая 1928 г. свящ. Михаил подал епархиальным властям рапорт об увольнении и о переводе в Московскую епархию. С 10 авг. того же года служил настоятелем Ильинской ц. с. Ильинского Можайского р-на Московской обл. Часто приезжал в Москву, входил в круг священников и прихожан Никольского храма в Соломенной Сторожке, к-рые группировались вокруг священномучеников свящ. *Василия Надеждина* и прот. *Владимира Амбарцумова*, свящ. Михаила Шика. В янв. 1934 г. свящ. Михаил Соловьёв был арестован и приговорен к 3 годам ИТЛ. Отбывал срок на Дальн. Востоке в Бамлаге. В 1936 г., после освобождения, поселился с семьей в г. Малоярославце, затем в дер. Бородухино Малоярославецкого р-на Калужской обл. В Пензенской обл. ему удалось получить паспорт без отметки о судимости (что позволило избежать ареста во время массового преследования священнослужителей в 1937–1938). Сдал экзамены на учительских курсах, стал преподавателем начальной школы, как и его супруга. 1 сент. 1941 г. был призван в армию, проходил службу в тылу на офицерских должностях (в частности, служил на Урале старшим лейтенантом интендантского подразделения). 1 янв. 1946 г. был демобилизован. С 15 февр. 1946 по 1 сент. 1953 г. работал директором начальной школы в дер. Бородухино. В июле 1947 г. экстерном сдал экзамены при Калужском педагогическом училище на звание учителя. Осенью 1953 г. приехал в Ленинград, чтобы вернуться к священнослужению. 11 янв. 1954 г. Ленинградским и Новгородским митр. *Григорием (Чуковым)* был назначен настоятелем Михаило-Архангельской ц. в г. Дно Псковской обл. С 15 марта 1954 г. служил 2-м священником Казанского собора в г. Луга Ленинградской обл., с 11 янв. 1955 г. также был благочинным церквей Лужского округа Ленинградской епархии. В 1958 г. овдовел. Ко дню Пасхи 1959 г. был возведен в сан протоиерея, 22 сент. 1962 (по др. данным, 1960) г. назначен настоятелем Казанского собора в Луге. Заочно получил богословское образование: в 1958 г. окончил Ленинградскую ДС, а в 1963 г.— Ленинградскую ДА. За работу «Святой Димитрий Ростовский и его религиозно-нравственные воззрения» удостоен ученой степени кандидата богословия.

В период массовой антирелиг. кампании, в нач. 60-х гг. XX в., подвергался резким нападкам местной прессы. 6 янв. 1965 г. под давлением советских властей, спровоцировавших смуту в приходе, был временно уволен за штат. 6 нояб. 1966 г. Ленинградский и Ладожский митр. *Никодим (Ротов)* назначил его настоятелем Свято-Троицкой ц. в г. Всеволожске Ленинградской обл. С 22 мая 1968 г. состоял также благочинным храмов 2-го (Пригородного) округа. 15 марта 1970 г. назначен духовником Ленинградских митрополии и духовных школ. Указом Синода РПЦ от 25 июня 1970 г. избран епископом Тихвинским, викарием Ленинградской епархии и ректором Ленинградских ДАиС. 16 июля того же года в Троице-Сергиевой лавре он был пострижен в монашество с именем Мелитон — в честь одного из 40 мучеников Севастийских. 17 июля возведен в сан архимандрита. 26 июля 1970 г. в Свято-Тро-

ицком соборе Александро-Невской лавры митр. Никодим возглавил архиерейскую хиротонию М. Став архиереем, М. продолжил работу ректора Ленинградских духовных школ: ассистировал в проведении экзаменов, замещал отсутствовавших преподавателей семинарии, проводил занятия по катехизису в 1-м классе семинарии и по догматическому богословию во 2-м, читал курс Свящ. Писания НЗ в ДА. В его обязанности также входили встречи и беседы с посещавшими духовные школы иностранцами. За недолгое время пребывания на посту ректора снискал глубокое уважение и признательность всех, с кем ему приходилось общаться в своей деятельности. Однако состояние здоровья и преклонный возраст не позволили М. долго совмещать пост ректора с обязанностями викарного епископа. 26 дек. 1974 г. по рапорту митр. Никодима М. был освобожден от должности ректора, остался викарным архиереем. 19 апр. 1980 г. возведен в сан архиепископа с правом ношения креста на клобуке. Состоял председателем Епархиального совета.

Был награжден гос. медалью «За победу над Германией в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг.», церковным орденом св. кн. Владимира 2-й степени и орденом прп. Сергия Радонежского 2-й степени. Отпевание М. после кончины возглавил Ленинградский и Новгородский митр. Алексий (Ридигер; впосл. патриарх Московский и всея Руси *Алексий II*). Похоронен на Большеохтинском кладбище города.

Арх.: Архив СПбДАиС. Личное дело; Архив С.-Петербургской митрополии. Личное дело. Лит.: Наречение и хиротония архим. Мелитона (Соловьева) во еп. Тихвинского, викария Ленинградской епархии // ЖМП. 1970. № 9. С. 20–26; *Манухл.* Русские иерархи, 1893–1965. Т. 4. С. 284; *Сорокин В., прот.* Архиеп. Тихвинский Мелитон: Некр. // ЖМП. 1987. № 4. С. 15–17; *Киреев А., протодиак.* Епархии и архиереи РПЦ в 1943–2005 гг. М., 2005. С. 284–286; *Юманьков В.* Поминайте наставников ваших: К 20-летию со дня кончины архиеп. Мелитона (Соловьева) // ЖМП. 2006. № 11. С. 70–80; Времена и судьбы: Штрихи к истории СПбДА / Авт.-сост.: С. Л. Фирсов. СПб., 2011. С. 82–83; Профессора и преподаватели, 1946–1996: Биогр. справ. / СПбДА; Сост.: О. И. Ходаковская, А. А. Бовкало. СПб., 2011. С. 79–80.

М. В. Шкаровский

МЕЛИТО́ПОЛЬСКАЯ И ТАВРИ́ЧЕСКАЯ ЕПА́РХИЯ, существовала с дек. 1942 по сент. 1943 г. В 20-х гг. XX в. в пределах будущей епархии действовали *Мелитопольское викариатство* (1922–1929) и независимое от него Бердянское уездное церковное управление, при к-ром планировалось образовать Бердянское вик-ство. В 1920 г. епископом Бердянским, викарием Таврической епархии, был назначен архим. Антоний (Дашкевич), но хиротония не состоялась. Архим. Антоний эмигрировал, в 1921 г. был хиротонисан во епископа Алеутского, викария Северо-Американской епархии РПЦЗ. Значительная часть приходов Бердянского у. перешла в *обновленчество,* тогда как в Мелитопольском у. патриаршая Церковь сохраняла прочные позиции.

В период нем. оккупации Приазовья здесь началось возрождение церковной жизни, в 1941–1942 гг. приходы края относились к Екатеринославской (Днепропетровской) епархии (см. *Днепропетровская и Павлоградская епархия*). 21 июля 1942 г. архим. Серафим (Кушнерук) был хиротонисан во епископа Николаевского, викария Херсонской епархии, 15 дек. того же года получил назначение на самостоятельную М. и Т. е., имел резиденцию в Мелитополе. Епископ управлял приходами нем. генерального окр. Таврия, который включал территорию Сев. Приазовья и Крымского п-ова. Территория епархии была больше территории округа: в нее входили также приходы в Бердянске, Ногайске (ныне Приморск), Каховке и Херсоне (Бердянск и Ногайск в мае 1943 стали частью новообразованной *Мариупольской епархии*).

Заметную активность в регионе проявляла *Украинская автокефальная православная церковь* (УАПЦ), приходы которой на юго-востоке Украины возглавлял «епископ Сечеславский и Днепропетровский» Геннадий Шиприкевич, живший в Днепропетровске. Связанный с ОУН бургомистр Мелитополя И. П. Курило-Крымчак в 1941 г. содействовал передаче УАПЦ бывш. армяно-григорианской церкви, в здании к-рой был освящен городской Александро-Невский собор в память о кафедральном соборе Мелитополя, разрушенном в 1930 или 1931 г. Приходы УАПЦ открылись также в Бердянске, Ногайске, Орехове, в с. Вознесенка Мелитопольского р-на. В 1941–1943 гг. автокефалистский раскол активно поддерживался оккупационной властью на всей территории Украины. 1 авг. 1943 г. «архиереи» УАПЦ поставили самостоятельным «епископом Мелитопольским и Таврическим» архим. Сергия (Охотенко), к-рый с 1941 г. был настоятелем Александро-Невского собора в Мелитополе. Однако из-за конфликта с местным укр. градоначальником и частью духовенства Охотенко вскоре переехал в Кривой Рог, где и жил до освобождения края Красной Армией.

Автономная УПЦ имела в Мелитополе кафедральный собор, также во имя св. кн. Александра Невского, открытый в здании, в к-ром до войны работал центральный крытый рынок города. Выбор места был не случаен, т. к. на этой территории находился прежний кафедральный Александро-Невский собор, разрушенный в 30-х гг. XX в. В период оккупации в Мелитополе действовали также Алексиевский храм в пос. Круча, Николаевский храм в микрорайоне Нов. Мелитополь, Троицкий храм в пос. Кизияр и кладбищенский храм Усекновения главы св. Иоанна Предтечи. В Мелитопольском р-не были открыты церкви в селах Песчаное, Терпенье, Нов. Николаевка, Вознесенка, Семёновка, Богдановка, Троицкое и Константиновка. В г. Осипенко (ныне Бердянск) в период оккупации возобновились богослужения в Христорождественском соборе, кладбищенском Николаевском храме и Кирилло-Мефодиевском храме в Рабочем поселке. Осипенковский (ныне Бердянский) р-н был территорией наибольшего распространения молоканства (см. *Молокане*), в одном из центров секты — с. Нововасильевка (ныне поселок Приазовского р-на) в 1941 г. с миссионерскими целями был возрожден Богородице-Владимирский приход.

Церкви были переданы старинные городские храмы края: Христорождественский в г. Васильевка, Николаевский в Ногайске, Николаевский и Покровский в г. Пологи, Успенский и Вознесенский в Б. Токмаке. В ряде городов и местечек все дореволюционные храмы и часовни были разрушены. Поэтому Троицкий приход в г. Гуляйполе, Петропавловский приход в г. Молочанске, Покровский в Орехове и Казанско-Богородичный в пос. Акимовка разместились в частных домах (ЦГАВОГВУ. Ф. 4648. Оп. 2. Д. 24. Л. 166–168). В пос. Партизаны (ныне Новопавловка) Приморского р-на

и в пос. Кизияр Мелитопольского горсовета храмы располагались в бывш. церковных сторожках.

При освобождении Мелитополя от фашистов в окт. 1943 г. подавляющее большинство духовенства во главе с еп. Серафимом уехало в эмиграцию. Регион покинули почти все автокефалистские клирики. В Мелитополе остались двое священнослужителей — настоятель Александро-Невского собора прот. Василий Углянский (вскоре переведен в Крымскую епархию) и настоятель Алексиевского храма в микрорайоне Круча свящ. Феодор Станкевич. При этом были даже случаи открытия новых храмов. Так, в с. Б. Знаменка в 1944 г. был возобновлен единоверческий приход, существовавший до 1938 г., его настоятелем стал бывш. старообрядческий свящ. Прокопий Чурков.

Бывш. М. и Т. е. была присоединена к Днепропетровско-Запорожской епархии. Благочинный Мелитопольского окр. прот. Иоанн Горяинов ставил вопрос перед экзархом Украины о возобновлении епископской кафедры в Мелитополе. В 1946 г. Горяинов был обвинен в растрате средств и уволен, новым благочинным стал прот. Григорий Константиновский, к-рый не говорил о возобновлении епархии.

С 1944 г. у Церкви изъяли ряд храмов, при этом сначала общинам давались взамен др. здания. Первым был изъят Христорождественский собор в Бердянске, вместо него православным 31 июля 1944 г. передали старообрядческий Вознесенский храм, переосвященный в честь Рождества Христова (ныне кафедральный собор Бердянской и Приморской епархии). 23 июля 1944 г. был закрыт Александро-Невский храм в Мелитополе для возобновления в здании деятельности рынка. Взамен Мелитопольский горисполком предоставил общине здание бывш. училищной Кирилло-Мефодиевской ц., действовавшей при дореволюционном Мелитопольском реальном уч-ще. Однако в 1946 г. этот храм был изъят у общины областными властями, опротестовавшими решение городского руководства. Главным храмом Мелитополя стал Александро-Невский собор в здании бывш. армяно-григорианской церкви. В пос. Кизияр в черте Мелитополя 23 июля 1944 г. был изъят Троицкий храм, использовавшийся до войны под клуб, взамен было предоставлено здание бывш. церковной сторожки. 23 авг. 1944 г. в Б. Токмаке закрыли Успенский храм под предлогом того, что до войны он использовался под клуб. 7 сент. 1944 г. было решено изъять Покровский храм в Пологах, использовавшийся до войны под клуб пионеров, но этому воспротивился настоятель храма прот. Терентий Новицкий. Борьба за храм продолжалась до 1946 г., когда общину вынудили уступить властям здание.

Александро-Невский кафедральный собор в Мелитополе. 1884 г., реконструирован в 2003–2004 гг. Фотография. 2013 г.

К 1958 г. в Приазовье действующими оставались 55 храмов: в Мелитопольском округе — 29, в Бердянском — 16, в Ореховском — 10. В период антирелигиозной кампании 1958–1964 гг. почти все они были закрыты. К 1965 г. действовали Александро-Невский собор в Мелитополе, Христорождественский собор в Бердянске, Покровский приход в Орехове и Николаевский храм в пос. Приморское (бывш. Ногайск, ныне г. Приморск); в Запорожской обл. сохранились 9 храмов. Были привлечены к уголовной ответственности те священники, к-рые наиболее активно сопротивлялись закрытию храмов и критиковали власти: Василий Розанов (с. Вознесенка Мелитопольского р-на), Трофим Золошков (с. Терпенье Мелитопольского р-на), Григорий Безродный (пос. Кизияр Мелитопольского р-на), Сергий Добродицкий (благочинный Мелитопольского окр. и настоятель Александро-Невского собора Мелитополя до 1960). Последнего в 1960 г. обвинили в том, что он организовал нелегальную жен. монашескую общину при мелитопольском соборе и был связан с общиной катакомбников в райцентре Вел. Хортица (ныне в черте г. Запорожье).

С 1992 г. Александро-Невский собор в Мелитополе является 2-м кафедральным храмом новообразованной *Запорожской и Мелитопольской епархии.*

Старообрядчество. В дореволюционный период в Сев. Приазовье существовали общины *Белокриницкой иерархии* с храмами в с. Браиловка (ныне в черте с. Приморский Посад Приазовского р-на) и в с. Мироновка (ныне Приазовского р-на). В Бердянске имелась община *поморцев,* к-рая в 1912 г. в центре города построила Вознесенский храм. Все старообрядческие храмы были закрыты в нач. 30-х гг. XX в. В оккупационный период были возобновлены общины в Мироновке и в Бердянске, им возвратили храмы. Вознесенский храм поморцев в Бердянске из-за малого числа прихожан в 1944 г. был передан РПЦ.

После войны возобновить свою деятельность смогла только община белокриницкого согласия в Мироновке, зарегистрированная в мае 1946 г. В кон. 90-х гг. XX в. Успенский приход в Мироновке перешел в Русскую древлеправославную церковь (см. *Беглопоповцы*), в 2001 г. приход получил регистрацию. В дек. 2010 г. во епископа Украинского Русской древлеправославной церкви был поставлен Никола (Просин), с 2001 г. являющийся настоятелем Успенского храма в Мироновке, благочинный старообрядческого Слобожанского окр. в 2005–2010 гг. Он создал общины беглопоповцев в Кременчуге (Полтавской обл.) и в Мелитополе (не зарегистрирована).

Католичество. Первые в регионе римско-католич. храмы появились во 2-й пол. XIX в. в немецких и чеш. поселениях Сев. Приазовья. (Большинство приазовских немцев исповедовали лютеранство.) Они сохранились до наст. времени: Троицкий костел (1871) в бывш. нем. колонии Эйхвальд (ныне с. Святотроицкое Розовского р-на), Михаило-Архангельский костел (1910) в бывш. нем. колонии Костгейм (ныне с. Показное Михайловского р-на) и Троицкий костел (1884, отреставрирован в 1999) в бывш. чеш. колонии Чехоград (ныне с. Новгородковка Мелитопольского р-на), приписанной до 1917 г. к Костгеймскому костелу.

Статус приписных к Костгеймскому костелу имели также утраченные ныне часовни в нем. колониях на территории совр. Михайловского р-на Запорожской обл.: Мариенгейм (ныне с. Молодёжное), Александргейм (ныне с. Александровка), Лейтергаузен (ныне с. Тракторное).

Наиболее многочисленной римско-католич. общиной края являлся польск. Рождество-Богородичный приход в Бердянске, для которого в 1857 г. был сооружен храм, разрушенный в 30-х гг. XX в. К Бердянску были приписаны филиальные костелы в нем. колониях Нейгофнунгской (Романовской) вол.: Нейгофнунгсталь (ныне с. Долинское Бердянского р-на), Ней-Штутгарт (ныне с. Подгорное Приморского р-на), Вальдегейм (ныне с. Владовка Черниговского р-на). Бердянский костел до 1917 г. являлся центром Приазовского деканата, к которому относились приходы в Мелитополе, Бахмуте, Луганске, Макеевке, Таганроге и Ростове-на-Дону; деканат входил в состав Тираспольского диоцеза.

В 1996 г. приход в Бердянске был возобновлен при участии местной польск. общины, к-рой удалось построить в 2004 г. новый Рождество-Богородичный костел. В Мелитополе в 1994 г. была открыта часовня святых Кирилла и Мефодия, в 2007–2016 гг. построен Успенский костел, относящийся к Харьковско-Запорожскому диоцезу.

С 2002 г. в Приазовье действуют общины Украинской греко-католической Церкви. В 2002 г. открыт храм св. Иосафата в Бердянске, в 2011 г.— Рождество-Богородичный храм в Мелитополе, в 2012 г.— Благовещенский храм в Приморске, в 2013 г.— Вознесенский храм в с. Лазурном Мелитопольского р-на, в 2015 г.— Ильинский храм в с. Снигиревка Токмакского р-на; последний обустроен в здании бывш. меннонитской кирхи.

Лит.: *Бельский А. В.* Старообрядцы и архиепархия юга Украины в XVIII–XX вв. // Культура народов Причерноморья. Симферополь, 1997. № 2. С. 112–116; *он же.* Запорожские старообрядческие общины // Там же. 2000. № 15. С. 51–56; *Ноздрина Л. Ф.* Старообрядцы в нашем городе // *Она же.* Записки краеведа: К 180-летию основания г. Бердянска. Бердянск, 2007. С. 22–23; *Крылов Н. В.* Очерки по истории г. Мелитополя, 1814–1917 гг. Запорожье, 2008; *Борщевич В. Т.* Єпископ Мелітопольсько-Таврійський Серафим (Кушнерук): Повернення із небуття // Юго-Запад. Одесика: Іст.-краєзнавчий наук. альм. Од., 2009. Вип. 7. С. 223–228; *Алєксєєва О., Щур Ю.* Українська автокефальна православна церква на Запоріжжі під час нацистської окупації. Запоріжжя, 2010; *Ігнатуша О. М.* Єпархії та благочиння Українського екзархату Російської Православної Церкви у 20–30-х рр. XX ст. // Наукові праці іст. фак-ту Запорізького держ. ун-ту. Запоріжжя, 2010. Вип. 29. С. 145–152; *он же.* Релігійне життя Запорізького краю під час нємецької окупації (1941–1944 рр.) // Там же. 2013. Вип. 36. С. 151–168; Бердянск: Взгляд через столетия / Авт.-сост.: В. Михайліченко. Бердянск, 2010; *Авдеенко С. И.* Голгофа архиеп. Сергия. Мелитополь, 2011; *он же.* Претерпевшие за веру. Мелитополь, 2012; *он же.* Крест и память: Докум. очерки. Мелитополь, 2014; Путем Апостола Андрея: Очерки истории Православия в Запорожском крае: К 20-летию Запорожской и Мелитопольской епархии / И. И. Лыман и др. Запорожье, 2012; Энциклопедия Бердянска: Ист.-краевед., обществ.-полит. справ. Мелитополь, 2012–2015. 3 т.; *Ермолин Д. С.* Поморцы на берегу Азова: Из истории общины старообрядцев г. Бердянска // Радловский сб.: Науч. исслед. и музейные проекты МАЭ РАН в 2013 г. СПб., 2014. С. 372–381; Храмы этноконфессиональной Мелитопольщины: Воспоминания сквозь столетия / Под ред. В. В. Молодыченко. Мелитополь, 2014.

В. Г. Пидгайко

МЕЛИТО́ПОЛЬСКИЙ ВО И́МЯ ПРЕПОДО́БНОГО СА́ВВЫ ОСВЯЩЕ́ННОГО МУЖСКО́Й МОНАСТЫ́РЬ (Запорожской и Мелитопольской епархии УПЦ), находится в г. Мелитополе Запорожской обл. (Украина). Основан решением Синода УПЦ от 24 дек. 1994 г. в с. Терпенье Мелитопольского р-на Запорожской обл. Настоятель М. м. иером. Тихон (Масленников) с марта 1995 г. являлся также настоятелем городского кладбищенского храма в честь Усекновения главы Иоанна Предтечи (1905) в г. Мелитополе. Этот храм, закрытый после 1917 г. и обращенный в продовольственный склад, затем в б-ку, в 1990 г. был возвращен Церкви. В нач. 1995 г. Иоанно-Предтеченская ц. и сопредельная территория кладбища стали подворьем монастыря. Весной—летом того же года братия М. м. переехала на подворье, а обитель в с. Терпенье стала монастырским скитом. К осени 1995 г. в г. Мелитополе был построен одноэтажный келейный корпус, в к-ром проживали 12 насельников, в 1996 г.— 2-этажный корпус с кельями и просфорней. 18 дек. 1995 г., в день памяти прп. Саввы Освященного, настоятель М. м. совершил 1-й монашеский постриг. 31 окт. 1996 г. наместником был назначен иером. Борис (Масленников). В 1997 г. скит в с. Терпенье был упразднен, а в с. Астраханка Мелитопольского р-на основано сельскохозяйственное подворье, к-рое возглавил иером. *Иосиф (Масленников)*, впосл. архиепископ Роменский и Бурынский.

В 2002–2005 гг. была перестроена Иоанно-Предтеченская ц. 2 окт. 2005 г. архиеп. Запорожский и Мелитопольский *Василий (Злотолинский)* освятил обновленный храм: центральный придел — в честь иконы Божией Матери «Призри на смирение», северный — в честь Усекновения главы Иоанна Предтечи, а южный — во имя Саввы Освященного. В 2006 г. был перестроен трапезный корпус, в к-ром разместилось и сестричество с 20 насельницами. В обители построены крестильная церковь в честь Введения во храм Пресв. Богородицы с купелью для полного погружения крещаемых (2007), реабилитационный центр для людей, страдающих алкогольной и наркотической зависимостью (2007), пекарня, электроподстанция (2008), гостиница и трапезная для паломников (2009), аудитория для воскресной школы, административное здание с конференц-залом, редакция, иконописная мастерская, спортзал, братский корпус и пчеловодческий комплекс (2011–2012), дом настоятеля (2014). Возводится храм в честь Преображения Господня.

Мелитопольский мон-рь во имя прп. Саввы Освященного. Фотография. 2011 г.

В 2013 г. 5 сестер из женской общины при монастыре переведены в новообразованный *Терноватский во имя апостола Иоанна Богослова женский монастырь*. К авг. 2016 г.

в М. м. проживали наместник иером. Иоанн (Прокопенко), ок. 40 насельников и 15 сестер.

Арх.: Арх. ЦНС.

Лит.: *Дятлов В.* Мон-ри УПЦ: Справ.-путев. К., 1997. С. 55.

Д. Б. К.

МЕЛИТО́ПОЛЬСКОЕ ВИКАРИА́ТСТВО Херсонской епархии (1857–1859), Таврической и Симферопольской епархии (1859–1866; 1922–1923), Екатеринославской (Днепропетровской) епархии (1923–1929). М. в. было учреждено Высочайшим указом 26 сент. 1857 г. 13 окт. того же года во епископа Мелитопольского, викария Херсонской епархии, был хиротонисан архим. *Кирилл (Наумов)*, назначенный на должность начальника *Русской духовной миссии в Иерусалиме*. Архиерей постоянно находился за пределами России, в Мелитополе никогда не служил. Выбор титула, возможно, был связан с греч. христ. традицией Приазовья, а также самого г. Мелитополя, в названии которого повторялось наименование греч. митрополичьей кафедры по не существовавшему к тому времени визант. г. Мелитополю Геллеспонтскому.

Синодальным определением от 19–21 июня 1863 г. и Высочайшим указом от 28 июня 1863 г. еп. Кирилл был уволен от управления Русской духовной миссией и переведен в Казанскую епархию настоятелем *казанского в честь Преображения Господня монастыря* с сохранением за ним титула «епископ Мелитопольский», который архиерей носил до своей кончины в 1866 г. Московский митр. св. *Филарет (Дроздов)* в авг. 1863 г. писал еп. Кириллу: «В перемещении Вашем нет ничего оскорбительного. В качестве епископа уездного города Мелитополя Вы равняетесь викариям и назначены на место, к-рое занимал викарий, и притом, как Вы сами замечаете, в ожидании открытия епархиальной кафедры» (*Филарет Московский, свт.* Собр. мнений и отзывов по делам православной Церкви на Востоке. СПб., 1886. С. 419). В официальных документах тех лет Кирилл упоминается как «епископ Мелитопольский без епархии».

29 авг. 1922 г. в Симферополе во епископа Мелитопольского, викария Таврической епархии, был хиротонисан сщмч. *Сергий (Зверев)*, настоятель Петропавловского собора в Симферополе. После ареста архиеп. Таврического и Симферопольского сщмч. *Никодима (Кроткова)* еп. Сергий стал временно управляющим Таврической епархией. Назначение еп. Сергия на М. в. совпало с началом масштабных репрессий против духовенства, связанных с *изъятием церковных ценностей*. В сент. 1922 г. был арестован настоятель храма в мест. Б. Токмак Большетокмакского у. свящ. Николай Улович. Клирика обвинили в сотрудничестве в 1920 г. с врангелевцами, в сокрытии церковных ценностей и частицы мощей свт. Феодора Суздальского. 9 нояб. того же года Запорожский губернский ревтрибунал прекратил дело. В Симферополе еп. Сергий после хиротонии почти не бывал, в связи с тем что в Крымской АССР, как пограничной территории, действовал особый режим передвижения. Архиерей служил в основном в Мелитополе, где имел квартиру, и в Геническе. Здесь владыка в 1922–1923 гг. издавал указы о мерах борьбы с крымскими обновленцами (см. *Обновленчество*) и рукополагал крымских ставленников, как он сам об этом сообщает в сохранившихся письмах.

21 февр. 1923 г. М. в. перешло в состав Екатеринославской епархии, что было обусловлено передачей в 1921 г. 3 приазовских уездов дореволюционной Таврической губ. (Днепровского, Мелитопольского и Бердянского) из РСФСР в состав Екатеринославской губ. Украинской ССР.

8 окт. 1923 г. еп. Сергий был арестован. В одном из обзоров Екатеринославского губернского отдела ГПУ, полностью посвященном церковным делам, сообщалось: «Сергия необходимо было изолировать от возможности влиять на церковные дела». Считали, что он «задал тон всей церковной жизни трех южных округ Екатеринославской губернии» (Запорожской, Мелитопольской и Бердянской) (*Ігнатуша.* Соціально-політичні аспекти. 2003. С. 180). В нач. 1924 г. еп. Сергий был выслан в Поволжье. В 1924–1926 гг., оставаясь епископом Мелитопольским, он управлял Самарской епархией, т. к. Самарский архиеп. сщмч. *Анатолий (Грисюк)* находился в заключении.

За время отсутствия еп. Сергия обновленцам, несмотря на поддержку властей, не удалось укрепить свои позиции. В информационном сообщении Акимовского райисполкома в адрес Мелитопольского окружного ликвидкома от 18 дек. 1923 г. указывалось: «В связи с арестом Мелитопольского епископа Сергея верующие высказывались о последнем с сожалением, но со стороны духовенства никаких действий не проявлялось». Особо были отмечены нелояльные клирики: в Бердянской округе — прот. Михаил Богословский, священники Петр Товаров, Николай Харажан и Петр Коссовский; в Запорожской округе — священники Евстафий Добряков и Владимир Русаневич; в Мелитопольской округе — священники Городисский из Геническа, Домнич из мест. Вел. Белозерка, Александр Сергеев из с. Кизияр и Николай Улович из мест. Б. Токмак (Там же. С. 181). В 1924 г. в Бердянской округе органы ГПУ выявили нелегальное «тихоновское» уездное церковное управление и привлекли его руководителей к суду. Там же регулярно проводились обыски с целью выявления тех, кто поддерживали переписку с «тихоновским» Екатеринославским ЕУ. К 1925 г. в Мелитопольской округе насчитывалось 117 общин Русской Церкви, 9 обновленческих приходов и община *Украинской автокефальной православной церкви* (УАПЦ). К 1928 г. имелось 145 правосл. общин и 37 обновленческих.

В 1929 г. еп. Сергий был возведен в сан архиепископа, 25 сент. того же года назначен на новосозданную Елецкую епархию. Впосл. М. в. не замещалось из-за усиления гонений. В 1929 г. власти уничтожили один из крупнейших в уезде храмов — Троицкий в с. Кизияр (ныне в черте Мелитополя). В 1930 или 1931 г. был взорван кафедральный Александро-Невский собор в Мелитополе, построенный в 1899 г., на его месте появился городской рынок. К 15 мая 1930 г. территория Мелитопольского окр., находившаяся в составе *Мариупольской епархии*, перешла в ведение экзарха Украины архиеп. сщмч. *Константина (Дьякова)*. Последний в своем заявлении в Мелитопольское окружное управление НКВД от 15 мая 1930 г. 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. В 1935 г. прот. Николай был

Александро-Невский собор в Мелитополе. 1899 г., разрушен в 1930–1931 гг. Фотография. Нач. XX в.

выслан в Акмолинскую обл. Казахстана, где служил до своего ареста в 1937 г. Вероятно, далее управление приходами в регионе осуществлял благочинный Бердянского окр. прот. сщмч. *Виктор Киранов,* приговоренный 29 окт. 1939 г. к 8 годам заключения, по его делу были арестованы еще 8 чел.

В. Г. Пидгайко

Обновленчество и другие расколы. В регионе существовали обновленческие епархии: Бердянская (в 1924–1925, во главе с «епископом» Михаилом Митрофановым) и Мелитопольская (с марта 1925, в июле того же года к ней присоединили Бердянскую епархию). 21–26 янв. 1925 г. Мелитополь посетил обновленческий «Екатеринославский епископ» Павел Масленников. Вместе с прот. В. Мстиславским и представителем обновленческого синода он совершал богослужения и проводил подготовительную работу. Активными деятелями обновленчества в городе стали прот. В. Тихонович, бывш. епархиальный миссионер прот. В. Попов, настоятель Александро-Невского собора прот. Михаил Полунин, диак. С. Шарков.

В сер. 1925 г. на новообразованную обновленческую Мелитопольскую кафедру прибыл «епископ» Иов Сахновский, его кафедрой стал Александро-Невский собор. В состав обновленческой Мелитопольской епархии вошли Царедворовское (села Царедворовка (ныне Ботиево), Строгановка, Владимировка, Богдановка, Райновка, Орловка, Степановка) и Ногайское (села Дионовка, Ногайск (ныне г. Приморск), Лозановка, Борисовка, Дмитровка, Низовка, Луначарское (ныне Азовское)) благочиния бывш. Бердянского окр. К обновленчеству присоединились 10 священников. 2 сент. 1925 г. в Мелитополе состоялся съезд духовенства и мирян обновленческой епархии, избравший епархиальный совет и утвердивший кандидатуру Иова в качестве правящего епископа. 26 июля – 25 авг. 1925 г. Иов объехал епархию, совершал богослужения, призывал объединиться вокруг обновленческого синода. Священник ц. св. Марка в Ногайске Павел Коссовский, в 1925 г. вернувшийся из обновленчества в каноническую Церковь, призывал прихожан не принимать участия во встрече епископа и категорически отказался участвовать в собеседовании.

В 1926 г. Иов покинул Мелитополь и уехал в г. Белая Церковь. С этого события начался упадок обновленческого движения в регионе. После Иова раскольническую Мелитопольскую кафедру занимали Михаил Митрофанов (1926–1927), Афанасий Вечерко (1927–1930). В нач. 30-х гг. XX в. епархия была присоединена к раскольнической Запорожской кафедре.

На территории Мелитопольской епархии были сильны позиции акефального духовенства. Состоявшийся 7 июня 1926 г. съезд клира и мирян Нижнесерогозского окр., «обсудив положение православной Церкви, установил, что б. патриарх Тихон и его местоблюститель Петр Крутицкий, а также ряд епископов, в том числе и бывший Мелитопольский епископ Сергий (Зверев) под прикрытием своего сана, занимались контрреволюционной работой и принесли поэтому Церкви непоправимый вред. Поэтому съезд постановил: порвать всякие сношения с представителями патриарха Тихона, Петра Крутицкого и епископом Сергием (Зверевым), отмежевавшись от них и от тихоновской группировки, в которой они являлись руководителями. Вместе с тем, до Вселенского Собора съезд постановил не присоединяться ни к одной из существующих ныне остальных группировок, так как не уверен в их каноничности». Циркуляр съезда, разосланный причтам и церковным советам, предлагал до Вселенского Собора существовать в качестве группы приходов, объединенных в благочиния. Формула поминовения священноначалия за богослужением предлагалась следующая: «Восточных патриархов, преосвященных митрополитов, архиепископов и епископов», «но указывать отдельных имен не следует». Послание с предложением отмежеваться от всех существующих церковных течений также разослал благочинный Великобелозерского окр. М. Домнич.

Т. В. Кальченко

Ист.: Український правосл. благовісник. 1925. № 20. С. 7–8; 1926. № 7. С. 112–113.

Лит.: *Дзякович П. К.* Очерк Мелитополя и его уезда. Мелитополь, 1899; *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.* Соціально-політичні аспекти еволюції Російської православної церкви в Україні (20–30-і рр. XX ст.): Південний регіон // Культура народов Причерноморья. Симферополь, 2003. С. 176–185; *он же.* Православна церква за умов державного атеїзму: Перший досвід співіснування в Запорізькому регіоні 1918–1920 рр. // Наукові праці іст. фак-ту Запорізького держ. ун-ту. Запоріжжя, 2004. Вип. 18. С. 165–173; *Доненко Н., прот.* Наследники Царства. Симферополь, 2000; *он же.* Новомученики Бердянска: Город в годы воинствующего атеизма (1919–1939). Феодосия, 2006; *Поляков В. Б.* Елецкий святой Сергий // Вехи минувшего: УЗ ист. фак-та. Липецк, 2000. Т. 1. С. 182–185; *Шитюк М. М.* Масові репресії проти населення Півдня України в 20–50-ті роки XX століття. К., 2000; *Тригуб О. П.* Розкол Російської Православної Церкви в Україні (1922–1939 рр.): Між Держ. політ. управлінням та реформацією. Миколаїв, 2009; Реабілітовані історією: Запорізька обл. Запоріжжя, 2013. Кн. 6; *Авдєєва О. С.* Міжконфесійні відносини у Північному Приазов'ї (кінець XVIII – початок XX ст.): АДД. Запоріжжя, 2016.

Т. В. Кальченко, В. Г. Пидгайко

МЕЛО́ [греч. Μελώ] (не позднее XV в.), прп., Косская (пам. греч. в 1-ю субботу июля). Точное время жизни неизвестно. Сохранились посвященные М. стихиры в составе визант. рукописи Paris. gr. 1362 кон. XV в., изданные Ф. Алькеном. Они написаны Родосским митр. Митрофаном (1471–1498). Этот жанр не предполагает наличия подробных биографических сведений, и о М. известно лишь то, что она перед уходом из дома разделила свою долю наследства между нуждающимися, подвизалась в труднопроходимой гористой местности Вурина на о-ве Кос, претерпевая холод и страдая от недостатка пищи. Митр. Митрофан сравнивает отшельницу с «пустыннолюбивым пеликаном», к-рый

удаляется от всех ради общения с Богом. Святая отличалась глубочайшим покаянием. Она вела строгую аскетическую жизнь, но при этом оставалась простой и доступной в общении с верующими. От могилы М. среди скал стало истекать благовонное миро и начали происходить исцеления, и христиане построили над ней церковь во имя святой. Таковы сведения, которые можно почерпнуть из гимнографических памятников. В местности Вурина, известной целебными источниками, в 150 м к западу от родника Кокинонеро, видимо, и находится церковь, посвященная М. Археологи, осматривавшие ее в 1933 г., высказали мнение о том, что фундамент церкви относится к раннехрист. периоду. Согласно надписи на мраморной плите над дверью, существующее ныне здание было построено в 1483 г.

В наст. время Родосский митр. Кирилл (Когеракис) составил в честь

Прп. Мело.
Икона. XXI в.
(парекклисион Благовещения
Пресв. Богородицы
при кафедральном соборе в г. Кос)

М. новую службу. В 2011 г. впервые было совершено празднование памяти этой святой, а в 2012 г. ее имя было внесено в церковный календарь Косской и Нисиросской митрополии.

Ист.: *Halkin F.* Un poéme liturgique en l'honneur de Sainte Mêlo de Cos // ΕΕΒΣ. 1972/1973. Т. 39/40. Σ. 110–113; *Κύριλλος (Κογεράκης), μητρ.* Ἀκολουθία τῆς ὁσίας μητρὸς ἡμῶν Μελοῦς τῆς ἐν Βουρρίνῃ τῆς Κῷ ἀσκήσασης // Δωδεκάνησος. Ρόδος; Ἀθήνα, 2011. Т. 5: Ἰανουάριος–Ἰούνιος. Σ. 141–163.

Лит.: *Ναθαναήλ (Διακοπαναγιώτης), μητρ.* Ἡ ὁσία Μελώ, ἡ ἐν Κῷ ἀσκήσασα // Δωδεκάνησος. 2011. Т. 5. Σ. 137–140; *idem.* Ἡ ὁσία Μελὼ στὴ Βουρρίνα τῆς Κῷ: Λαϊκὴ παράδοση καὶ λατρεία. Ἀθήνα, 2014.

О. В. Л.

МЕЛХИО́Н, прп. (пам. греч. 28 окт.) — см. в ст. *Фирмилиан,* свт., еп. Кесарийский.

МЕЛХИСЕДЕ́К [евр. מלכי־צדק; *malkî-ṣedeq;* греч. Μελχισδέκ; лат. Melchisedech], прав. (пам. в Неделю

Прав. Мелхиседек.
Икона. Кон. XVI в.
(ГМИИРТ)

св. праотец и в Неделю св. отец), свящ. ветхозаветный и царь. Его теофорное имя носит составной характер и обычно интерпретируется как «мой Царь — праведность/справедливость» или «Царь праведности/справедливости» (ср.: Евр 7. 2 — *Astour.* 1992. P. 684; *Hasselhoff.* 2012. Sp. 611; *Rechenmacher.* 2012. S. 55, 117). Наиболее близкой параллелью к нему является имя Адониседек (*'ădōnî-ṣedeq* — «[мой] Господь — праведность» Нав 10. 1, 3; ср. также: *malkî'el* — «[мой] Царь — Бог» — Быт 46. 17). Оба элемента имени встречаются в др. библейских именах, напр.: *malkiyya(h)* в 1Ездр 10. 31; *ṣidqiyyahu* — 3 Цар 22. 11; Иер 32. 3. Согласно др. интерпретации, 2-я часть имени М. содержит отсылку к имени западносемит. божества: «[бог] Цедек — [мой] царь» (*Reiling.* 1999. P. 560).

Согласно Быт 14. 17–24, когда Авраам возвращался после победы над царем Еламским Кедорлаомером и его союзниками, к нему навстречу вышел М. с хлебом и вином и благословил именем Бога Всевышнего. М. назван царем г. Салима (*melek šālem*), к-рый считается более древним наименованием Иерусалима (ср.: Пс 75. 3). М. был священником Бога Всевышнего (*'el 'elyôn;* ср.: Пс 78. 35), Владыки (*qōnēh* — Создателя) неба и земли, от имени Которого Авраам получил через М. благословение (Быт 14. 18–19). Имя Бога Всевышнего в Быт 14. 22 соотнесено с именем Божиим — тетраграмматоном (יהוה). Это дополнение отсутствует в переводах LXX, Vetus Latina и Пешитте (BHS. P. 19) и считается позднейшей редакторской глоссой. Из окончания стиха Быт 14. 20 по МТ («он дал ему десятую часть») не совсем ясно, кто был совершителем этого; у глагола не указан по имени субъект, но, судя по параллельному описанию этого события в др. традициях (Евр 7; античные авторы и т. д.), вероятно, речь идет об Аврааме. На первый взгляд исходя из букв. понимания текста, принесение М. «хлеба и вина» (Быт 14. 18) означает подкрепление Авраама и воинов, вернувшихся с битвы. При этом подношение из рук священника может обладать сакральным значением и быть может связано с его благословением (*Westermann.* 1985. P. 205). В LXX М. передал им хлеба́ и вино (ἄρτους καὶ οἶνον).

Согласно документальной теории, Быт 14 не принадлежит ни к одному из источников формирования текста Пятикнижия, но скорее является частью независимого древнего сказания, при этом рассказ о М. (Быт 14. 18–20), вероятно, был вставлен впосл. в сообщение о встрече Авраама с царем Содомским, между стихами 17 и 21, повествование которых он прерывает (*Westermann.* 1985. P. 189, 191; *Steudel.* 2000. P. 535; *Fitzmyer.* 2000. P. 64). Тем самым вставка композиционно позволяет противопоставить М. образу царя Содомского в этой истории (*Reiling.* 1999. P. 560). Среди библейских критиков встречаются как сторонники историчности описанных в рассказе о М.

событий, так и те, кто рассматривают его как легенду (*Westermann.* 1985. P. 188). Содержание рассказа позволяет сделать вывод о существовании священства и о почитании истинного Бога на месте буд. Иерусалима еще до формирования культа времен царей Давида и Соломона и тем самым обосновать его легитимность. Сочетание священника и царя в одном лице характерно для многих традиций Ближневосточного региона, тем не менее объединение обеих функций в древнеевр. традиции встречается только в эпоху царя Давида (2 Цар 6. 14–18). Вопрос, каким образом М. мог быть священником истинного Бога, если его генеалогия не приводится в ВЗ, остается загадкой для исследователей: говорится ли в рассказе о М. о почитании истинного Бога среди доизраильских племен, или же его образ служит исключительно целям последующей историософии. В любом случае загадочный образ М. оказался в центре внимания разных религ. традиций.

М. также упоминается в ВЗ в т. н. царском псалме, где к не названному по имени царю из династии Давида обращены слова: «Ты иерей вовек по чину Мелхиседекову» (Пс 109. 4). В МТ 2-я часть стиха звучит как *'al-diḇrāṯî,* что значит «в соответствии с/по» М., чтение «по чину Мелхиседека» восходит к переводу LXX (κατὰ τὴν τάξιν; ср. Вульгату — secundum ordinem). Вероятно, слова псалма служат целью провозгласить легитимность новой династии царей-священников из рода царя Давида, чье преемство носит не родовой, но мистический характер; в основе этого преемства лежит действие свободной воли Божией. Кроме того, содержание всего псалма (особенно Пс 109. 5–6) позволяет рассматривать обращение к М. как пророчество о священническом служении буд. Мессии.

В Новом Завете. В Послании к Евреям М. представлен образом Христа, Который показан как «Первосвященник (ἀρχιερεὺς) навек по чину Мелхиседека» (Евр 6. 20 ср.: 1 Макк 14. 41). Его имя истолковывается как «царь правды» или «царь мира» по значению г. Салима (Евр 7. 2). Автор Послания обращается к известному аудитории образу М., чтобы донести до них представление о том, что Христос был священником, несмотря на то что не принадлежал к роду

Встреча Мелхиседека и Авраама. Мозаика собора Сан-Марко в Венеции. XIII в.

левитов, тем самым показывая универсальный характер Его служения. Образ М. в НЗ основан на христологическом истолковании слов Пс 109. 4 и Быт 14. Повторяя рассказ Быт 14. 17–22 (Евр 7. 1–2), автор Послания придает основным его положениям мистический характер. Подчеркивается чудесное происхождение М., к-рый был «без отца, без матери, без родословия, не имеющий ни начала дней, ни конца жизни», и непреходящий характер его священства, тем самым становится возможным говорить о нем как о подобном (ἀφωμοιωμένος) Сыну Божию (Евр 7. 3). Тот факт, что Авраам дал 10-ю часть добычи М., к-рый в свою очередь благословил его, подчеркивает, что «без всякого же пре-

Жертвоприношение Авеля, Мелхиседека, Авраама. Мозаика ц. Сан-Аполлинаре-ин-Классе в Равенне. VII в.

кословия меньший благословляется бо́льшим» (Евр 7. 7). Мистическим образом М. в лице Авраама благословляет Левия, находящегося «в чреслах отца своего» (Евр 7. 10). Ко Христу применяются слова Пс 109. 4 (Евр 5. 6; 6. 20; 7. 17), где указывается на превосходство священства по чину М. над священническим родом левитов. Тем самым появление М. как родоначальника нового священства, по чину к-рого совершает Свое служение Христос, означает окончание левитского священства, а значит, и ветхозаветного закона (Евр 7. 11–19).

В кумранских текстах часто встречается образ М., к-рый играет важную роль как в небесной иерархии, так и в эсхатологических представлениях членов общины. В богослужебном тексте «Песни субботнего жертвоприношения» М. назван священником в собрании Бога: он единственный из 7 «князей святости», вероятно ангельских существ, кто упомянут по имени (4Q401 — DJD. Vol. 11. P. 203–205, 213). В кумранском апокрифе на кн. Бытие пересказана библейская история М., при этом соотнесение имени Бога Всевышнего с именем Божиим (тетраграмматоном), как в Быт 14. 22, отсутствует, а Салим отождествлен с Иерусалимом (1Q20 — The Genesis Apocryphon of Qumran Cave 1 (1Q20): A Comment. / J. A. Fitzmyer. R., 2004³. P. 110–111). М. посвящен древнейший кумранский экзегетический трактат — т. н. Мидраш Мелхиседека (ок. II–I вв. до Р. Х.; 11Q13 — DJD. 1998. Vol. 23. P. 229–230), где он является центральной фигурой Судного дня, который произойдет в конце 10-го юбилея. М. как первосвященник выступает освободителем праведных в последние дни, когда они будут причислены к его жребию. По повелению Божию М. отомстит всем сынам Велиала, освободив от его рук сынов праведности. Статус М. как судьи подкреплен цитатами или аллюзиями на библейские тексты эсхатологического характера (Лев 25. 20–13; Ис 61. 1–3; Пс 7. 8–9; 81. 1–2). Этот фрагмент также содержит самую древнюю цитату из Книги прор. Даниила (Дан 9. 25–26). В ряде кумранских документов упомянут вероятный

противник М.— Малкиреша, т. е. царь нечестия (*mlky rš'* — 4Q280; DJD. 1999. Vol. 29. P. 6–7).

В раввинистической литературе. В Талмуде отдельные учители отождествляли М. с одним из 4 рабочих (наряду с мессией из родов Иосифа, Давида и прор. Илией) из апокалиптического видения прор. Захарии (Зах 1. 20), тем самым придавая его образу мессианское значение (Суккот 52b). По мнению др. раввинов, Бог изначально даровал священство М., но, поскольку тот сначала благословил патриарха, а только потом обратился к Всевышнему (Быт 14. 19–20), его священство было передано наследникам Авраама (Недарим. 32b; Вайикра Рабба. 25. 6). Согласно таргумам (Неофити и Псевдо-Ионатана на Быт 14. 18), М. отождествляется с сыном Ноя Симом, дожившим до времен Авраама (ср. также: Санхедрин 108b). Кроме того, в таргумах Онкелоса и Псевдо-Ионатана отсутствует наименование М. священником (*McNamara*. 2000. P. 3–4). Свидетельство отождествления иудеями М. с Симом представлено в трудах христ. авторов (см., напр.: *Hieron.* Quaest. hebr. in Gen. 14. 18). Исследователи рассматривают представленные в раввинистической лит-ре тенденции переосмысления библейского предания как реакцию на сформировавшееся в христ. традиции типологическое истолкование священства М. (*Astour*. 1992. P. 685; *Steudel*. 2000. P. 537).

В апокрифической литературе. В слав. «Апокалипсисе Еноха» (перевод был сделан в X–XI вв.— OTP. Vol. 1. P. 95, но текст, вероятно, восходит к I в. по Р. Х. (*Böttrich*. 1996. S. 813)) М.— один из праведников ВЗ, племянник Ноя. В тексте подробно описываются чудесные обстоятельства рождения М.: его мать Софонима зачала ребенка без участия своего мужа Нира. В беседе с мужем она внезапно умирает. Ниру является арх. Гавриил, который сообщает, что выношенный его женой ребенок будет праведником. Родившийся уже после смерти своей матери младенец М. был прекрасен видом; он своими устами прославлял Господа. На 40-й день после его рождения, накануне потопа, арх. Гавриил восхищает младенца в Эдемский рай для сохранения на время, чтобы потом поставить его во главе священников нового человеческого

Прав. Мелхиседек. Миниатюра из Киевской Псалтири. 1397 г. (РНБ. ОЛДП. F. 6. Л. 159 об.)

рода праведных (2 Енох 71–72 — БЛДР. Т. 3. С. 237–241). В более пространной редакции апокрифа сообщается о последующем откровении Бога Ниру, где содержится эсхатологическое обетование о появлении в последних поколениях др. М., который будет творить чудеса и станет более великим, нежели все прежние священники. Его обнаружит праведный человек на горе, где остановится ковчег Ноя. Под началом этого М. соберутся 12 священников, к-рым он откроет «все видимое и невидимое» (*Böttrich*. 1996. S. 1029–1030). Бóльшая часть авторитетных исследователей видит в рассказе о М. в этом апокрифе элементы христианского влияния, которые были внесены редактором исходного иудейского предания (*Böttrich*. 1996. S. 804; *Idem*. 2001. P. 452; *Steudel*. 2000. P. 536), однако дискуссия об истоках возникновения этого предания внутри традиции раннего иудаизма не закончена (OTP. Vol. 1. P. 97; *Böttrich*. 2001. P. 469–470).

В древнерус. нестишных Прологах пространной редакции ГИМ. Син. № 245 и 246 (2-я пол. XIV в.) приводятся 2 сказания о М. Впосл. они вошли в ВМЧ под 22 мая. Согласно краткому сказанию, М. происходит из рода Хама и его отцом назван Мелхил. Когда М. увидел звездное небо, то решил принести жертву Тому, Кто сотворил звезды, чем разгневал отца-язычника, который задумал убить своего сына. Он кинул жребий, который указал на брата М. Тогда М. бежал на гору Фавор, где и встретил Авраама. Более полное сказание сообщает, что когда М. шел по поручению отца взять тельца для языческого жертвоприношения, то после размышлений о небесных светилах обрел веру во Всевышнего. Разгневанный отец повелел совершить человеческие жертвоприношения идолам, и жребий пал на М., к-рый спасается бегством на гору Фавор. После его молитвы к Богу земля разверзлась и поглотила всех участников идолослужения и весь род его отца. Семь лет М. скрывался на горе и в лесах, питаясь растениями и росой. Затем он встретил Авраама, благословил его, помазав маслом из рога, нарек ему новое имя и вручил ему и его людям чашу неразбавленного вина и кусок (оуломокъ) хлеба (ВМЧ. Май, дни 22. Стб. 612–613). В древнерус. лит. традиции существуют различные варианты этих 2 сказаний, где используются разные топонимы и имена его персонажей (СККДР. Вып. 1. С. 62–63). Оригинальный текст более полного сказания имеется на греч. языке (Historia de Melchisedech — CAVT, N 95) и представлен в рукописной традиции как псевдоэпиграф свт. Афанасия Александрийского (Historia de Melchisedech. CPG, N 2252; PG. 28. Col. 525–530). С эпизодами этих сказаний был знаком русский паломник игум. *Даниил* (нач. XII в.), который в своем «Хождении» упоминает о пещере М. на горе Фавор и сообщает предание, согласно которому Авраам при встрече с М. постриг ему волосы, ибо тот был космат. Текст содержит замечание в духе антикатолич. полемики: по мнению автора, благословение М. положило «начало литургиям хлебом и вином, а не опреснокам» («Хожение» игум. Даниила в Св. Землю в нач. XII в. СПб., 2007. С. 111–113). У визант. хрониста Георгия Амартола в «Хронике» приводится апокрифическое предание, согласно которому М. происходил из рода егип. царя Сида и был назван в честь своего отца Седека. М. построил на горе Сидон г. Салим, где и царствовал над хананеями в течение 113 лет (*Georg.*

Mon. Chron. II 11 / Ed. C. de Boor. Lpz., 1904. Stuttg., 1978[r]. P. 101–102). Этим же данным следуют и авторы др. визант. хроник (*Sym. Log.* Chron. 2006. Vol. 1. P. 44; *Ioan. Malal.* Chron. P. 57). В «Хронике» Георгия Синкелла М. назван «девственником» (*Georg. Sync.* Chron. P. 111). Эпизод благословения М. хлебом и вином Авраама из первого славянского перевода Хроники Георгия Амартола был включен на Руси в состав Летописца Еллинского и Римского (Летописец Еллинский и Римский. СПб., 1999. Т. 1. С. 12; 2001. Т. 2. С. 10) и через его посредство попал в Русский Хронограф редакции 1512 г. (ПСРЛ. Т. 22. Ч. 1. С. 33) и в позднейшие, а также в 1-й том Лицевого летописного свода, т. н. Музейский сборник (ГИМ. Муз. 358).

В сир. христ. памятнике VI в. «Пещера сокровищ» (Cauerna Thesaurorum — CAVT, N 11), представляющем собой сборник легендарных сказаний, ошибочно приписываемый в рукописной традиции прп. Ефрему Сирину, М. назван сыном Малака из рода Сима. Он играет одну из центральных ролей в сказаниях о патриархах: участвует по поручению Ноя вместе с его сыновьями в похоронах Адама после потопа (La caverne des tresors: les deux recensions syriaques. Louvain, 1987. P. 64–65. (CSCO; 486. Syr.; 207)), молится о Ревекке, предсказывая будущее ее сыновьям (Ibid. P. 92–93). М. приобщил Авраама на горе Йавос «Святым Таинам, хлебу преложения и вину искупления» (Ibid. P. 84–85). На этом месте, именуемом «центр земли», располагался алтарь М.; там же была гробница Адама, происходило жертвоприношение Исаака и впосл. был поставлен крест Христов (Ibid. P. 86–87, 156–157). Содержащийся в этом источнике рассказ о пророчестве М., обращенном к Ревекке, встречается только в «Христианской топографии» (VI в.) Космы Индикоплова (*Cosm. Indic.* Topogr. chr. V 97).

В гностических текстах из собрания Наг-Хаммади именем М. назван апокриф на копт. языке, сохранившийся во фрагментах (Tractatus Melchisedech — CAVT, N 96). В этом тексте апокалиптического характера М. представлен как избранный основной носитель тайного откровения от Бога, Его посредник, призванный возвестить народам истину. М. играет важнейшую роль в передаче совершаемых посвященными молитв к обитателям небесных сфер. В заключение он прославляется как первосвященник Бога Всевышнего, который победил своих врагов — архонтов (Nag Hammadi Codices IX and X // NHS. 1991. Vol. 15. P. 49, 83). В гностическом трактате III в. по Р. Х. «Пистис София» (Pistis Sophia — CANT, N 28) М. именуется «преемником [копт. **мпараклитωр**] света» и является важнейшей фигурой гностического мироздания, управляющей архонтами и очищающей получаемую от них силу (Pistis Sophia. I 25–26 // NHS. 1978. Vol. 9. P. 34–35). В др. гностическом апокрифе — 2-й «Книге Иеу» (Libri Ieû — CANT, N 29) содержится молитвенное призывание к М. как к тому, кто приносит воду огненного крещения (NHS. 1978. Vol. 13. P. 39–138).

Прав. Мелхиседек, праотец Авраам, прор. Моисей. Скульптура портала Шартрского собора, Франция. 1194 г.

Согласно свидетельству свт. Ипполита Римского, существовала гностическая секта, к-рая почитала М. как обладающего превыше всех др. сил великой силой и превосходящего Иисуса Христа (*Hipp.* Refut. VII 36; X 20). Более подробно тему почитания М. в гностических кругах рассматривает свт. Епифаний Кипрский, который посвящает М. одну из глав своего сочинения. Он рассказывает о еретиках-мелхиседекианах (др. название — «феодотиане»), почитавших М. как некую великую силу, а не простого человека (*Epiph.* Adv. haer. [Panarion] 26. 9). Истолковывая буквально слова Пс 109. 4, они полагали, что Христос был удостоен чина М., а значит, был меньше последнего и Сам нуждался в нем (Ibid. 55. 1). Члены секты приносили М. жертвы и обращались к нему в молитвах как к посреднику между ними и Богом (Ibid. 55. 8). Свт. Епифаний также сообщает, что вокруг имени М. всегда существовало множество ложных представлений (Ibid. 55. 5). Один египетский ересиарх почитал его за Св. Духа (Ibid.), самаряне считали его Симом, сыном Ноя (Ibid. 55. 6), иудеи — сыном блудницы (Ibid. 55. 7) и т. д. Упоминание о мелхиседекианах встречается и у др. раннехрист. авторов (*Ioan. Chrysost. [Spuria].* De Melchisedech. 3 // PG. 56. Col. 262; *Eust. Antioch.* De Melchisedech // BZ. 1940. Vol. 40. P. 36).

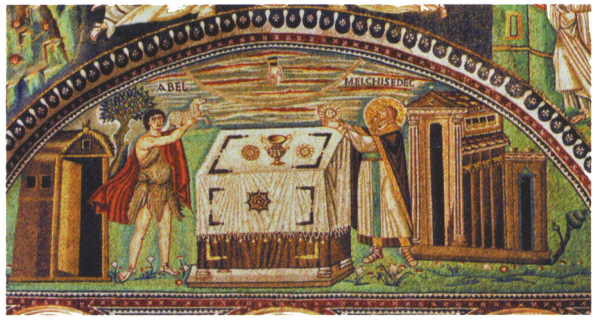
В греческой литературе эллинистического периода. Филон Александрийский называет священство М. «самопознаваемым и самообучающим», а пожертвованная ему Авраамом 10-я часть добычи означает лучшие чувства, слова и мысли, приносимые в дар Богу (*Philo.* De cong. erud. 99). М. как царь Салима оказывается «царем мира» и аллегорически служит образом «царственного ума» (βασιλεὺς νοῦς), к-рый (в отличие от тиранического склада сознания) обращается к душе и чувствам не насильственно, но через совет, терпеливо склоняя их к проведению жизни в радости и наполняя силой жизни в славословии Бога. Как священник, он напояет души вином «божественного опьянения» (θείᾳ μέθῃ), т. е. такими представлениями о Боге, которые оказываются «более трезвенными, чем сама трезвенность» (*Idem.* Leg. all. III 79–82).

Обращаясь к истории М., Иосиф Флавий говорит, что его имя означает «праведный царь» (ср.: Евр 7. 2) и таким его все признавали. Он также приводит предание, согласно которому на месте Салима был впосл. основан Иерусалим. Дополняя рассказ кн. Бытие, он сообщает, что М. прославлял Авраама во время пиршества (*Ios. Flav.* Antiq. I 10. 2 [180]). В др. сочинении он обозначает М. как основателя Иерусалима и «ханаанского правителя [δυνάστης]» (*Idem.* De bell. VI 10 [438]).

Евр. историк Евполем в «Истории еврейских царей», согласно сочинению Евсевия Кесарийского, сообщает предание, по к-рому Авраам получил дары от М. в храме г. Аргаризина (вероятно, на горе Гаризим в Самарии — *Euseb.* Praep. evang. IX 17).

В экзегезе древней Церкви истолкование образа М. имело важное значение в полемике как с иудеями в свете понимания его священства, так и с гностиками относительно понимания его личности. Уже Тертуллиан относит М. к библейским патриархам (*Tertull.* Adv. Iud. 3). В литургико-каноническом памятнике IV в. «Апостольские постановления» М. упоминается как один из ветхозаветных праведников, к-рые жили еще «до закона по природе» (наряду с праведными Иовом, Енохом и Еносом), чей образ служит наглядным примером отказа от необходимости соблюдения обрядовых постановлений закона для обращенных из язычников (Const. Ap. VI 12). М.— один из праведников, посредством к-рых Бог призывал древних евреев, живших после потопа, к покаянию (Ibid. II 55). Свт. Иоанн Златоуст, истолковывая Рим 2. 10, отмечает, что М. был одним из примеров т. н. эллинов (по терминологии ап. Павла), т. е. существовавших еще в древние времена «людей богобоязненных, повинующихся естественному закону, которые, за исключением соблюдения иудейских обрядов, исполняли все относящееся к благочестию» (*Ioan. Chrysost.* In Rom 5. 3). Согласно свидетельству блж. Иеронима, Ориген вслед за Дидимом Александрийским считал М. ангелом. Кроме того, отдельные толкователи отмечали, что М. имел божественную природу и в его лице Аарону явился Св. Дух (*Hieron.* Ep. 73 [68]. 1–2). По мнению блж. Иеронима, подобные заблуждения уничтожают истинность исторического события, представленного в кн. Бытие (Ibid. 73 [68]. 5). Основываясь на авторитетных высказываниях церковных авторов, он называет М. хананеянином, при этом его не смущает загадочное священство М., стоявшее вне обрядовых установлений евр. закона. В качестве примера существования такого почитания истинного Бога в ВЗ он приводит прав. Иова, который также совершал жертвоприношения, не будучи священником (Иов 1. 5 — *Hieron.* Ep. 73 [68]. 2). В контексте этой полемики блж. Иероним понимает слова «без отца, без матери» (Евр 7. 3) не буквально, а как указание на то, что о М. нигде больше в Писании ничего не сказано. Свт. Иоанн Златоуст понимал эти слова так, что М. не помнил своих родителей, предостерегая т. о. своих слушателей от того, чтобы искать в М. полное сходство с образом, представленным в Послании к Евреям. Он считал, что М. рукоположил себя во священника сам по обычаям того времени (*Ioan. Chrysost.* In Gen. 35. 5; ср.: *Idem.* In Hebr. 12. 1–2). Феодорит Кирский предполагал, что М., «вероятно, происходил из племен, населявших Палестину, и был у них священником и царем», почитая при этом истинного Бога (*Theodoret.* In Gen. 65). По мнению Феодорита, М., «возгнушавшись безумием идолопоклонников, священство свое посвятил Творцу всяческих, за что и принял великую награду, став прообразом и сенью Того, Кто поистине есть «не имеющий ни начала дней, ни конца жизни» (Евр 7. 3)» (*Theodoret.* Hist. rel. 31. 16). О священстве М. «по родовому преемству», но не от евреев говорит и Евсевий Кесарийский (*Euseb.* Hist. eccl. I 3. 17). Прп. Ефрем Сирин в сир. версии Комментария на кн. Бытие приводит предание, близкое к иудейским источникам: он отождествляет М. с Симом, полагая, что тот дожил до времен прав. Иакова, и, называя его родоначальником 14 племен, сообщает, что священство он принял от своего отца Ноя (*Ephraem Syr.* In Gen. 14). Тем не менее в армянской версии этого комментария Авраам именуется сыном Сима, а М.— хананеянином (CSCO; Vol. 572. Arm.; T. 23. P. 76). У свт. Амвросия Медиоланского образ М. лишен к.-л. исторических черт: через М. действует Бог, предызображая посредством него откровение о Себе Самом как о Творце (*Ambros. Mediol.* Exam. 3. 9). Осмысляя образ М. в свете истолкования Послания к Евреям, прежде всего как того, кто был во всем подобен Сыну Божию, свт. Амвросий замечает: «...разве может какой-нибудь человек быть «царем правды»?» (*Idem.* De sacr. IV 10, 12; V 1). В то же время он опровергает представление о М. как об ангеле, считая это нелепостью, распространенной в иудейской среде (*Idem.* De fide. III 11). Свт. Григорий Богослов рассматривает имя Мелхиседек как одно из наименований Сына Божия в Свящ. Писании (*Greg. Nazianz.* Or. 30. 21; 38. 3).

В антииудейской полемике раннехристианские апологеты обращали внимание на тот факт, что М. не был обрезан, тем самым подчеркивая преходящий характер обрезания (*Iust. Martyr.* Dial. 19. 4; ср.: *Tertull.* Adv. Iud. 3). Отмечая, что необрезанный М. благословляет обрезанного Авраама, сщмч.



Жертвоприношение Авеля и Мелхиседека. Мозаика ц. Сан-Витале в Равенне. 546–547 гг.

Иустин Философ рассматривает слова Пс 109. 4 как пророческое указание на то, что Христос, как «вечный священник Его, называемый от Духа Святого Господом, будет священником необрезанных и тех из обрезанных, которые придут к Нему, то есть уверуют в Него и будут просить благословения» (*Iust. Martyr.* Dial. 33. 2). Продолжая эту полемику, блж. Иероним подчеркивал, что в благословении М. «обрезанное священство синагоги было благословлено священством Церкви, имеющей крайнюю плоть» (*Hieron.* Quaest. hebr. in Gen. 14. 18).

Для мн. авторов становится актуальной тема превосходства Христова священства по чину М. над Аароновым, восходящая к истолкованию, представленному в Евр 7 (*Cyr. Hieros.* Catech. 7. 14; *Theodoret.* In Hebr. 4 // PG. 82. Col. 705). Ориген, рассматривая Ааронов священство в контрасте с Мелхиседековым, называет Христа Тем, Кто по чину М. становится проводником спасительного служения (ὁδηγὸν τῆς σωτηρίας λατρείας — *Orig.* In Ioan. comm. XIII 24). Прародитель ветхозаветного священства жертвует десятину М. и получает благословение о того, кто стал образом новозаветного священника. Слова из Пс 109. 4 указывают на христ. таинство Священства (*Hieron.* Quaest. hebr. in Gen. 14. 18) и не могут указывать, как это, очевидно, было принято среди иудеев, на к.-л. земного царя, напр. Езекию (*Iust. Martyr.* Dial. 33. 2; 83).

Провозглашение становления нового священства по чину М. должно означать прекращение прежнего, из рода Аарона, вместе с переменой ветхого закона (*Ioan. Chrysost.* Adv. Jud. VII 5; *Aug.* De civ. Dei. XVI 22; XVII 35).

Независимо от интерпретации Евр 7 происходило раскрытие литургического истолкования образа М. У Климента Александрийского впервые встречается широко распространенное в христианской экзегезе типологическое понимание принесенных М. хлеба и вина как прообраза Евхаристии (*Clem. Alex.* Strom. IV 161. 3). Более подробно эта типология была представлена у свт. Киприана Карфагенского, для которого хлеб и вино М. являются прообразом жертвы Христовой. Господь, принеся хлеб и чашу с вином, исполнил истину, предначертанную в образе, будучи Сам полнотой истины (*Cypr. Carth.* Ep. 63. 4). Согласно блж. Августину, в истории М. «впервые объявилось о жертве, которую в настоящее время христиане приносят Богу по всему миру» (*Aug.* De civ. Dei. XVI 22; ср.: *Hieron.* Ep. 44. 2).

Паломница Эгерия (IV в.) сообщает о том, что в сел. Седима, построенном на месте древнего Салима, была церковь, названная «opu [возможно, ὄρος] Melchisedech», на том месте, где М. принес хлеб и вино, т. е. жертвы чистые (*Eger.* Itiner. 13. 4 [25]). В итинерарии, приписываемом св. Антонину Плацентийскому (VI в.), говорится об алтаре М. и Авраама, расположенном рядом с *Голгофой* (*Anon. Placent.* Itinerarium. 19). Имя М. как одного из первосвященников упоминается в древней молитве при поставлении во епископа (Const. Ap. VIII 5) и после поставления (Ibid. VIII 12).

Различные предания нашли отражение в совр. богослужебной традиции РПЦ, когда в стихире великой вечерни в Неделю св. отец о М. говорится, что он «рождение без отца ныне видит свыше» (Минея (МП). Сент. С. 51). Слова Пс 109. 4 используются в качестве заглавного стиха прокимна 4-го гласа на службе в память св. пророков. Рассказ о М. (Быт 14. 14–20) читается на паремиях в 7-е воскресенье по Пасхе (пам. отцов Никейского Собора) и 16 июля (пам. отцов IV Вселенского Собора).

Лит.: *Bardy G.* Melchisédech dans la tradition patristique // RB. 1926. Vol. 35. P. 496–509; 1927. Vol. 36. P. 25–45; *Smith R. H.* Abram and Melchizedek (Gen 14. 18–20) // ZAW. 1965. Bd. 77. N 2. S. 129–152; *Jonge M., de, Woude A. S., van der.* 11Q Melchizedek and the New Testament // NTS. 1966. Vol. 12. N 4. P. 301–326; *Otto M.* Μελχισεδέκ // TDNT. Vol. 4. P. 568–571; *Horton F. L.* The Melchizedek Tradition: A Crit. Examination of the Sources to the 5th Cent. A. D. and in the Epistle to the Hebrews. Camb., 1976; *Ska J. L.* Melchisédech // DSAMDH. 1980. T. 10. Col. 967–972; *Gianotto C.* Melchisedek e la sua tipologia. Brescia, 1984; *Westermann C.* Genesis 12–36: A Comment. Minneapolis, 1985; *Astour M. C.* Melchizedek // ABD. 1992. Vol. 4. P. 684–686; *Brooke G. J.* Melchizedek (11QMelch) // Ibid. P. 687; *Pearson B. A.* Melchizedek (NHC IX, 1) // Ibid. P. 688; *Böttrich C.* Das slavische Henochbuch. Gütersloh, 1996. (JSHRZ; 5. Apokalypsen; 7); *idem.* The Melchizedek Story of 2 (Slavonic) Enoch // JSJ. 2001. Vol. 32. P. 445–470; *idem.* Geschichte Melchisedeks. Gütersloh, 2010. (JSHRZ. N.; 2/1); *Reiling J.* Melchizedek // Dictionary of Deities and Demons in the Bible. Leiden, 1999². P. 560–563; *Fitzmyer J. A.* Melchizedek in the MT, LXX, and the NT // Biblica. 2000. Vol. 81. N 1. P. 63–69; *McNamara M.* Melchizedek: Gen 14. 17–20 in the Targums, in Rabbinic and Early Christian Literature // Ibid. P. 1–31; *Rooke D. W.* Jesus as Royal Priest: Reflections on the Interpretation of the Melchizedek Tradition in Heb 7 // Ibid. P. 81–94; *Steudel A.* Melchizedek // EncDSS. 2000. Vol. 1. P. 535–537; *Tantlevskij I. R.* Melchizedek Redivivus in Qumran: Somem Peculiarities of Messianic Ideas and Elements of Mysticism in the Dead Sea Scrolls. Kraków, 2004; *Gruenwald I., Shapira I.* Melchizedek // EncJud. Vol. 14. P. 11–12; *Granerød G.* Abraham and Melchizedek: Scribal Activity of Second Temple Times in Gen 14 and Ps 110. B.; N. Y., 2010; *Hasselhoff G. K.* Melchisedek // RAC. 2012. Bd. 24. Sp. 610–629; *Rechenmacher H.* Althebräische Personennamen. Münster, 2012; *Reiss M.* The Melchizedek Traditions // Scandinavian J. of the OT. 2012. Vol. 26. N 2. P. 259–265; *Spreafico A.* Melchizedek in Psalm 110. 4 // Wisdom for Life / Ed. N. Calduch-Benages. B., 2014. P. 309–320.

А. Е. Петров

Иконография. Изображения М. как священника известны с раннехрист. времени. Наиболее ранние представлены в цикле истории Авраама, иллюстрирующем текст Быт 14. 17–24 о встрече М. с Авраамом (напр., на мозаике нефа ц. Санта-Мария-Маджоре в Риме (432–440); на миниатюре в Венском Генезисе (Vindob. Theol. gr. 31. Fol. 4r, VI в.)). Сцена жертвоприношения М. как прообразующая Евхаристию включается в мозаичную декорацию храмов в VI–VII вв. (вима ц. Сан-Витале в Равенне, 546–547,— «Жертвоприношение Авеля и Мелхиседека»; апсида ц. Сант-Аполлинарей-ин-Классе в Равенне, VII в.,— «Жертвоприношение Авеля, Авраама и Мелхиседека»).

В средневизантийское время изображение М. вводится в Псалтирь т. н. монастырского типа в качестве иллюстрации к Пс 109. 4. В центре композиции Иисус Христос причащает апостолов, по сторонам — царь Давид и М.: миниатюры в Хлудовской Псалтири (ГИМ. № 129 д. Л. 115, сер. IX в.); в Лондонской Псалтири (Lond. Brit. Lib. Add. 19352. Fol. 152r, 1066 г.); в Псалтири Барберини (Vat. gr. 372. Fol. 194r, 3-я четв. XI в.). В более позднее время вместо развернутой композиции «Евхаристия» появляется сокращенный вариант, где представлен лишь М. (Киевская Псалтирь — РНБ. ОЛДП. F. 6. Л. 159 об., 1397 г.).

В монументальных циклах в средневизант. период образ М. нередко является парным образу Авраама (напр., в медальоне верхнего яруса на сев. стене пресбитерия в кафедральном соборе в Чефалу, Сицилия, 1166; на склоне вимы в мозаиках собора Св. Софии в Киеве, 40-е гг. XI в.; на фреске алтарной арки Спасо-Преображенского собора Мирожского мон-ря в Пскове (рубеж 30-х и 40-х гг. XII в.). В дальнейшем в программе росписи храмов изображение М. отдельное или в сценах с Авраамом рассматривается как прообраз Христа (напр., на мозаике сев. купола Сан-Марко в Венеции, XIII в.; в росписях сев. купола нартекса мон-ря Хора (Кахрие-джами) в К-поле, ок. 1316–1321; Успенского собора Протата, Карея, на Афоне, мастер Мануил Панселин, 1316–1321; Успенской ц. мон-ря Грачаница, мастер Михаил Астрапа, 1320–1321).

В русских, преимущественно новгородских, росписях изображение М. почти всегда помещается в паре с Аароном

Встреча Мелхиседека и Авраама. Мозаика базилики Санта-Мария-Маджоре в Риме. 432–440 гг.

или Захарией на предалтарной арке (напр., в Вел. Новгороде в ц. Успения на Волотовом поле, 1363; в ц. вмч. Феодора Стратилата на Ручью, 80–90-е гг. XIV в.; в ц. арх. Михаила Сковородского мон-ря, нач. XV в.; в ц. св. Симеона Богоприимца Зверина мон-ря, кон. 60-х — нач. 70-х гг. XV в.; в ц. Спаса Преображения на Ильине ул., мастер Феофан Грек, 1378,— образ М. помещен в простенках окон барабана вместе с праотцами, с прор. Илией и со св. Иоанном Предтечей). На фресках

собора Рождества Пресв. Богородицы Ферапонтова мон-ря (1502, мастер Дионисий) М. представлен дважды: в барабане в цикле праотцев и на предалтарной арке в паре с Аароном; в Благовещенском соборе Московского Кремля (1547–1551) — между окнами центральной главы.

В иконописи до появления рус. высокого иконостаса образ М. встречается исключительно редко (напр., на синайской иконе «Авраам и Мелхиседек, с ктитором»; известна по фотографии из коллекции Принстонского ун-та, США). По мере формирования высокого иконостаса изображение М. включается в праотеческий ряд (напр., иконы из иконостасов Благовещенского собора Московского Кремля, сер.— 3-я четв. XVI в.; Троицкой ц. Свияжска, кон. XVI в., ГМИИРТ; Успенского собора Кириллова Белозерского мон-ря, 1630, иконописец Ждан Дементьев; собора Рождества Пресв. Богородицы Саввина Сторожевского мон-ря, 1649–1650, иконописец Степан Григорьев Рязанец «со товарищи»; ц. прор. Илии в Ярославле, 1647–1650, и др.).

В послереформенной иконописной традиции изображение М. могли иногда помещать и на боковых алтарных дверях (напр., в Рождественской (Строгановской) ц. Н. Новгорода, откуда происходят датированные 1723 г. иконы письма игум. Корнилия (Кирилла Уланова)).

К периоду позднего искусства принадлежат иллюстрации к апокрифическому Житию М. (миниатюры из ркп.: *Georgios Choumnos*. Metrical Paraphrase of Genesis and Exodus. Греция. Brit. Lib. Add. 40724 BL. Fol. 36r — 41r. ок. 1600 г.). Известно, что в 1688 г. Иван Федосеев Богданов, Алексей Филиппов Гулинов, Елисей Иванов, Леонтий Карташёв, Михаил Селиверстов, Дмитрий Петров Фирсов и Иван

Прав. Мелхиседек. Икона. Сер.— 3-я четв. XVI в. (Благовещенский собор Московского Кремля)

Фомин написали на стенах в покоях царевны Татианы Михайловны притчу о М.

Как правило, М. изображается старцем в царских одеждах (в дивитисии с драгоценным оплечьем, на голове венец) или в облачении священника (в саккосе, в плаще или в мантии с токами); иногда он, подобно пророку, показан с непокрытой головой, облаченным в хитон и гиматий. В поздней иконописи священническое облачение М. нередко соответствует библейскому описанию одежд первосвященника Аарона: увенчан кидаром, в наперснике с 12 драгоценными камнями, в ефоде с яблоками и золотыми позвонками, в верхней ризе, стяжном хитоне и поясе (Ис 28. 4). Атрибутами для М. могут служить различной формы сосуды с хлебом и вином, а также кадильница, жезл или свиток.

Прав. Мелхиседек. Роспись ц. Спаса Преображения на Ильине ул. в Вел. Новгороде. 1378 г. Мастер Феофан Грек

В рус. иконописных подлинниках сохранилось неск. вариантов описания облика М.: «...сед, брада доле Богословли (ап. Иоанна Богослова.— *М. А.*), на главе плат бел, венец царской порфира, наверху приволока» (Иконописный подлинник алфавитной редакции. ГИМ. Увар. № 291–4. Л. 44, нач. XVIII в.); «Мелхиседек в венце царском, в омофоре» (Сборник разного содержания — РНБ. Q XIII № 9. Л. 43); «Сед космат брада аки у Саваофа, венец на главе в с(..)ку с(вя)т(ите)льском, у Мельхиседека книга затворена» (Сборник разного содержания — РНБ. Q XIII–6. Л. 277, 1694 г.). В некоторых подлинниках приводятся тексты, к-рые следует помещать на свитке: «Благословен Авраам Б(о)гу Вышнему Иже созда небо и землю и благословен Б(о)г Вышний иже предаде враги Аврааму в руце его» (Сборник — иконописный подлинник алфавитной редакции — РНБ. Q XVII № 32. Ф. 550. Л. 212, XVII в.); «Г(о)с(по)ди Вседержителю Ты един творец н(е)б(е)си и земли и всей твари видимой и невидимой» (Иконописный подлинник — РНБ. Q XVII № 10. Л. 139–139 об.). На иконах с изображением М. часто в свитке встречаются надписи о принесении им бескровной жертвы: «Аз и выкох жертву безкровну приносит во славу» (напр., на иконе из праотеческого чина иконостаса в ц. прор. Илии в Ярославле).

Лит.: *Underwood P. A.* The Kariye Djami. L., 1967. Vol. 1. P. 49–52; *Лазарев В. Н.* История визант. живописи. М., 1986. С. 77, 94; *он же.* Искусство Др. Руси: Мозаики и фрески. М., 2000. С. 109; *Лифшиц Л. И.* Монументальная живопись Новгорода XIV–XV вв. М., 1987. С. 496, 500, 508, 514, 520; *Качалова И. Я., Маясова Н. А., Щенникова Л. А.* Благовещенский собор Моск. Кремля. М., 1990. С. 24; *Бусева-Давыдова И. Л., Рутман Т. А.* Церковь Илии пророка в Ярославле. М., 2002. Ил. 22. С. 32; *Косушкин В. Ф.* Реставрация икон в иконостасе Рождественской (Строгановской) ц. Н. Новгорода // Нижегородский музей. Н. Новг., 2006. № 9–10; *Иванова Г. О.* Иконостас Успенского собора Кирилло-Белозерского мон-ря. Тверь, 2011. № 82; *Хлебодарова И. Ю.* Иконостас собора Рождества Богородицы Саввино-Сторожевского мон-ря. Звенигород, 2014. № 69.

М. И. Антыпко

МЕЛХИСЕДЕ́К [греч. Μελχισεδέκ, ἐπίσκοπος Ραιδεστοῦ], еп. Редестский, греч. ученый, учитель пения, мелург и кодикограф. В 1615 г. и в 20–30-х гг. XVII в. занимал епископскую кафедру г. Редеста (ныне Текирдаг, Турция), был одним из ведущих деятелей К-польской Церкви этого периода. Согласно надписям в некоторых рукописях (напр.: Andros. Nikolaou. 38. Fol. 202, 2-я пол. XVII в.), он был учителем мелурга *Георгия Редестского*. Сохранились 2 автографа М.: рукопись 1615 г. Athen. Bibl. Nat. S. Sepulcri. 304 и часть Анфологии 1618 г. Taxiarch. 1 (Fol. 62–202v).

О М. (гл. обр. о его муз. деятельности) написано достаточно много (*Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* 1936. Σ. 70; *Χατζηγιακουμής.* Χειρόγραφα Τουρκοκρατίας; *Idem.* 1999; *Κορακίδης.* 1984; *Jakovljević.* 1988; *Στάθης.* 1989; *Γερμαν.* 1996, 1999; *Ἀναστασίου.* 2005). В лит-ре имеются сведения о его происхождении, детстве, образовании и епископском служении (*Γεδεών.* 1907. Σ. 668; *Γερμανός.* 1935. Σ. 113; *Σταμούλης.* 1940. Σ. 162; *Γριτσόπουλος.* 1953. Σ. 186; *Ναυκράτιος (Τσουλκανάκη).* 1978).

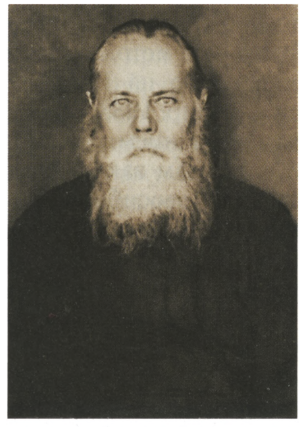
Особый интерес для совр. музыковедов представляет великое славословие М. на 1-й плагальный (5-й) глас (в числе наиболее ранних списков — Lesb. Leim. 258. Fol. 18v — 21, 20–40-е гг. XVII в.; 284. Fol. 93–96; 350. Fol. 122–126v; 286. Fol. 76–79v,

все 3 рукописи — нач. XVII в.; Bodl. Jesus College. 33. Fol. 88–90v, 1635 г.; Ydra. Iliou. 630. Fol. 108v — 111v, нач. XVIII в.; БАН. РАИК. № 35. Л. 197–201, 1-я пол. XVIII в.), являющееся хронологически первым (датируется ок. 1620) полностью распетым произведением этого жанра (*Драгоýмης.* 2009; *Στάθης.* 2011). Это славословие может иметь в рукописях определение «большое» (μεγάλη — Ath. Doch. 386. Fol. 261v, сер. XVII в.; Taxiarch. 2. Fol. 66, 1682 г.; 3. Fol. 108v, ок. 1700 г.; Lesb. Leim. 459. Fol. 175v, ок. 1700 г., и др.), сопровождаться ремаркой «константинопольское» (πολιτική — Ath. Xeropot. 100. Fol. 184–187v, сер. XVII в.) или «как поется в Константинополе» (Ath. Xeropot. 328. Fol. 18–34, кон. XVII — нач. XVIII в.), соединяться с «песненными» Трисвятыми мон. *Геннадия из Анхиала* (напр.: Lesb. Leim. 285. Fol. 92v — 98v, 1-я треть XVII в.; 253. Fol. 141v — 144, 1725–1740 гг.; 258. Fol. 18v — 21v, 1-я пол. XVII в.; Ath. Iver. 993. Fol. 62–63, сер. XVII в.), *Константина из Анхиала* (Ath. Doch. 324, Fol. 76–79v, 1686 г.; Ath. Iver. 951. Fol. 46–47v, 2-я пол. XVII в.; Lesb. Leim. 238. Fol. 201v — 202v, ок. 1700 г.), иером. *Гавриила из Анхиала* (Ath. Iver. 970. Fol. 98–99v, 1686 г.; 987. Fol. 243–244v, после 1731 г.) и др. мелургов; и наоборот, Трисвятое из произведения М. могло использоваться с др. славословиями того же гласа — напр., *Германа,* митр. Нов. Патр (Ath. Paul. 35. P. 477–485, кон. XVIII в.). Славословие М. изложено в нотации *Нового метода* хартофилаксом *Хурмузием* (Athen. Bibl. Nat. S. Sepulcri. 704. Fol. 228v — 230, 1819 г.).

Лит.: *Γεδεών Μ. Ι.* Εἰδήσεις ἐκ κωδήκων Θρακικῶν: Ἡ ἑλληνικὴ κοινότης Ραιδεστοῦ κατὰ τὸν ΙΗ΄ αἰῶνα // Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια. Ἀθῆναι, 1907. Τ. 27. Σ. 668–669; *Γερμανός (Ἀθανασιάδης), μητρ. Σάρδεων.* Ἐπισκοπικοὶ κατάλογοι τῶν ἐπαρχιῶν τῆς Ἀνατολικῆς καὶ Δυτικῆς Θράκης // Θρακικά. Ἀθῆναι, 1935. Τ. 6. Σ. 37–136; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης), μητρ.* Θράκες μουσικοί // ΕΕΒΣ. 1936. Τ. 12. Σ. 46–75; *Σταμούλης Μ.* Συμβολὴ εἰς τὴν ἱστορίαν τῶν ἐκκλησιῶν τῆς Θράκης // Θρακικά. 1940. Τ. 14. Σ. 16–284; *Γριτσόπουλος Τ. Α.* Συμβολὴ εἰς τὴν ἐκκλησιαστικὴν ἱστορίαν τῆς Ραιδεστοῦ // Ἀρχεῖον του Θρακικοῦ Λαογραφικοῦ καὶ Γλωσσικοῦ Θησαυροῦ. Ἀθῆναι, 1953. Τ. 18. Σ. 179–192; *Στάθης.* Χειρόγραφα. 1975–1993. Τ. 1–3 (по указ.); *idem.* Ἡ πρώτη μελοποίηση τῆς μεγάλης δοξολογίας απ' τὸν Μελχισεδὲκ ἐπίσκοπο Ρεδεστοῦ // Συμπόσιον πνευματικὸν ἐπὶ χρυσῷ ἰωβηλαίῳ ἱερωσύνης τοῦ μητροπολίτου Πατρῶν Νικοδήμου. Ἀθῆναι, 1989. Σ. 678–690; *idem.* Μορφὲς καὶ μορφὲς τῆς ψαλτικῆς τέχνης, ἤτοι Μελοιποιία-μορφολογία τῆς Βυζαντινῆς μουσικῆς. Ἀθήνα, 2011. Σ. 42–52; *Χατζηγιακουμής.* Χειρόγραφα Τουρκοκρατίας. 1975. Τ. 1. Σ. 66–68, 340; *idem.* Ἡ ἐκκλησιαστικὴ μουσικὴ τοῦ ἑλληνισμοῦ μετὰ τὴν ἅλωση (1453–1820): Σχεδίασμα ἱστορίας. Ἀθήνα, 1999. Σ. 38, 125, ὑποσημ. 93–96; *Ναυκράτιος (Τσουλκανάκη), ἀρχιμ.* Ὁ Ραιδεστοῦ καὶ Πανίου Μελχισεδὲκ (ιζ΄ αἰ.) // ΓΠ. 1978. Τ. 61. Σ. 104–110; *Κορακίδης Α. Σ.* Ἀρχαῖοι ὕμνοι. Ἀθήνα, 1984. Τ. 2: Ὁ ἀγγελικὸς ὕμνος (Gloria) «Δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη...». Σ. 100, πίνακες φωτοτυποὶ 5–8, 9–11; *Jakovljević A.* Δίγλωσση παλαιογραφία καὶ μελῳδοὶ-ὑμνογράφοι τοῦ κώδικα τῶν Ἀθηνῶν 928. Λευκωσία, 1988. Σ. 99; *Гериман Е. В.* Греческие муз. рукописи Петербурга. СПб., 1996. Т. 1. С. 638; 1999. Т. 2. С. 503; *Ἀναστασίου Γ. Γ.* Τὰ κρατήματα στὴν ψαλτικὴ τέχνη. Ἀθήνα, 2005. Σ. 348–349; *Δραγούμης Μ. Φ.* Ἡ παραδοσιακὴ μας μουσική. Ἀθήνα, 2009. Τ. 2: Οἱ μεταγραφὲς τῆς Μεγάλης Δοξολογίας τοῦ Μελχισεδὲκ καὶ ἄλλα κείμενα. Σ. 31–61, 210–221; *Χαλδαιάκης Α. Γ.* Ψαλτικὲς οἰκογένειες. Α΄: Οἱ Ραιδεστινοί // *Idem.* Βυζαντινομουσικολογικά. Ἀθήνα, 2010. Σ. 544–545, ὑποσημ. 28–31.

А. Халдеакис

МЕЛХИСЕДЕ́К (Аверченко Михаил Ефимович; 11.01.1875, с. Усохская Буда Гомельского у. Могилёвской губ.— после 1933), еп. Курганский. В 1890 г. поступил в Гомельское ДУ, к-рое окончил в 1897 г. В том же году принял монашеский



Мелхиседек (Аверченко), еп. Курганский. Фотография. 1933 г.

постриг с именем Мелхиседек в *Глинской в честь Рождества Пресвятой Богородицы пустыни.* В 1906 г. был переведен в Троицкий Иссык-Кульский мон-рь в Туркестане. 20 июля 1906 г. был рукоположен во диакона, 15 авг. 1907 г.— во иерея. Служил священником в разных храмах неподалеку от мон-ря. В 1918 г. был переведен в Ташкент, одновременно служил и в соседнем пос. Черняево.

Ранее в лит-ре было распространено утверждение, основанное на данных митр. Мануила (Лемешевского), что в сер. 20-х гг. XX в. М. присоединился к *обновленчеству* (Рус. архиереи-обновленцы. С. 819). Однако в наст. время это утверждение опровергается рядом вновь обнаруженных источников. В мае 1923 г. М. сопровождал из Ташкента в Пенджикент свящ. В. Ф. Войно-Ясенецкого (см. свт. *Лука (Войно-Ясенецкий)*), избранного кандидатом в епископы не признавшим обновленчество Союзом православных приходов Туркестанской епархии. После ареста и высылки Ташкентского еп. свт. Луки М. продолжал активно бороться против обновленчества. Об этом, напр., свидетельствуют доносы на него в ГПУ и НКВД от обновленческого Ташкентского еп. Николая Коблова от 22 июля 1923 г. и 21 янв. 1924 г. Коблов, в частности, писал: «...иеромонах Мелхиседек Аверченко, уволенный от должности священника Черняевского поселка и запрещенный в служении, имея антиминс, продолжает служить в Ташкенте и в Черняевском поселке, причем, около него группируются верующие. Все сообщество пропагандирует тихоновщину, волнуя народ и поддерживая в нем недовольство законной, как церковной, так и советской властью. Особенный вред нанес иеромонах Мелхиседек церковно-обновленческому движению своим торжественным крестным ходом на воду в пос. Черняевском...» (цит. по: *Заславский.* 2006. С. 120). М. также упоминается в переписке между местными отделами ГПУ и НКВД в связи с подготовкой следственных материалов для его высылки из Туркестанской АССР, как «главаря староцерковников» в пос. Черняево. М. со своей общиной поддерживал связи с епископами *Андреем (Ухтомским)* и сщмч. *Петром (Зверевым),* отбывавшими ссылку в Ср. Азии за противодействие обновленчеству.

К сер. 20-х гг. М. упоминается в сане архимандрита. 13 июня 1925 г. состоялась его хиротония во епископа. Об обстоятельствах хиротонии известно из доклада еп. Луки (Войно-Ясенецкого) заместителю патриаршего местоблюстителя митр. *Сергию (Страгородскому;* впосл. патриарх Московский и всея Руси) от 2 марта 1926 г. Согласно этому донесению, М. был тайно рукоположен во епископа православных общин Туркестанской епархии ссыльными епископами Андреем (Ухтомским) и *Львом (Черепановым).* Видимо, для этого М. совершил поездку в г. Теджен (Туркмения), где в это время находились оба епископа. Во 2-й пол. 1925 г. в Ташкенте возникли

церковные нестроения из-за конфликта между М. и временно управлявшим Ташкентской епархией викарным Семиреченским еп. Сергием (Лавровым), сблизившимся с обновленцами. Еп. Сергий, видимо, либо не знал об архиерейской хиротонии М., либо не признавал ее. За отказ М. признать его своим правящим архиереем, еп. Сергий запретил М. в священнослужении. В дек. 1925 г. еп. Сергий был арестован и впосл. присоединился к обновленческому расколу. В нач. февр. 1926 г. в Ташкент вернулся из ссылки еп. Лука. В докладе в Патриархию свт. Лука высоко оценил способности М.: «Хотя епископ Мелхиседек не имеет даже среднего образования, но знающие его весьма высоко отзываются о его благочестии, верности, смирении и примерной жизни, о высоком похвальном отношении к пастырским обязанностям» (Там же. С. 122). Поскольку тайное рукоположение могло вызвать сомнения в его каноничности, свт. Лука направил М. в Московскую Патриархию для снятия наложенного на него еп. Сергием запрещения, утверждения хиротонии и получения назначения на епископскую кафедру. Свт. Лука просил митр. Сергия назначить М. викарным епископом Туркестанской епархии.

21 мая 1926 г. митр. Сергий издал резолюцию: «Ввиду того что запрещенные епископом Сергием архимандрит Мельхиседек и другие не признавали его не из любоначалия, а по искреннему опасению потерять чистоту православия... признать запрещение наложенным неправильно и потому отменить». В Московской Патриархии М. получил подтверждение своей архиерейской хиротонии и назначение епископом Уразовским, викарием Воронежской епархии. 30 окт. 1926 г. был назначен епископом Пишпекским, викарием Туркестанской епархии. Управлял православными приходами на территории Киргизии. В 1927 г. провел съезд местного духовенства. 6 нояб. 1929 г. решением митр. Сергия и Временного Синода был освобожден от управления Пишпекским викариатством и определен в распоряжение Ташкентского и Туркестанского митр. *Никандра (Феноменова)*. После ареста пребывавшего в Ташкенте на покое еп. Луки (Войно-Ясенецкого) в 1930 г. М. стал инициатором коллективного прошения о его освобождении. 11 авг. 1931 г. назначен управляющим Челябинской епархией. Проживал в г. Троицке (ныне Челябинской обл.). С кон. 1931 г. носил титул епископа Курганского, по-прежнему проживал в Троицке. 19 нояб. 1932 г. был арестован. Сначала ему предъявили обвинение в спекуляции лампадным маслом и свечами, а также в организации нелегальных религ. собраний в связи с появлением в Троицке почитаемой странницы Евдокии Маханьковой. Впосл. обвинения в спекуляции с М. были сняты, но его обвинили в руководстве «организованной контрреволюционной группировкой церковников». По коллективному делу проходила большая группа троицкого духовенства во главе с М. На допросах он не скрывал, что «...вел с верующими частные беседы, убеждал их в том, чтобы они не забывали Бога, ходили в церковь, молились Богу и не слушали атеистов-безбожников, ведущих борьбу с религией и православной церковью. С методами их борьбы я не согласен и рассматриваю эти методы как кощунство и гонение на Православную церковь». 22 апр. 1933 г. приговорен особым совещанием при Коллегии ОГПУ к 5 годам заключения. Был отправлен в Новосибирск для дальнейшего этапирования в Сибирский ИТЛ. 1 июля 1933 г. направлен спецконвоем в г. Фрунзе (ныне Бишкек, Киргизия), 23 окт. того же года переведен в среднеазиат. представительство ОГПУ в Ташкенте. В тот же день Особая тройка Полномочного представительства ОГПУ в Ср. Азии увеличила ему срок заключения до 10 лет ИТЛ. Дальнейшая судьба М. неизвестна.

Арх.: ЦГА Респ. Узбекистан Ф. Р–39. Оп. 1. Д. 659а; Ф. Р–429. Оп. 1. Д. 38.

Лит.: *Мануил.* Русские иерархи, 1893–1965. Т. 4. С. 318; Акты свт. Тихона. С. 980; *Цыпин.* История РЦ. С. 749; *Заславский В. Б.* Пострадавшие за веру правосл. в Ташкентской епархии // Вестн. ПСТГУ. Сер. 2: История. История РПЦ. 2006. Вып. 3(20). С. 111–125; *Лобашев А.* «Верою побеждали!..»: Книга о духовном подвиге правосл. южноуральцев. Челябинск, 2007. С. 120–129; *Озмитель Е. Е.* Роль «первого еп. Киргизии» Мелхиседека (Аверченко) в жизни Туркестанской епархии 1920-х гг. // Вестн. Кыргызско-Российского слав. ун-та. Бишкек, 2014. Т. 14. № 11. С. 64–67.

МЕЛХИСЕДЕ́К (Значко-Яворский Михаил Карпович; 1716 или 1720, г. Лубны — 2.06.1809, г. Глухов), игум. *Мотронинского во имя Святой Троицы монастыря*, обличитель

Игум. Мелхиседек (Значко-Яворский). Гравюра. 1910 г.

унии. Род. в многодетной казацкой семье, происходившей из знатного рода Значко-Яворских (герба «Костеша» (или «Косцеша»)), связанных с Лубенским полком. Иногда М. и его предки упоминаются в документах как Костеш-Яворские. Отец, Карп Ильич, был есаулом Лубенского полка. У М. было 4 брата, один из к-рых, Аркадий, стал игуменом Богуславского Николаевского муж. мон-ря близ Киева.

В 22-летнем возрасте (в 1738 или 1742) М. окончил Киево-Могилянскую академию, знал лат., греч., нем., евр. и польск. языки, интересовался медициной. Поступил послушником в обветшавший после пожаров и войн Мотронинский мон-рь, спустя 3 года принял монашеский постриг. 8 мая 1753 г. М. был возведен в сан игумена. Вскоре стал сподвижником и единомышленником викария Киевского митрополита правосл. Переяславского и Бориспольского еп. *Гервасия (Линцевского)*, часть епархии к-рого находилась в пределах Речи Посполитой. В период нормализации отношений России и Речи Посполитой, 26 авг. 1761 г., еп. Гервасий назначил М. управляющим правосл. церквами «Украйны и Брацлавщины», «правителем духовных дел польской Украйны». Одновременно в Мотронинском мон-ре было образовано Чигиринское духовное правление, сначала распространявшее юрисдикцию на Чигиринское и Мошенское староства. М. развил активную деятельность по присоединению к Православию униат. приходов, оказывая всестороннюю помощь тем униат. клирикам, к-рые стремились вернуться в Православие. Только в 1761–1762 гг. из унии в Право-

славие перешло не менее 22 приходов Чигиринского староства, открывались новые правосл. храмы вместо обветшавших. В 1762–1764 гг. М. освятил более 10 новых церквей, первая из к-рых открылась в мае 1762 г. в с. Воронове Чигиринского староства. Благодаря познаниям в медицине М. основал аптеку при Мотронинском мон-ре.

В 1761–1765 гг. М. объезжал храмы и мон-ри Юж. Киевщины, беседовал с клиром и паствой. Знатные поляки принимали меры к дискредитации М. Так, беглый мотронинский иеродиак. Аминадав со своим свояком, польск. шляхтичем Болецким, написал донос, в к-ром утверждал, что М. «согласует с гайдамаками» и укрывает их в обители. После этого в нач. 1765 г. в Мотронинский мон-рь ворвался польск. отряд под командованием шляхтича Болецкого. Игумена арестовали, но вскоре отпустили. Противодействуя М., поляки отнимали имущество у тех священников, которых он присоединил к Православию из унии. 15 марта 1765 г. в мон-рь прибыл делегат от униат. Овручской архимандритии Сичинский и объявил, что обитель будет передана униатам. Игумен призвал паству к терпению. 5 мая 1765 г. по благословению еп. Гервасия М. выехал в С.-Петербург и имел кратковременную беседу с имп. Екатериной II во время крестного хода в *Александро-Невской в честь Святой Троицы лавре*. 3 сент. М. получил именной рескрипт «О благочестивых монастырях и церквах». Также он добился того, что имп. Екатерина II 30 окт. 1765 г. направила российскому послу в Польше кн. Н. В. Репнину грамоту с приказанием вступиться за правосл. жителей. М. вручили охранный паспорт и оказали существенную материальную помощь (15 тыс. р.) для восстановления правосл. храмов. 8 янв. 1766 г. М. прибыл в Варшаву, передал кор. Речи Посполитой Станиславу Августу Понятовскому документы, в к-рых были перечислены все изуверства, совершавшиеся на Правобережной Украине. При содействии Репнина король приказал заместителю канцлера передать униат. митр. Фелициану Филиппу Володковичу требование прекратить насилие над православными и наказать виновных. Также король подтвердил все документы, выданные его предшественниками в пользу правосл. Церкви, 19 февр. 1766 г. издал «Мемориал», а 3 марта 1766 г.— привилей о свободе вероисповедания и прекращении преследования правосл. обывателей.

В апр. 1766 г. М. вернулся в свою обитель. Вскоре униатский официал свящ. Григорий Мокрицкий вызвал его на суд якобы по причине оскорбления униатов. Ввиду неявки подсудимого 3 мая того же года униат. Радомысльская митрополичья консистория издала декрет, которым признавала М. виновным в оскорблении униат. священноначалия, в подстрекательстве к мятежу местных жителей и в незаконном приведении к присяге тех, кто уже принимали присягу на верность униатской церкви. В июле 1766 г. М. был арестован, 30 авг. осужден прокурором Радомысльской униат. консистории Иосифом Скульским, в сент. того же года переведен в митрополичий замок в с. Грудек (ныне Городок Ровненской обл.), затем в василианский Дерманский мон-рь. Из Дермани М. бежал, по различным данным, либо при содействии российских властей, либо при поддержке местной правосл. паствы, приехавшей ему на выручку и подкупившей тюремную стражу. В нач. сент. того же года прибыл в переяславский Вознесенский муж. мон-рь Полтавской губ., где долгое время находился на лечении. К нач. 1767 г. в темнице при замке Радомысльской митрополичьей униат. консистории находились неск. арестованных монахов Мошногорского Вознесенского мон-ря Киевской губ., которых расстригали, избивали и заставляли принять унию. 12 янв. того же года М. направил на имя императрицы челобитную, в к-рой писал об аресте своем и мошногорских монахов и просил о «защите и удовлетворении».

После вступления в Польшу рус. войск в мае 1767 г. случаи перехода униатов в Православие участились. В нач. 1768 г. М. прибыл в Варшаву на сейм, где передал королю ряд документов о преследовании православных, в частности «Манифест», написанный от имени братии Мотронинского, Мошногорского и Виноградского Ирдынского мон-рей, а также подведомственного ему духовенства Чигиринского, Черкасского, Корсунского, Богуславского, Звенигородского, Белоцерковского староств, Жаботинской, Мошенской, Смелянской и Лысянской волостей. В нач. мая того же года на территории Чигиринского староства вспыхнуло восстание гайдамаков под предводительством М. Железняка (Зализняка) и И. Гонты. В восстании приняли участие десятки тысяч жителей Подолья и Юж. Киевщины. Одним из очагов восстания стал Мотронинский мон-рь, где в отсутствие М. наместником был иером. Гавриил. В нач. мая 1768 г. в кельях этой обители собралась 1-я группа восставших — запорожские казаки под рук. атамана И. Шелеста. Здесь проводились тайные совещания, служились молебны, и именно из Мотронинского мон-ря выступил в поход 1-й крупный гайдамацкий отряд под командованием Железняка. Отсюда, очевидно, и происходит легенда о якобы имевшем место в обители «освящении ножей» для гайдамаков, тиражировавшаяся нек-рыми укр. литераторами.

М., отсутствовавший в этот период в мон-ре, негативно отреагировал на начавшееся восстание. В частности, в мае 1768 г. он обратился с посланием к мотронинской братии: «Пусть весь свет знает, что вы не гайдамаки, не злодеи, не разбойники и чужой крови не проливаете». С призывом не поддерживать гайдамацкое восстание М. обратился и к жителям Черкасс и Смелы: «Ховайтесь [прячьтесь], утекайте, ежели кто вас гонит или хощет взяти, а до гайдамаков помянутых не приставайте [присоединяйтесь]».

В 1768 г. М. и еп. Гервасий были обвинены в содействии народному восстанию гайдамаков на Правобережной Украине. Так, М. подозревался в авторстве подлога с т. н. Золотой грамотой, датированной 9/20 июня 1768 г. Грамота призывала от имени имп. Екатерины II православных Правобережья Днепра к восстанию против польск. господства. При этом ген.-губернатор Малороссии гр. П. А. Румянцев был уверен в непричастности М. к событиям, связанным с восстанием: «Но игумен мотронинский объявляет, как он еще в прошедшем 1767 году, в мае месяце, выехал из монастыря своего, находясь всегда вне оного, не только об обращениях гайдамаков, но и монастыре своем никакого известия не имеет». Тем не менее игумен был подвергнут суду. Подозрения в поддержке гайдамаков не подтвердились, но М. был уволен с должности настоятеля

Мотронинского мон-ря и назначен настоятелем переяславского Михайловского мон-ря. В 1771–1776 гг. М. был наместником Киево-Софийского кафедрального мужского мон-ря, в 1776–1781 гг. — настоятелем *киевского Выдубицкого во имя архангела Михаила мужского монастыря*, в июне—июле 1781 г.— настоятелем Мгарского Лубенского муж. мон-ря, одним из жертвователей к-рого был его отец и др. родственники. Но из-за острых конфликтов с местными землевладельцами был переведен в Глухов. В 1781 г. он вторично стал настоятелем Киево-Софийского монастыря, в 1786 г. определен в Глуховский Петропавловский мон-рь.

Ист.: Челобитная игумена Мотрениńского мон-ря Мельхиседека, поданная на высочайшее имп. Екатерины II имя Гервасию епископу, об арестовании его униатами, разграблении его имущества, содержании в тюрьме в м. Грудку и проч. с прошением защиты и удовлетворения (12 янв. 1767) // Вестн. Зап. России. Вильна, 1865. Т. 1. № 2. С. 37–58; Краткий формуляр архим. Мелхиседека (Значка-Яворского) // АрхЮЗР. Ч. 1. Т. 3. С. 864; Переписка гр. П. А. Румянцева о восстании в Украине 1768 г. // Киев. старина. 1882. Т. 3. № 9. С. 523–551.

Лит.: *Лебединцев Ф. Г.* Архим. Мельхиседек (Значко-Яворский). К., 1861; *Крамаренко И. Г., прот.* Деятельность преосв. Гервасия (Линцевского) на кафедре Переяславской // Странник. 1872. № 8. С. 90–120; № 9. С. 165–189; *Иваницкий С. М.* Переяславский еп. Гервасий Линцевский и начало воссоединения униатов в Зап. или Польской Украине: 1757–1769 гг. // Тр. Подольского церк. ист.-археол. об-ва. Каменец-Подольск, 1904. Вып. 10. С. 1–392; *Пархоменко В. А.* Гервасий Линцевский: Мат-лы по истории Переяславской епархии 3-й четв. XVIII в. // Киев. старина. 1904. Т. 87. № 12. Отд. 1. С. 408–443; *он же.* Очерк истории Переяславско-Бориспольской епархии: 1733–1785 гг. Полтава, 1910². С. 55–68; *он же.* Мельхиседек Значко-Яворский: (К 100-летию со дня его смерти) // РС. 1910. Т. 142. № 6. С. 627–632; *Кудрик В.* Мелхиседек Значко-Яворський: Додаток до «Маловідомого». Вінніпег, 1957; Гайдамацький рух на Україні у XVIII ст.: Зб. док-тів. К., 1970; *Мариновський Ю. Ю.* Мотронинський мон-р: Іст. нарис. Черкаси, 1990; *Смолій В.* Деякі дискусійні питання історії Коліївщини (1768 р.) // Укр. іст. ж. 1993. № 10. С. 21–29; Києво-Могилянська академія в іменах, XVII–XVIII ст. К., 2001. С. 228; *Калінович О., Вишаровський В.* Ігум. Мельхиседек Значко-Яворський та єп. Гервасій Лінцевський: Духовна боротьба на Україні у 2 пол. XVIII ст. // Чернігівські старожитності: Наук. зб. Чернігів, 2010. С. 192–197; *Клецкова Е. Ю.* Роль Мельхиседека Значко-Яворского в Колиивщине: Религ. аспект гайдамацкого движения на Украине в XVIII в. // Вестн. СПбГУ. Сер. 2: История. 2014. Вып. 3. С. 186–195.

В. Г. Пидгайко, Д. Б. К.

МЕЛХИСЕДЕ́К (Лебедев Василий Михайлович; 26.01.1927, дер. Нов. Черкасово Егорьевского у. Рязанской губ. (ныне Шатурского р-на Московской обл.) — 8.06.2016, г. Подольск Московской обл.), архиеп. Брянский и Севский. Из крестьянской семьи. В детстве вместе с родителями посещал приходскую церковь, в 6 лет научился читать на церковнославянском, читал и пел на клиросе до закрытия храма в 1937 г. В 1944 г. окончил ремесленное училище в г. Рошаль Московской обл. и начал работать слесарем на заводе в Кашире Московской обл. Осенью 1946 г. поступил в МДС. По окончании семинарии 18 июля 1950 г. рукоположен Можайским еп. *Макарием* (*Даевым;* впосл. архиепископ) во диакона, 21 июля — во иерея. Назначен священником Преображенской ц. с. Бесова Каширского р-на Московской обл. В дек. того же года переведен в Пятницкую ц. с. Туголес (ныне Шатурского р-на). В февр. 1955 г. назначен настоятелем Воскресенской ц. с. Молоди Чеховского р-на Московской обл. Под его руководством в храме были проведены ремонтные и реставрационные работы, расписаны боковые приделы и алтари, однако во время организованной в стране в правление Н. С. *Хрущёва* антирелигиозной кампании Воскресенская ц. была закрыта. В янв. 1961 г. свящ. В. М. Лебедев был назначен настоятелем Богородице-Рождественской ц. г. Орехово-Зуева и благочинным храмов Орехово-Зуевского окр. Московской епархии.

Мелхиседек (Лебедев), архиеп. Брянский. Фотография. 2015 г.

В 1962 г. брак свящ. В. М. Лебедева распался из-за ухода его жены. В том же году он поступил в МДА. В 1963 г. принят в *Троице-Сергиеву лавру*. В том же году Ленинградским и Ладожским митр. *Никодимом (Ротовым)* пострижен в монашество с именем Мелхиседек и направлен на послушание на Троицкое Патриаршее подворье в Переделкине. В 1965 г., по окончании 3 курсов академии, решением Свящ. Синода РПЦ назначен епископом Вологодским и Великоустюжским. Окончил МДА, сдав оставшиеся экзамены экстерном. 17 июня 1965 г. Ленинградский и Ладожский митр. Никодим возглавил хиротонию М. в лаврском Успенском соборе. На Вологодской кафедре М. проявил себя энергичным и деятельным архиереем. Регулярно служил в кафедральном соборе, выступал с яркими проповедями, его службы всегда привлекали много верующих, в т. ч. молодежь. Неск. раз объехал все храмы епархии, особо обращал внимание на посещение бедных приходов, к-рым оказывал необходимую помощь; принимал меры к привлечению в храмы иереев с хорошей богословской подготовкой. Сам продолжал заниматься церковной наукой. В 1967 г. защитил в МДА дис. «II Ватиканский Собор: Историко-критический обзор» и получил степень кандидата богословия.

7 окт. 1967 г. М. был назначен епископом Венским и Австрийским. В 1968 г. принял участие в IV ассамблее Всемирного Совета Церквей как член делегации от РПЦ. 25 июня 1970 г. назначен епископом Пензенским и Саранским. Регулярно объезжал приходы, заботился о пополнении духовенства епархии, был осмотрителен, но настойчив во взаимоотношениях с местными властями. В июле 1975 г. назначен временным управляющим соседней Казанской и Марийской епархией в связи с уходом на покой Казанского и Марийского архиеп. *Михаила (Воскресенского)*. Провел службы во всех городских храмах Казани. Имеются сведения о том, что предполагалось назначение М. на Казанскую кафедру, однако уполномоченный Совета по делам религии в Татарской АССР выступил категорически против его кандидатуры в связи с активной позицией, занятой М. по вопросу о переносе здания епархиального управления. В авг. того же года освобожден от временного управления Казанской епархией. Решением Синода от 3 марта 1976 г. избран в состав Синодальной комиссии по вопросам христианского единства. 9 сент. 1976 г. возведен в сан архиепископа.

10 окт. 1978 г. назначен архиепископом Берлинским и Среднеевропейским, Патриаршим экзархом Ср. Европы. С 27 апр. 1979 по 11 окт. 1981 г. временно управлял Дюссельдорфской епархией.

26 дек. 1984 г. назначен архиепископом Свердловским и Курганским. В том же году стал временно управляющим Челябинской епархией (до 10 апр. 1989). С 25 сент. 1991 г. титуловался Екатеринбургским и Курганским, а с образованием 23 февр. 1993 г. Курганской епархии — Екатеринбургским и Верхотурским. На годы архиерейства М. пришлось начало церковного возрождения епархии. Уже в 1988 г. после долгого перерыва было открыто сразу 6 новых приходов и возвращено верующим 4 храма, а количество крещений по сравнению с предыдущим годом увеличилось в 3 раза. Особенно значимым было возвращение верующим стараниями М. екатеринбургских храмов Всех святых и Вознесения Господня, а также закладка в 1992 г. храма-памятника на Крови во имя Всех святых, в земле Российской просиявших, на месте мученической кончины семьи имп. мч. *Николая II Александровича*. В 1989 г. по прошению М. верующим были возвращены мощи св. прав. *Симеона* Верхотурского, изъятые из Верхотурского мон-ря в 1920 г. В епархии стали создаваться воскресные школы, в частности школа при Иоанно-Предтеченском соборе в Екатеринбурге, где М. сам вел уроки. Начали издаваться «Екатеринбургские епархиальные ведомости» и «Православный вестник Свердловской епархии». М. также участвовал от Московской Патриархии в работе комиссии по реабилитации.

28 февр. 1994 г. переведен на вновь образованную Брянскую и Севскую кафедру. При нем в епархии велась активная реставрация храмов и строительство церквей. В 1995 г. в Трубчевске открылись 2-годичные епархиальные пастырские курсы. При храмах епархии были созданы воскресные школы, с 1996 г. действует воскресная школа в брянской детской воспитательно-трудовой колонии. 12–13 марта 2002 г. Свящ. Синод РПЦ удовлетворил прошение М. об увольнении на покой в связи с достижением 75-летия, выразив ему благодарность за понесенные труды. Выйдя на покой, поселился в г. Климовске (с 2015 в черте г. Подольска).

М. был награжден орденами прп. Сергия Радонежского 2-й степени (1982), св. равноап. кн. Владимира 2-й степени (1986), св. блгв. кн. Даниила Московского 2-й степени (1990), медалью св. прав. Симеона Верхотурского 1-й степени (2012), медалью ордена св. равноап. кн. Владимира (2015) и золотой медалью «За укрепление мира» (1991).

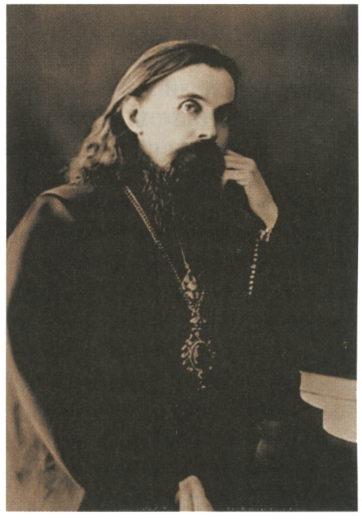
Отпевание М., совершенное 10 июня в Троицком соборе г. Подольска Московской обл., возглавил Крутицкий и Коломенский митр. *Ювеналий (Поярков)*. М. был погребен у алтаря Воскресенского храма с. Молоди.

Соч.: Празднование 25-летия интронизации Свят. Патр. Алексия в Венской епархии // ЖМП. 1970. № 5. С. 28–29; Визит Предстоятеля Малабарской Церкви Индии // Там же. 1977. № 2. С. 62–67; Ист. визит Свят. Патр. Пимена в Индию // Там же. № 6. С. 51–59; Посещение Сов. Союза архиеп. Кентерберийским док. Ф. Д. Когганом // Там же. 1978. № 2. С. 66–71; Прп. Герасим, первый Вологодский чудотворец // Там же. № 3. С. 66–68.

Лит.: Наречение и хиротония архим. Мелхиседека (Лебедева) во еп. Вологодского и Великоустюжского // ЖМП. 1965. № 8. С. 7–12; *Малюкович В., прот.* Встреча венского архипастыря // Там же. 1968. № 4. С. 16; *Ганаба В., протодиак.* Почетная грамота // Там же. 1976. № 11. С. 40; Делегация РПЦ в Японии // Там же. 1978. № 9. С. 5; Архиеп. Берлинский и Среднеевропейский Мелхиседек, патриарший экзарх Средней Европы // Там же. 1979. № 4. С. 11; Поездка архиеп. Берлинского Мелхиседека в Вену // Там же. 1984. № 9. С. 65–66; *Дворжанский А. И.* История Пензенской епархии. Пенза, 1999. Кн. 1: Ист. очерк. С. 450.

В. А. Шишкова

МЕЛХИСЕДЕ́К (Паевский Михаил Львович; 15.11.1879, с. Витулин Бельского у. Гродненской губ.— 17.05.1931, Москва), архиеп. Енисейский и Красноярский. Происходил из древнего белорус. священнического рода. Сын известного церковного историка и публициста прот. Льва Семеновича Паевского (1850–1919). С детства прислуживал в храме, с 8 лет был церковным чтецом. После учебы в Жировицком ДУ поступил в 1892 г. в СПбДС. Из-за слабого здоровья в 1897 г. перевелся в Таврическую ДС, которую окончил в 1898 г. В 1900 г. поступил в КазДА. 12 февр. 1901 г. пострижен в монашество с именем Мелхиседек. 10 апр. 1901 г. рукоположен во диакона. На 2-м курсе академии заявил о желании поступить в состав Пекинской духовной миссии, 18 янв. 1902 г. был отчислен из числа студентов, однако из-за отмены отъезда в Китай восстановлен в академии 8 марта того же года. 28 янв. 1903 г. рукоположен во иерея. В 1904 г. окончил КазДА с ученой степенью кандидата богословия. 3 сент. того же года получил назначение преподавателем основного, догматического и нравственного богословия Могилёвской ДС. 28 апр. 1905 г. стал настоятелем кафедрального собора Могилёва. С 25 сент. того же года исполнял обязанности настоятеля *могилёвского Братского в честь Богоявления Господня мужского монастыря*. С 11 окт. 1905 г. благочинный мон-рей Могилёвской епархии. 18 дек. 1906 г. назначен настоятелем Богоявленского мон-ря с возведением в сан игумена. 24 янв. 1907 г. стал настоятелем *Белыничского в честь Рождества Пресвятой Богородицы мужского монастыря* Могилёвской епархии с возведением в сан архимандрита. С 22 сент. 1907 г. настоятель *Херсонесского во имя святого равноапостольного князя Владимира мужского монастыря* Таврической епархии. 19 марта 1909 г. переведен настоятелем *новгород-северского в честь Преображения Господня мужского монастыря* Черниговской епархии. 17 окт. 1910 г. назначен смотрителем Владикавказского ДУ. 11 марта 1914 г. стал ректором Самарской ДС. 23 авг. того же года переведен ректором Тифлисской ДС. По благословению экзарха Грузии архиеп. *Питирима (Окнова)* ввел регулярные богослужения на груз. языке в домовом семинарском храме во имя Св. Давида. 31 окт. 1914 г. М. стал членом Грузино-Имеретинской синодальной конторы. И. о. главы синодальной



Мелхиседек (Паевский), архиеп. Енисейский и Красноярский. Фотография. Рубеж 20-х и 30-х гг. XX в.

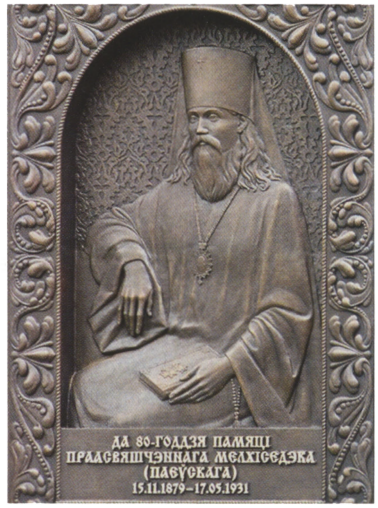
конторы во время отсутствия архиеп. Питирима. В нояб. 1915 г. по инициативе М. при Тифлисской ДС утверждены курсы по изучению древних груз. песнопений.

27 авг. 1916 г. был определен епископом Кронштадтским, 4-м викарием Петроградской епархии. Хиротонию М. 8 сент. того же года в Казанском соборе Петрограда возглавил Петроградский митр. Питирим (Окнов), знакомый с М. по Владикавказской епархии и Грузии и содействовавший его переводу в Петроград. Кронштадтский викарный архиерей имел резиденцию в *Александро-Невской лавре в честь Святой Троицы* в Петрограде, являлся наместником лавры. 24 февр. 1917 г. М. был переведен в *староладожский во имя святителя Николая Чудотворца монастырь,* где стал настоятелем. 17 июня 1917 г. назначен епископом Ладожским, 3-м викарием Петроградской епархии. 29 июля того же года освобожден от должности настоятеля Николаевского мон-ря. После прихода в окт. 1917 г. к власти большевиков и начала гражданской войны Николаевский и Троице-Зеленецкий мон-ри Ладожского вик-ства были разорены; ставился даже вопрос о закрытии вик-ства.

26 июня 1919 г. М. был назначен епископом Слуцким, викарием и временным управляющим Минской и Туровской епархией на период отсутствия Минского и Туровского архиеп. *Георгия* (*Ярошевского;* впосл. митрополит Варшавский), к-рый покинул Минск в нояб. 1918 г. в связи с окончанием первой мировой войны и завершением нем. оккупации. По другим сведениям, М. прибыл в Минск раньше, в среду на Страстной неделе (т. е. 16 апр. 1919); возможно, приезд предшествовал официальному назначению. Церковная жизнь в Минске в это время находилась в состоянии полного упадка. Отбывший из епархии архиеп. Георгий забрал с собой все денежные средства, а также ризницу из крестовой церкви архиерейского дома. В минском кафедральном Петропавловском соборе на своей 1-й службе М. увидел только 6 молящихся. Большевистские власти проводили жестокие гонения на верующих. Как писал в это время прот. Иоанн Пашин в своей приходской летописи, «репрессии со стороны большевиков, особенно в Минске, усиливаются. Бесконечные аресты и частые расстрелы. Город стонет». Городское духовенство, как и все минское население, голодало. М. обратился с призывом о помощи к сельским приходам, присланное продовольствие архиерей распределял среди нуждающихся.

После занятия в авг. 1919 г. Минска польск. войсками М. препятствовал евр. погромам, ходил по улицам и уговаривал солдат прекратить бесчинства. В дальнейшем сумел наладить отношения с польск. властями. Поляки возвратили правосл. Церкви ряд епархиальных зданий, ранее конфискованных большевиками. Возобновилось издание «Минских епархиальных ведомостей» (успели выпустить только 1 номер); были опубликованы духовно-назидательные сочинения М. «Слово о входе в Иерусалим» и «Божьей милостью», которые сделали его имя известным среди верующих епархии. По его почину в Минске снова стали проводить торжественные крестные ходы с Крупецкой иконой Божией Матери, которые он возглавлял. М. пользовался большим уважением и любовью клира и прихожан. Рассчитанный на 5 тыс. молящихся Петропавловский собор на праздники не вмещал верующих, М. приходилось устраивать общую исповедь и привозить запасные Св. Дары из др. церквей. Несмотря на слабое здоровье, он ежедневно отстаивал на службах по 6–8 часов; сам совершал в соборе богослужения и читал проповеди, каждое воскресенье после литургии руководил народным пением. Был аскетом, ограничивал себя во всем, жил в скромной небольшой комнате. Все пожертвования, предназначенные лично для него, распределял среди беднейшего духовенства и верующих.

Когда 11 июля 1920 г. Минск был вновь занят Красной Армией, М. остался в городе. В марте 1921 г. в Риге был заключен советско-польск. мирный договор, согласно к-рому зап. часть довоенной Минской губ. отходила Польше. Шесть вост. уездов (Минский, Слуцкий, Борисовский, Игуменский, Бобруйский и Мозырский) образовали Белорусскую ССР (с дек. 1922 в составе СССР). Ввиду этого под упр. М. осталась лишь вост. часть Минской епархии, а ее зап. часть была передана Пинской епархии в Польше. В это время М. получил титул епископа Минского и Туровского, т. е. вступил в права епархиального архиерея, что, видимо, было связано с назначением 11 окт. 1921 г. патриархом Московским и всея России свт. *Тихоном* прежде занимавшего Минскую кафедру архиеп. Георгия (Ярошевского) патриаршим экзархом в Польше. М. пытался наладить отношения с советскими властями. Как писал в 1922 г. секретарь ЦК КП(б)Б В. А. Богуцкий секретарю ЦК РКП(б) И. В. *Сталину* о Минском архиерее, «Мелхиседек — большой дипломат, переживший все оккупации и ладивший со всеми правительствами. В данное время Мелхиседек старается везде подчеркнуть лояльность по отношению к советской власти» (Политбюро и Церковь. Кн. 1. С. 231). 29 марта 1922 г., во время кампании по *изъятию церковных ценностей,* М. выпустил обращение к верующим, в к-ром поддержал действия советских властей и призвал к сдаче ценностей, не имеющих сакрального значения. По приходам были разосланы соответствующие письма. В связи с этим у местных властей сложилось мнение, что «Мельхиседека при умелом подходе можно использовать в борьбе с реакционным духовенством». В кон. мая того же года М. был вызван в минское ГПУ и получил предложение выехать в Москву для переговоров с руководством политического ведомства. Это было связано с арестом патриарха Тихона и инспирированной властями попыткой захвата власти в Церкви обновленческим *Высшим церковным уп-*



Мелхиседек (Паевский), архиеп. Минский. Памятная доска на стене ин-та теологии в Минске. 2011 г.

равлением (ВЦУ). М. заявил о согласии выехать в Москву, но попросил отсрочку для объезда епархии.

Во взаимоотношениях с обновленцами, к-рых поддерживали гос. власти, М. применял дипломатическую тактику, признавая ВЦУ в Москве, но игнорируя все указания местного уполномоченного *«Живой церкви»*. В новых условиях М. поддержал движение части клира епархии за автономию Белорусской Церкви, к-рому ранее, по докладам местных властей, не придавал особого значения. Теперь же церковная автономия давала возможность оградить Белорусскую Церковь от влияния обновленческого центра. 19 июля 1922 г. в Минске прошло собрание уполномоченных городских приходов, на котором было принято решение о провозглашении автономной Белорусской митрополии. 22 июля ГПУ арестовало несколько участников собрания, которые «объявление автономии белорусской церкви намеревались использовать в контрреволюционных целях» (Там же. Кн. 2. С. 325). Среди арестованных был и секретарь Минского архиерея И. Ф. Спасский. Тем не менее 23 июля в Петропавловском соборе Минска состоялось церковное собрание, принявшее акт о церковной автономии: «...православный клир и миряне бывшей Минской епархии... сохраняя каноническую связь с законным священноначалием Православной Церкви Российской... постановили объявить Православную Церковь, находящуюся в пределах независимой Республики Белоруссии, самоуправляющейся в делах местного значения». Собрание просило М. стать во главе провозглашенной автономии и принять титул митрополита Белорусского и Минского. М. согласился на это, сделав заявление: «Исходя из осуществленной ныне идеи автономии, положенной в основу нового строя управления Белорусской Церкви, и пребывая в единомыслии с такими авторитетными иерархами, как митр. Владимирский Сергий (Страгородский) и другие, заявившие особым актом о своем признании каноничности ВЦУ и законности его распоряжений, Церковное Управление Белоруссии считает пребывающее в Москве ВЦУ законным органом управления Российской Церкви с полномочиями до созыва поместного Всероссийского Собора, который установит форму управления Всероссийской Церкви и ее автономных частей». Это заявление означало, что формально М., как и митр. *Сергий* (*Страгородский;* впосл. патриарх Московский и всея Руси), признавая ВЦУ, временно уклонялся в обновленческий раскол, однако фактически оставался вне обновленчества. При номинальном признании ВЦУ в Минской епархии на деле наблюдалось противостояние распространению обновленческого раскола.

ВЦУ отказалось утвердить провозглашение церковной автономии Белорусской Церкви и не признало организованное в июле 1922 г. Церковное управление Белоруссии (ЦУБ). Однако М. использовал противоречия между обновленческими группировками в целях сохранения и укрепления своего положения в епархии. После того как 2 нояб. 1922 г. президиум ВЦУ принял решение об увольнении М. на покой, утвержденное председателем ВЦУ еп. *Антонином (Грановским)* и его заместителем прот. В. Д. *Красницким,* Минский архиерей через др. обновленческого лидера прот. А. И. *Введенского* добился 10 нояб. отмены этого решения. ВЦУ признало за М. титул митрополита. ЦУБ было реорганизовано в Белорусское епархиальное управление (БЕУ) с участием уполномоченного ВЦУ и представителей местных обновленческих групп, однако большинство в нем принадлежало сторонникам М. В нач. 1923 г. ВЦУ согласилось на учреждение в обновленческой Белорусской митрополии 3 викарных кафедр. В марте того же года М. возглавил в Минске вместе с признававшими в тот момент ВЦУ архиереями канонического поставления викарными епископами Смоленской епархии Вяземским *Венедиктом* (*Алентовым;* впосл. архиепископ) и Гжатским Феофаном (Берёзкиным), хиротонии целибатного свящ. Феодосия Раменского (впосл. в монашестве Филарет) и вдовых протоиереев Иоанна Пашина (см. сщмч. *Иоанн (Пашин)*) и Николая Шеметилло во епископов Борисовского, Мозырского и Слуцкого. Хиротонии совершались без пострижения посвящаемых в рясофор, «обновленческим чином», однако в том же году все епископы приняли монашество, и их хиротонии были признаны патриархом Тихоном каноничными.

Несмотря на дипломатические усилия М. постепенно его церковная деятельность стала вызывать все большее недовольство у советских властей. 10 апр. 1923 г. М. был вызван в минское ГПУ и получил указание о немедленном выезде в Москву, куда он отбыл на следующий день, оставив управление епархией своим викариям. В Москве М. уклонился от участия в обновленческом «Поместном Соборе» в апр.—мае того же года. 15 мая обновленческий Высший церковный совет принял решение о замещении М. на Минской кафедре Могилёвским «епископом» Сергием Иванцовым (впосл. в РПЦ еп. Софроний). После освобождения 25 июня 1923 г. из-под ареста свт. Тихона находившийся в Москве М. был принят им в общение. 18 авг. патриарх Тихон выдал свидетельство: «В[ысокопреосвященного] Мелхиседека признаю православным и находящимся в каноническом общении с Нами; почему беспрепятственное совершение им богослужений в православных храмах Москвы разрешаем и благословляем» (Акты св. Тихона. С. 295). 24 сент. М. участвовал в совещании правосл. архиереев под председательством свт. Тихона в московском Донском мон-ре, на к-ром решительно выступил против перехода Церкви на новый календарный стиль. Под протоколом собрания М. вопреки возражениям свт. Тихона подписался как митрополит Минский и Белорусский. В сент.—окт. 1923 г. власти запрещали М. вернуться в Белоруссию, что вызывало массовые протесты верующих в Минске, где прихожане собора отказались допустить в храм «архиерея»-обновленца. В нояб. 1923 г. М. вернулся в Минск, где публично высказался против обновленчества. Его поддержали викарии и большинство духовенства и верующих. Обновленческий «епископ» Сергий Иванцов был фактически отстранен от управления епархией. Неудачи обновленцев в Белоруссии вызвали беспокойство советских властей. В сводке 6-го («церковного») отделения Секретного отдела ОГПУ от 1 янв. 1924 г. говорилось о ситуации в Белоруссии: «Почти все городское духовенство принадлежит к Тихоновскому движению. В Минске нет ни одной обновленческой церкви. Обновленческое духовенство по уездам начинает замирать под влиянием Тихоновщины. Тихоновцы организовали при участии Минского духовенства и черносотенных пятерок

свое Епар[хиальное] Управление, и им руководит Мелхий Седекс (так в документе.— *Ред.*), назначив своим заместителем Епархии Мозырского епископа Иоанна, быв[шего] обновленца, перешедшего к Тихоновщине» (Политбюро и Церковь. Кн. 2. С. 375). В то же время власти еще надеялись на возвращение М. в обновленчество и на возможность использовать его в своих интересах.

В марте 1924 г. к БССР перешли от РСФСР населенные преимущественно белорусами 16 уездов Витебской, Гомельской и Смоленской губерний, в к-рых располагались приходы Полоцко-Витебской, Могилёвской и Гомельской (с 1925) епархий. Поскольку в этих епархиях действовали достаточно сильные группы обновленцев, обновленческое руководство решило использовать укрупнение БССР для усиления там своего влияния. 17–19 мая в Могилёве состоялся обновленческий «Первый белорусский областной церковный собор» для избрания главы обновленческой церкви в Белоруссии. М. отказался от участия в этом «соборе». В результате обновленческим «митрополитом» Могилёвским был избран перешедший в обновленчество архиеп. бывш. Костромской *Серафим (Мещеряков)*, который в сент. того же года вернулся в каноническую Церковь. Летом 1924 г. при поддержке ОГПУ в Белоруссии началась кампания по передаче церквей обновленческим общинам. Для соблюдения формальной законности отделу культов НКВД предписывалось в храмах, выбранных обновленцами, провести ревизии и при обнаружении малейших замечаний расторгать договор об аренде с прежним приходским советом. Новый договор следовало заключать только с «группой прогрессивной обновленческой общины». Подобным образом в обновленческий раскол были вовлечены ок. 500 приходов — немногим менее половины всех приходских общин. 12 авг. 1924 г. решением властей обновленцам был передан Архиерейский дом в Минске.

В авг. 1924 г. против М. было начато следствие по обвинению в сокрытии церковных ценностей во время кампании 1922 г. Архиерея поместили под домашний арест, но иногда с разрешения властей он проводил службы в минском соборе. В сент. была запрещена деятельность БЕУ, М. продолжал управлять епархией через личную канцелярию, организованную по месту жительства. 2 февр. 1925 г. было завершено следствие по его делу. Местные партийные органы составили проект приговора с предложением о расстреле М. Но в Москве вынесение ему смертного приговора сочли нецелесообразным. 17 авг. 1925 г. на открытом процессе в Минске М. был приговорен Верховным судом БССР к 3 годам лишения свободы условно. Благодаря своему авторитету он по-прежнему не допускал широкого распространения обновленчества в Минской епархии. Прибывший в Минск в апр. 1925 г. обновленческий «епископ» Александр Щербаков вынужден был в окт. того же года уехать в Витебск; попытки обновленцев провести в Минске учредительный съезд сорвались: несмотря на агитацию, на собрание явились только 18 священнослужителей и мирян. Обновленческое Белорусское ЕУ вынуждено было разместиться в Могилёве.

В 1925 г. возникла напряженность в отношениях между М. и поставленными патриархом Тихоном епископами Могилёвским Никоном (Дегтяренко) и Гомельским *Тихоном (Шараповым)*, на епархии которых М. пытался распространить свою юрисдикцию после укрупнения адм. территории БССР. В свою очередь епископы Тихон и Никон отказывались признавать каноничный статус М., считая его обновленцем, и брали под окормление приходы Минской епархии, вышедшие из подчинения своего правящего архиерея. Сложившаяся ситуация потребовала вмешательства вступившего в управление Церковью после кончины патриарха Тихона († 7 апр. 1925) патриаршего местоблюстителя митр. сщмч. *Петра (Полянского)*. 5 окт. 1925 г. митр. Петр обратился к М. с посланием, в котором сообщал: «Покойный Святейший Патриарх не считал Ваше Преосвященство состоящим вне единения с Православной Русской Церковью, почему и не воспрещал Вам служить в московских храмах. Посему нет оснований предполагать, что Минская иерархия является неправославной. Преосвященному Тихону и преосвященному Никону мною дано предложение безотлагательно принять меры к возможно скорейшему прекращению нежелательных результатов от допущенных ими по неведению действий». В то же время митр. Петр указывал: «Вопрос об автономии Белорусской Церкви и Вашем митрополичьем сане при Святейшем Патриархе не получил канонического разрешения. Вы же сами не позаботились в течение двух лет при жизни покойного Патриарха так или иначе ликвидировать этот вопрос или принять меры к тому, чтобы дать ему определенное каноническое разрешение. Поэтому как объявление автономии Белорусской Церкви, так и принятие Вами сана митрополита является с канонической точки зрения актом самочиния, не одобряемым церковными правилами. Полагаю, что вопрос об автономии подлежит решению Поместного Собора Русской Церкви, а признание за Вами митрополичьего сана — особому епископскому рассмотрению... Ввиду этого считаю за лучшее, если бы Вы сами изыскали меры к ликвидации допущенного церковного самочиния и вернулись к нормам канонического устроения белорусской церковной жизни. Тогда бы для нас открылась каноническая возможность, сообразно с местными условиями церковной жизни, предоставить Вам некоторые прерогативы чести» (Документы Патриаршей канцелярии 1925–1926 гг. // ВЦИ. 2006. № 1. С. 61).

В связи с началом следствия по делу местоблюстителя митр. Петра (арестован 10 дек. 1925) М. был вызван из Минска в Москву и 13 дек. 1925 г. задержан в здании ОГПУ (арест по обвинению в участии в контрреволюционной организации оформлен ордером от 22 дек. того же года). Содержался в Бутырской тюрьме. Когда следствие не обнаружило связи между Минским архиереем и митр. Петром, в ОГПУ было принято решение использовать М. для укрепления авторитета образованного 22 дек. по инициативе властей *Временного высшего церковного совета* (ВВЦС) во главе с архиеп. *Григорием (Яцковским)*. 23 янв. 1926 г. М. был освобожден под подписку о невыезде из Москвы и вскоре признал ВВЦС. Подпись М. с титулом «епископ Минский, митрополит Белорусский» появилась задним числом при публикации послания ВВЦС, составленного 22 дек. 1925 г., еще во время пребывания М. в тюрьме. 12 февр. 1926 г. М. отправил из Москвы послание «Архипастырям и пастырям Церкви Белорусской», в ко-

тором не говорил о переходе в юрисдикцию ВВЦС, но заявил о сохранении им общего руководства Белорусской митрополией и поручил временное управление епархией в период своего отсутствия 1-му викарию Слуцкому еп. Николаю (Шеметилло). М. не принимал к.-л. участия в деятельности ВВЦС, а в кон. июня 1926 г. отошел от *григорианского раскола,* принес покаяние заместителю патриаршего местоблюстителя митр. Сергию (Страгородскому) и сложил с себя титул митрополита, сохранив титул епископа. 17 авг. 1926 г. следственное дело в отношении М. было прекращено, а подписка о невыезде аннулирована. В Минск он, однако, не вернулся. В Минской епархии в период отсутствия правящего архиерея обновленчество укрепило свои позиции. В февр. 1926 г. в Минск прибыл «архиепископ» Даниил Громовенко, в мае того же года обновленцы захватили кафедральный Петропавловский собор.

23 мая 1927 г. М. был вновь арестован в Москве по обвинению в «использовании религиозных настроений масс в антисоветских целях». В связи с арестом митр. Сергий 13 июля уволил его на покой и назначил управляющим Минской епархией еп. *Арсения (Смоленца),* а 12 сент. того же года — еп. Павла (Вильковского). ОГПУ использовало арест М., чтобы склонить его к участию в организации неканоничной автокефальной Белорусской Православной Церкви (БПЦ), однако М. от участия в этом категорически отказался. Автокефальная БПЦ была провозглашена в авг. 1927 г. в Минске викариями М. епископами Филаретом (Раменским) и Николаем (Шеметилло), к-рые ввели в автокефалистских церквах формулу поминовения за богослужением М. как «митрополита». В это время М. находился в Бутырской тюрьме. 17 сент. 1927 г. решением Коллегии ОГПУ он был освобожден под подписку о невыезде. Проживал на покое в Москве. 5 апр. 1928 г. возведен митр. Сергием в сан архиепископа. В сент. того же года назначен управляющим Енисейской и Красноярской епархией. Пребывал в Красноярске, где паства вначале приняла его отчужденно, но затем стала относиться к архиерею с теплотой. 2 апр. 1931 г. М. был вызван для участия в сессии Временного Патриаршего Священного Синода. 11 мая того же года прибыл в Москву. Вскоре скончался от сердечного приступа в Покровском храме на Н. Красносельской ул., где он должен был сослужить заместителю патриаршего местоблюстителя при совершении епископской хиротонии. 20 мая митр. Сергий возглавил отпевание М. в сослужении 18 архиереев. Был похоронен на Семёновском кладбище Москвы. После закрытия Семёновского кладбища в 30-х гг. XX в. могила была перенесена на московское Преображенское кладбище

Лит.: *Мануил.* Русские иерархи, 1893–1965. Т. 4. С. 323–330; *Афанасий (Мартос), архиеп.* Беларусь в ист., гос. и церк. жизни. Мн., 1990[р]. С. 259–262; *Процька Т. С.* Пакутнік за веру і бацькаўшчыну. Мн., 1996; *она же.* Без веры мы — никто: Жизнь и смерть митр. Минского и Белорусского Мелхиседека. Мн. 2012; *она же.* Невядомыя старонкі жыцця Мелхіседэка (Паеўскага), мітр. Мінскага і Белорускага // Праваслаўе. 2013. № 19. С. 55–65; *Кривонос Ф., прот.* У Бога мертвых нет: Неизв. страницы из истории Минской епархии (1917–1939). Мн., 2007; *он же.* Человек глубокой веры: Жизнь и архипастырское служение Преосв. Мелхиседека (Паевского) во время пребывания на Минской кафедре (1919–1925) // Минские ЕВ. 2011. № 2(87). С. 74–76; *Максимович И. Н.* Минская епархия в нач. 20-х гг. XX в.: Деятельность митр. Мелхиседека (Паевского) // Гос-во, религия, Церковь в России и за рубежом. М., 2010. Вып. 4. С. 96–106; *Мазырин А., свящ.* О пребывании в обновленческом и григорианском расколах преосв. Мелхиседека (Паевского), его «митрополитстве» и автономии Белорус. Правосл. Церкви в 1920-е гг. // Вестн. ПСТГУ. Сер. 2: История. История РПЦ. 2011. Вып. 2(39). С. 63–86; *Бараненко В. В.* Еп. Мелхиседек (Паевский) и обновленческое движение в Советской Белоруссии (1922–1923 гг.) // Клио. СПб., 2015. № 4(100). С. 195–202; *Лавринов В., прот.* Обновленческий раскол в портретах его деятелей. М., 2016. С. 356–357.

В. Г. Пидгайко, Д. Н. Никитин

МЕЛХИСЕДЕ́К [Стефанеску (Штефэнеску) Михаил Петрович; румын. Melchisedec] (15.02.1823, с. Гырчина, Молдавское княжество (ныне в жудеце Нямц, Румыния) — 16.05.1892, г. Роман, Румыния), еп. Романский (1879–1892), предстоятель Румынской Православной Церкви (РумПЦ), церковный историк. Происходил из среды потомственного сельского духовенства: предки М. по линии отца были священниками уже в сер. XVII в., его отец свящ. Петр служил в с. Гырчина, мать Анастасия (урожд. Фокша) принадлежала к другому роду потомственного молдавского духовенства.

Жизнь. По окончании начальной школы в родном селе в возрасте 9 лет продолжил обучение в церковной школе при ц. во имя св. Иоанна в г. Пьятра-Нямц, через 2 года — в Со-

Мелхиседек (Стефанеску), еп. Романский, предстоятель Румынской Православной Церкви. Портрет. 1875 г.

кольской ДС (др. название — Вениаминовская ДС) в Яссах, самом авторитетном учебном заведении РумПЦ, учрежденном митр. Молдавским *Вениамином (Костаки).* Прервав в 1841 г. обучение, служил учителем в начальной школе в с. Шербешти (ныне Штефан-чел-Маре, жудец Нямц). Вернулся в ДС в 1842 г., окончил курс обучения в 1843 г., овладел древними (древнегреческий, латынь, древнееврейский) и совр. языками (французский, немецкий). По рекомендации ректора ДС, видного деятеля РумПЦ, теолога и публициста архим. *Филарета (Скрибана)* (с 1852 г. епископ Ставрупольский), с 1842/43 уч. г. исполнял обязанности профессора ДС на кафедре риторики, пасторали и национальной истории. В дек. 1842 г. принял постриг (по нек-рым сведениям, был пострижен митр. Киевским *Филаретом (Амфитеатровым)*). В 1848 г. с разрешения молдав. господаря Михайла Стурдзы продолжил богословское образование в КДА. В 1851 г. в сане иеромонаха подвизался в *Киево-Печерской лавре.* Выезжал в Москву и в *Троице-Сергиеву лавру,* где изучал источники по истории русско-румынских церковных связей. В 1852 г. окончил КДА со степенью магистра богословия и словесности, получил сан протосинкелла и вернулся на родину. В Яссах, в Вениаминовской ДС, стал профессором и преподавал герменевтику, библеистику, историю Церкви, гомилетику, догматику, латынь и древнеевр. язык. По рекомендации еп. Хушского Мелетия приказом господаря

Молдавии от 5 марта 1856 г. был назначен ректором и профессором Хушской ДС. Возведен в сан архимандрита в 1853 г. 29 авг. 1857 г. был избран членом Дивана ад-хок (парламента) Молдавского княжества, к-рый занимался подготовкой объединения румын. княжеств. После объединения в 1859 г. Молдавского и Валашского княжеств под властью Александру Иоана *Кузы* М. 30 апр. 1860 г. по рекомендации представителя румын. либерального движения за объединение Дунайских княжеств М. Когэлничану был назначен министром просвещения и религиозных конфессий Румынии. Однако под давлением нек-рых представителей правящей элиты, указывавших на низкое социальное происхождение М., через неск. дней подал в отставку.

В этот период румын. иерархи назначались правительством и были неканоничны с т. зр. К-польской Православной Церкви (КПЦ) (признаны лишь в 1872); однако, поскольку большинство из них были хиротонисаны К-польским патриархом с титулами древних к-польских кафедр, правительство считало их легитимными. Такие архиереи управляли епархиями с титулом «заместитель епископа (митрополита)» (locţiitor или locotenent de episcop (mitropolit)). 15 янв. 1861 г., после отставки заместителя Хушского епископа Каллиника (Миклеску), правительство назначило М. временным управляющим этой епархией. 30 дек. 1862 г. в Яссах М. был хиротонисан во епископа Триполийского и стал заместителем епископа. 17 нояб. 1864 г. назначен заместителем епископа образованной Нижнедунайской епископии с центром в г. Измаил, в юрисдикцию которой вошла территория Юж. Бессарабии, утраченная Российской империей по итогам Парижского мирного договора 1856 г. и перешедшая во владение Молдавского княжества (затем объединенной Румынии). 27 мая 1865 г., после принятого румынским правительством закона о назначении митрополитов и епископов, М. возглавил Нижнедунайскую епископию, став епархиальным епископом (episcop eparhiot). В 1879–1892 гг. пребывал епископом Романским. 10 сент. 1870 г. избран членом Румынского академического общества (ныне Румынская академия).

Глубокое знание канонов Православия и церковной истории помогало М. участвовать (с 1859) в разработке законов, касавшихся централизации церковной власти в Румынии. Структурные изменения в церковной жизни занимали одно из приоритетных мест в политике объединившего Валашское и Молдавское княжества господаря Румынии А. И. Кузы, стремившегося к консолидации нового гос-ва и укреплению его международного престижа. Правительство приняло ряд последовательных мер в целях выведения РумПЦ из-под канонической юрисдикции КПЦ, а также из-под влияния греч. монашества. Реформы включали провозглашение в 1864 г. автокефалии РумПЦ (автокефалия была признана КПЦ в 1885), создание в 1865 г. путем слияния молдавской и валашской церковной иерархии единой церковной администрации во главе с митрополитом Унгро-Влахийским (предстоятелем РумПЦ), образование Святейшего Синода РумПЦ в 1872 г., модернизацию системы церковного образования и т. п. Решительность румын. гражданских властей при провозглашении автокефалии, но прежде всего ущемление экономических интересов греч. духовенства вслед. принятия в 1863 г. закона о секуляризации монастырских владений, вызвали враждебную реакцию КПЦ.

М. разделял настороженную т. зр. румын. архиереев по поводу чрезмерно сервильного отношения К-польского патриарха к правительству Османской империи, от имени к-рого патриарх осудил движение национального возрождения румын и угрожал румын. церковным иерархам отлучением в случае их сближения с движением за объединение Румынии. Вместе с тем М. ратовал за проведение умеренной политики в отношениях с зарубежным правосл. миром и особенно с КПЦ. Его усилия, направленные на то, чтобы избежать церковного раскола и установить рациональное сотрудничество с др. Православными Церквами, нашли отражение в выступлении М. в Сенате Румынии 3 дек. 1885 г., где в числе проч. обсуждался вопрос о том, правильно ли поступали власти, когда вели переговоры с КПЦ по поводу офиц. признания независимости РумПЦ. Оппонентом М. был юрист, румын. сенатор Г. Мырзеску; стенография прений была опубликована в ж. «Biserica Orthodoxă Română» (1885. Vol. 9. № 12. P. 953–973). Подчеркивая тот факт, что в Конституции Румынии (1866) было отмечено сохранение догматического единства с Матерью-Церковью, М. утверждал, что с организационной т. зр. Восточная христианская Церковь должна представлять собой конфедерацию автономных Церквей, каждая из к-рых должна быть признана и уважаема др. Церквами. Хотя единство правосл. догматики фактически обеспечивало сохранение единства Православия, КПЦ М. отводил роль морального центра, не прибегающего к силовым средствам в борьбе за свою гегемонию.

В отношениях с К-польской Патриархией румын. церковные и политические власти заняли твердую позицию, суть к-рой заключалась в том, что провозглашенную автокефалию необходимо защищать, ее не нужно ни у кого просить, причем после Берлинского конгресса 1878 г., признавшего полную независимость Румынии, международное признание автокефалии РумПЦ нельзя было откладывать. М. вместе с др. представителями РумПЦ полагал, что РумПЦ всегда была автокефальной: следуя историографической традиции, особенно трансильванских церковных историков кон. XVIII в., М. считал, что румыны приняли христианство в Римской империи, а не от К-поля. В качестве члена комиссии (делегации) Синода РумПЦ на переговорах с К-полем М. вел всю переписку с администрацией Патриархии. Его доклад о вмешательстве К-польского патриарха в дела автокефальной РумПЦ (Despre amestecul Patriarhiei din Constantinopol... 1882), прочитанный на заседании Синода 23 нояб. 1882 г., представлял собой синодальный документ, на основе к-рого в 1885 г. К-польской Патриархией и была признана автокефалия РумПЦ. В докладе М., основанном на четкой аргументации, подкрепленной большим историческим материалом, были учтены позиции церковного канонического права (со ссылками на греч. сборник церковного права *«Пидалион»* (1793–1800), «Опыт курса церковного законоведения» архим. Иоанна (Соколова)) и гос. законодательства.

В 1883 г. М. представил Синоду еще один доклад (Studiu despre ierarhia şi instituţiunea sinodală... 1883),

в к-ром ратовал за устранение к.-л. зависимости от внешнего церковного контроля над РумПЦ. По его мнению, для укрепления этого статуса независимости нужно дать отпор нападениям на Синод и церковную иерархию со стороны католич. и протестант. пропаганды, а также социалистов.

М. разрабатывал тематику исторической связи между РумПЦ и К-полем и др. Вост. Церквами и как член Румынского академического об-ва. В коротком трактате (Relaţiuni istorice... 1882) он в основном использовал материалы из диссертации И. И. Малышевского «Александрийский патриарх Мелетий Пигас и его участие в делах Русской Церкви» (К., 1872), а также привел собранные им самим исследовательские данные.

В февр.—марте 1868 г. М. вместе с И. Кантакузино (министр юстиции Румынии в 1866–1867) посетил Российскую империю с дипломатической миссией, в рамках которой представил новую стратегию внешней политики Румынии. В С.-Петербурге делегация дважды была принята имп. *Александром II Николаевичем,* провела переговоры с канцлером А. М. Горчаковым и директором Азиатского департамента МИД П. Н. Стремоуховым. На переговорах обсуждались проблемы консульской юрисдикции, а также принятые в Румынии законы о секуляризации монастырского имущества (1863) и о назначении новых румынских митрополитов и епископов (1865), ставшие главным предметом расхождения между РумПЦ и КПЦ и, с т. зр. российского правительства, вносившие нестроение в правосл. мир. М. выразил твердую позицию румын. правительства, категорически отказавшегося выполнить требования К-польского патриарха о возмещении убытков после секуляризации мон-рей и указавшего на неканоничность назначений архиереев. Вместе с тем российская сторона была уверена в том, что стоявший во главе румын. правительства И. Брэтиану привержен Православию и заботится о сохранении межцерковного мира, и поэтому и правительство, и румын. королевский двор приложат все усилия для того, чтобы исправить ошибки предыдущей администрации в отношении церковного вопроса, неизбежные при строительстве нового гос-ва. По мнению М., исправление этих ошибок необходимо осуществить отнюдь не потому, что на этом настаивал К-польский патриарх, исходивший из интересов греч. нации, а потому, что они были осознаны на национальном уровне, поскольку «Церковь не может быть изолирована от государства, а интересы государства не могут быть чуждыми интересам Церкви» (Memoriu. Din cele petrecute la S. Petersburg în timpul petrecerii acolo 1868 // *Diculescu.* 1907. P. 21).

В 1875 г. М. принял участие в конференции старокатолической Церкви в Бонне, где обсуждалась возможность установления союза старокатоликов с англиканами и православными (Raport către Sf. Sinod... 1876). На основании этого М. считают основателем экуменического движения в РумПЦ.

Большое внимание М. уделял церковному пению как неотъемлемому и важному элементу богослужения. В 1882 г. он обратился в Синод с предложением создать румын. певч. школы для сохранения и пропаганды традиций церковного пения (Memoriu pentru cântările bisericeşti... 1882). Апеллируя к авторитету крупного румын. композитора Г. *Музыческу,* учившегося в С.-Петербургской консерватории, М. поддержал создание первых в Румынии многоголосых (мужских и женских) церковных хоров.

В качестве члена Синода М. представил неск. др. проектов, касавшихся урегулирования церковной жизни в Румынии: создание Комиссии по исправлению богослужебных книг (Proiect pentru revizuirea... 1882), упорядочение отношений между румын. правосл. духовенством и представителями др. христ. конфессий и инославных религий на территории Румынии (Raport despre relaţiunile... 1882), церковное обоснование отказа от введения григорианского календаря (Biserica Ortodoxă... 1881). В 1888 г. от имени Синода М. представил в Сенат Румынии законопроект об улучшении материального положения духовенства (Memoriu despre starea preoţilor... 1888). На основании статистических данных он показал бедственное положение церковных структур вследствие введения правительством реформ 60-х гг. XIX в., считал необходимым повысить престиж Церкви в обществе.

Труды. М. внес ощутимый вклад в реформирование учебного материала в системе румын. церковного образования. В сер. XIX в. в семинариях румын. княжеств отсутствовали учебники, обучение традиционно строилось на освоении литургической лит-ры, как правило, Псалтири и Октоиха, основные положения догматики излагались по одноименному сочинению прп. Иоанна Дамаскина, церковную историю преподавали по «Истории христианской Церкви» митр. Афинского Мелетия (кон. XVII — нач. XVIII в.). Вернувшись в Румынию по окончании КДА, М. приступил к разработке учебных пособий. По его убеждению, совр. уровень подготовки священников требовал, чтобы учебная программа семинарий охватывала всю систему православной доктрины. В трактате «Краткое введение в курс богословских наук» (Scurtă introducere în cursul ştiinţelor teologice. 1856. P. 164–168) М., проследив историю духовного образования в Молдавии, пришел к выводу о том, что главным препятствием в его развитии было отсутствие учебной лит-ры, систематически излагающей весь комплекс богословских знаний. Опубликованный М. дидактический материал показывает, что предложенный им проект реорганизации учебных программ семинарий с систематическим изложением их на румын. языке основывался на традициях КДА и опыте преподавания в ней богословских наук, к-рый он стремился адаптировать к румын. условиям. В этих целях он перевел на румын. язык и издал труды современных ему российских церковных ученых 2-й пол. XIX в.: «О богослужении Православной Церкви» прот. И. М. *Скворцова* (1853), «Догматическое богословие Православной Кафолической Восточной Церкви» (1855) и «Пастырское богословие» (1862) архиеп. *Антония (Амфитеатрова),* «Православный катехизис» митр. *Филарета (Дроздова)* (1857). В преподавательской практике М. использовал сделанные в период учебы в КДА и переведенные им на румынский язык конспекты работ и учебных пособий по мн. научным дисциплинам (библейская археология, герменевтика, каноническое право, патрология, основы литургики, риторика, философия и метафизика, история философии, психология,

полемическое богословие, богословская этика и т. д). Из рукописного наследия М. этого периода в переводе на румын. язык была опубликована его магист. диссертация по богословию (1860). Разработки М. заложили основы для создания в объединенной Румынии в 1864 г. высшего богословского образования. Его позиция по проблемам совершенствования учебного процесса в системе церковного образования Румынии в соответствии с вызовами времени нашла наиболее полное выражение в докладе (Proiect pentru... 1882), где излагалась концепция создания богословского фак-та в Бухаресте. Главное внимание М. уделял подготовке квалифицированных, обладавших глубокими знаниями богословской науки педагогических кадров для семинарий. В речи, произнесенной 26 июня 1885 г. в кафедральном соборе Молдавской митрополии в Яссах (Cuvânt pentru şcoala... 1885), М. подчеркнул роль Церкви в просвещении народа на протяжении всего существования румын. М. считал, что в новом историческом контексте нужно сохранить традиц. согласие между двумя основными институтами румынской культуры — школой и Церковью, и это обеспечит равновесие между наукой и верой.

Также значительны труды М. в развитии румын. исторической науки. Одним из первых он занялся научной публикацией источников (в первую очередь архивных документов) по церковной истории, введя в оборот материал, продвинувший изучение румын. национальной истории и лит-ры. В его работах по истории Хушской (1869) и Романской (1881) епископий широко использованы источники на церковнослав. языке; вместе с тем подготовленные им комментарии иногда не выдерживают критики с совр. научных позиций. Так, он ошибся в определении времени и места создания Четвероевангелия, переписанного мон. Никодимом в мон-ре Тисмана в 1399–1405 гг. (Memoriu despre Tetraevanghelul... 1882), утверждая, что оно было создано в эпоху Стефана Великого и содержит на одной из страниц рукописи портрет господаря (версия была также изложена в ходе выступления перед архиереями РПЦ в С.-Петербурге в 1868).

В работе «Biserica Ortodoxă în luptă cu protestantismul...» (1890), посвященной взаимоотношениям в XVII в. Православной Церкви с протестантами, особенно с кальвинистами (в связи с проведением в Молдавском княжестве 2 заседаний Синодов антикальвинист. направленности), М. трактовал усилия евангелической и реформатской Церквей по сближению с Восточной христианской Церковью как демонстрацию апостольского континуитета собственных конфессий. При этом диалог между правосл. и протестант. Церквами, инициированный как богословский лютеран. теологами из Тюбингенского ун-та, сообщавшими об этом в кон. XVI в. экуменическому патриарху Иеремии II, в XVII в. уже принял преимущественно политическую окраску. М. раскрыл особенности политического влияния на османские власти представителей, с одной стороны, протестантских Англии и Голландии, с другой — католических Франции и Венеции, пытавшихся привлечь на свою сторону экуменического патриарха. В этом же контексте (с т. зр. прокальвинист. тенденций) им была проанализирована позиция патриарха Александрийского и К-польского *Кирилла I (Лукариса)*, проявившаяся в приписываемой ему работе «Исповедание веры христианской». Это сочинение по изданию кальвинист. свящ. Жана Эмона (Monuments autentiquées de la réligion des Grecs. Haga, 1708) М. перевел на румын. язык (Biserica Ortodoxă în luptă cu protestantismul... 1890. P. 2–9).

Также М. уделял большое внимание историческим обстоятельствам созыва Ясского Синода 1642 г., положившего начало проведению неск. международных правосл. конференций с целью уточнения системы догм. В связи с этим М. проанализировал соч. «Исповедание веры» митр. Киевского *Петра (Могилы)*; полемику митр. Молдавского Варлаама (Моцока) с кальвинист. «Катехизисом», своего рода ответ кальвинистам, прозвучавший на антикальвинистском Синоде 1645 г. в Молдавии, в к-ром принимали участие представители Православной Церкви как Молдавии, так и Валахии; «Исповедание веры» патриарха Иерусалимского *Досифея II Нотары* (1672), переведенное М. на румын. язык на основе издания нач. XVIII в. (Idem. P. 80–110).

Религ. разнообразию Румынии посвящена работа, в к-рой охвачена история раскола РПЦ и последовавшее за этим переселение части старообрядцев на территорию Румынии и в некоторые районы Буковины, находившейся в составе Австро-Венгрии (Lipovenismul... 1871). М. разобрал причины возникновения схизмы в РПЦ в сер. XVII в., процесс дробления старообрядческой Церкви на группы. Во 2-й части книги, используя конспекты лекций КДА, он представил религ. объединения, существовавшие в России и на Балканском п-ове.

Труд о противостоянии РумПЦ влиянию Римско-католической Церкви (Papismul i starea actuală... 1883) выдержан скорее в публицистическом стиле. М. подчеркнул роль католич. Церкви в международных политических отношениях; стремясь осветить проблемы совр. ему эпохи, М. представил экскурс в историю деятельности католич. епископатов и миссий на территории румын. княжеств.

М. считают одним из основателей совр. румын. славистики. Он первым приступил к научному исследованию рукописной традиции агиографических произведений о митр. *Григории Цамблаке* (Viaţa şi scrierile... 1884) и вмц. *Параскеве* (Viaţa şi minunile... 1889). Его вкладом в славистику также являются опубликованный им каталог старослав. книг и рукописей из коллекции *Нямецкого монастыря* (Catalog de cărţile... 1883) и собрание старославянской эпиграфики из церквей Румынии (Inscripţia... 1882; Notiţe istorice... 1885) и Болгарии (O excursiune... 1885). Многие вошедшие в сборники надписи ныне утрачены. Также М. составил сборник арм. эпиграфики (Inscripţiunile bisericilor... 1882).

М. принадлежат биографии неск. румын. церковных деятелей XVIII–XIX вв.: митр. Унгро-Влахийского сщмч. *Антима Ивиряну* (Didahiile sau predicile... 1888), еп. Рымникского Филарета (Schiţe biografice... 1886), еп. Бузэуского *Дионисия (Романо)* (Biografia... 1882). В 1890 г. М. написал трактат о почитании икон и составил список чудотворных икон, находившихся на территории Румынии (Tratat despre cinstirea... 1890).

Соч.: Scurtă introducere în cursul ştiinţelor teologice. Iaşi, 1856; Introducere în sfinţitele cărţi a Vechiului şi a Noului Aşezământ. Iaşi, 1860. 2 vol.; Cronica Huşilor şi a episcopiei cu asemenea numire. Bucur., 1869; Lipovenismul, adică schismaticil sau rascolnicii şi ereticii ruseşti. Bucur., 1871; Cronica Romanului şi a episcopiei

de Roman. Bucur., 1874, 1875. 2 vol.; Raport către Sf. Sinod despre conferința din Bonn. Bucur., 1876; Biserica Ortodoxă și calendarul. Bucur., 1881; Biografia lui Dionisie Romano episcopul de Buzău. Bucur., 1882; Despre amestecul Patriarhiei din Constantinopol în treburile Bisericii Autocefale Române. Bucur., 1882; Discurs pentru înființarea unei facultăți de teologie în București. Bucur., 1882; Inscripția de la mânăstirea Războieni, județul Neamț. Bucur., 1882; Inscripțiunile bisericilor armenești din Moldova. Bucur., 1882; Memoriu despre Tetraevanghelul lui Ștefan cel Mare de la Umor și Tetraevanghelul mitr. Grigorie de la Voroneț. Bucur., 1882; Memoriu pentru cântările Bisericești în România. Bucur., 1882; Proiect pentru revizuirea și editarea cărților Bisericești. Bucur., 1882; Raport despre relațiunile Bisericești ale clerului ortodox român cu creștinii eterodocși sau de alt rit și cu necredincioșii care trăiesc în Regatul Român. Bucur., 1882; Relațiuni istorice despre Țările Române în epoca de la finele veacului al XVI-lea și începutul celui al XVII-lea. Bucur., 1882; Studiu despre ierarhia și instituțiunea sinodală în Biserica Ortodoxă a Răsăritului în genere și despre ierarhia și instituțiunea sinodală în Biserica Ortodoxă Română în special. Bucur., 1883; Papismul și starea actuală a Bisericii Ortodoxe în regatul României. Bucur., 1883; Catalog de cărțile sârbești și rusești, manuscrise vechi ce se află în biblioteca sfintei mânăstiri Neamțului. Bucur., 1883; Viața și scrierile lui Grigorie Țamblac. Bucur., 1884; Cuvânt pentru școala și Biserica Română. Iași, 1885; Dezbaterile Senatului: Discursul lui Melchisedec // Biserica Ortodoxă Română. 1885. Vol. 9. № 12. P. 953–973; Notițe istorice și arheologice adunate de pe la 48 mânăstiri și biserici antice din Moldova. Bucur., 1885; O excursiune în Bulgaria. Bucur., 1885; Schițe biografice din viața mitr. Ungrovlahiei Filaret II-lea, 1792, și ale altor persoane bisericești contemporane cu dânsul. Roman, 1886; Didahiile sau predicile mitr. Antim Ivireanul. Bucur., 1888; Memoriu despre starea preoților din România și despre poziținea lor morală și materială. Bucur., 1888; Viața și minunile cuvioasei Paraschiva. Mânăstirea Agapia, 1889; Biserica Ortodoxă în luptă cu protestantismul, în special cu calvinismul în veacul al XVII-lea și cele două Sinoade din Moldova contra calvinilor. Bucur., 1890; Tratat despre cinstirea și închinarea icoanelor în Biserica Ortodoxă și despre icoanele făcătoare de minuni din România Ortodoxă. Bucur., 1890.

Пер.: *Scvorțov I.* Slujirea de Dumnezeu a Bisericii Ortodoxe. Iași, 1853; *Antonie (Amfiteatrov), ep.* Teologia dogmatică a Bisericii Ortodoxe Catolice de Răsărit. Iași, 1855; *idem.* Teologia pastorală. Bucur., 1862; *Filaret (Drozdov), mitr.* Catihisul ortodox. Iași, 1857; *Ioan Hrisostom.* Șaizeci și patru de cuvinte sau Predici / Trad. din germană după ediția lui Karl Joseph Hefele: Vier und siebenzig Predigten aus den Werken der heiligen Chrysostomus. Tübingen, 1857. Bucur., 1883.

Лит.: *Diculescu C. C.* Un episod diplomatic de ep. Melchisedec. Bucur., 1907; *Iorga N.* Istoria Bisericii Românești și a vieții religioase a românilor. Bucur., 1928, 1930. Vol. 2. P. 288–322; *Pocitan V.* Melchisedec: Ca membru al Sfantului Sinod (1861–1892). Bucur., 1939; *Mihail M.* Viața și opera lui Gavriil Musicescu oglindită în scrisorile anilor 1871–1899 // Studii muzicologice. Bucur., 1956. Vol. 2. P. 91–127; 1957. Vol. 4. P. 58–128; *idem.* Din corespondența ep. Melchisedec // BOR. 1959. Vol. 77. N 5/6. P. 493–612; *idem.* Legăturile culturale ale ep. Melchisedec cu Rusia: Corespondența din anii 1849–1892 // Mitropolia Moldovei și a Sucevei. Iași, 1961. Vol. 37. N 3/4. P. 261–296; *idem.* Geneza studiului, întocmit de ep. Melchisedec, despre Grigorie Țamblac // Idem. 1969. Vol. 37. N 7/9. P. 505–510; *idem.* Contribuția ep. Melchisedec la războiul pentru independență // BOR. 1977. Vol. 45. N 5/6. P. 418–428; *idem.* Scrisori și însemnări de la ep. Melchisedec al Romanului // Cronica episcopiei Romanului și Hușilor. Roman, 1992. Vol. 1. P. 163–197; *idem.* Un mesaj de solidaritate spirituală românească cu lupta cretanilor (1869) // Hrisovul: Buletin al facultății de arhivistică. Bucur., 1996. N 2. P. 205–209; *Păcurariu M.* Traduceri românești din literatura teologică rusă până la sfârșitul secolului al XIX-lea // Studii teologice. Bucur., 1959. Vol. 11. N 3/4. P. 182–212; *idem.* Istoria Bisericii Ortodoxe Române. Iași, 2008. Vol. 2. Pt. 1. P. 97–157; *idem.* Cultura teologică românească. Bucur., 2011. P. 198–207, 236–246; *Ciachir N.* Cu privire la misiunea diplomatică a ep. Melchisedec în Rusia în anul 1868 // BOR. 1965. Vol. 83. N 11/12. P. 1079–1082; *Porcescu S.* Episcopia Romanului. Bucur., 1984. P. 298–313; *Ioniță A. M.* Autocefalia Bisericii Ortodoxe Române. Contribuția ep. Melchisedec Ștefănescu la recunoașerea autocefaliei Bisericii noastre // BOR. 1985. Vol. 103. N 5/6. P. 440–478; *erbănescu N.* Autocefalia Bisericii Ortodoxe Române cu prilejul centenarului // Centenarul autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române. Bucur., 1987. P. 41–138; *Moraru A.* Biserica Ortodoxă Română între anii 1885–2000. Bucur., 2006. Vol. 2. Pt. 1. P. 13–89; *Ceobanu A.-B.* Atitudini și stări de spirit în mediul politic românesc cu privire la Rusia (1866–1877) // Relații internaționale: Lumea de ieri, lumea de mâine. Iași, 2007. P. 56–64; *Costea P.* Ierarhul acad. Melchisedec Ștefănescu — predicator, catehet și pedagog de vocație. Roman, 2015.

М. Антон

МЕЛХИСЕДЕ́К I [груз. მელქისედეკ], свт. (пам. груз. 24 янв., 1 окт.) Грузинской Православной Церкви (ГПЦ), католикос-патриарх всей Грузии (ок. 1010–1033). Долгое время считался 1-м предстоятелем ГПЦ, имевшим титул патриарха. В церкви Ткобай-йерда в Ингушетии сохранилась лапидарная надпись XI в.: «Христос, возвеличь патриарха [всего] Востока Мелхиседека, аминь» (*Гамбашидзе*. 1993. С. 47). Однако в нач. XXI в. В. И. Силогава передатировал надпись на кафоликоне монря *Пархали*, в к-рой как «патриарх Картли и всего Востока» упомянут груз. католикос *Иоанн IV Окропири* (980–1001), которого стали считать 1-м католикосом-патриархом всей Грузии (*Силогава*. 2006. С. 227–233).

Патриаршество М. пришлось на время царствования в Грузии Баграта III (975/8–1014), Георгия I (1014–1027) и Баграта IV (1027–1072). По сведениям древнегруз. хроники «Матиане Картлиса» (Летопись Картли), М. происходил из знатного рода и был воспитанником

Свт. Мелхиседек I, католикос-патриарх Грузии. Икона. Нач. XXI в. (частное собрание)

Баграта III. М. известен как обновитель мцхетского патриаршего собора *Светицховели*, его имя упомянуто в 2 надписях на храме (*Мусхелишвили*. 1942. С. 135–137). В поздней вставке к «Матиане Картлиса» содержится рассказ о том, как М. ездил в К-поль к визант. имп. *Василию II Болгаробойце* и просил содействия в восстановлении разрушившегося с течением времени собора, поскольку «никто не мог помочь в возобновлении его, и никто не имел средств на это». Император дал М. «много церковной утвари: икон, крестов и всякого облачения для архиереев и священников»; возвратившись, М. «начал строить ворота и возобновил кровлю и все сделал, как следует» (КЦ. 1955. Т. 1 С. 282). Также он украсил собор «золотом и серебром, дорогими камнями и жемчугом» (ПГП. 1970. Т. 3. С. 21–22).

Известно, что М. неск. раз бывал в К-поле, где помимо Василия II встречался также с визант. императорами *Константином VIII* и *Романом III Аргиром* (КЦ. Т. 1. С. 282, 290, 294). Считается, эти визиты не могли быть связаны только с восстановлением Светицховели; очевидно, М. выполнял дипломатические поручения груз. царей. Можно предположить, что во время этих визитов (или одного из них) К-польский патриарх дал согласие на получение груз. католикосом титула патриарха.

В 1029–1031 гг. М. составил завещание, известное как «Грамота [Дацерили] Мцхетскому собору», в этом тексте он упомянут как католикос-патриарх. Грамота содержит полный

список всего того, что М. пожертвовал Светицховели: неск. икон (в т. ч. золотую икону, подаренную ему имп. Константином VIII, и икону Божией Матери — дар ему имп. Василия II), неск. крестов и др. церковную утварь, богослужебные книги, Евангелия, неск. книг Псалтири, жития святых и др. М. приобрел и пожертвовал Светицховели с. Задкареки в груз. исторической пров. Тао (ныне Задгерех близ г. Назрван, Армения), с. Схлуани в пров. Кларджети (предположительно, ныне с. Пейнирли близ г. Артануч, Турция), с. Схлобани в пров. Шавшети (ныне с. Пынарлы близ г. Шавшат, Турция), с. Тонтиой в пров. Джавахети (ныне с. Каурма, муниципалитет Ниноцминда, Грузия), с. Диди-Оротани в пров. Кола (ныне с. Урут, вилайет Ардаган, Турция), мон-рь Палавра с 4 селами в пров. Картли, с. Махарони близ оз. Паравани (предположительно, ныне на территории с. Владимировка, муниципалитет Ниноцминда, Грузия), село и Катехскую церковь в пров. Эрети (ныне в Белоканском р-не, Азербайджан), с. Зиари в пров. Эрети (ныне с. Зарнав, Гахский р-н, Азербайджан), часть с. Ахатани (возможно, на территории муниципалитета Телави, Грузия) и деревню Носорана в пров. Кахети (ныне урочище в ущелье р. Лопота близ с. Лапанкури, муниципалитет Телави, Грузия), а также крепостных в разных селах (ПГП. 1970. Т. 3. С. 19, 22–23). В грамоте указано, что М. выбрал себе в Светицховели место упокоения и назвал имя своего воспитанника свящ. Иоанна, к-рый должен был отслужить по нему заупокойную литургию. Причислен к лику святых ГПЦ 12 окт. 2002 г.

Лит.: *Мусхелишвили Л.* Древние надписи Мцхетского собора Светицховели и их отношение к завещанию католикоса Мелхиседека // Картули хеловнеба (Грузинское искусство). Тб., 1942. Т. 1. 133–142 (на груз. яз.); *Гамбашидзе Г.* Лапидарная надпись XI в. католикоса-патриарха Грузии Мелхиседека I из христ. храма «Ткобай-йерда» (Ингушетия) // Мировые культурно-ист. процессы и Грузия: Сб. ст. Тб., 1993 (на груз. яз.); *Абашидзе З.* Мелхиседек I // Католикосы-патриархи Грузии. Тб., 2000. С. 43–44 (на груз. яз.); *Силогава В. И.* Патриарх Картли и всего Востока в Пархальской надписи X в. // ЕжБК. 2006. Т. 1.

З. Абашидзе

МЕЛХИСЕДЕ́К II (Багратиони), католикос-патриарх Вост. Грузии (Мцхетский) (ок. 1528–1529; 1540–1545; 1548–1552). Сын царя Картли Константина II (1478–1505), о чем сказано в сочинении груз. историка XVIII в. царевича *Вахушти Багратиони:* «Царь Константин имел от царицы Тамар сыновей: Давида, Георгия, Баграта, Александра и Мелхиседека, который позже стал католикосом» (*Вахушти Багратиони.* 1973. С. 391). Даты его Патриаршества реконструированы с учетом нек-рых источников, а также сведений о датах предстоятельства др. католикосов-патриархов того периода: *Василия VI, Малахии, Германа* и *Николая VI.* К 1511 г. М. уже был пострижен в монашество: в источнике сообщается, что царь Картли Давид X (1505–1526) «имел братьев Георгия, Баграта, Александра и монаха Мелхиседека, и в то время католикосом был Доротеос (*Дорофей II* (1503–1505; 1511–1516).— *Авт.*)» (*Бери Эгнаташвили.* 1959. С. 488). В 1526 г. Давид X, «человек миролюбивый и благочестивый», по настоянию брата, буд. царя Картли Георгия IX (1526–1527), «обдумал... изменчивость мира и несчастья свои, оставил царство и постригся в монахи» (*Вахушти Багратиони.* 1973. С. 399). По сведениям Вахушти Багратиони, после смерти католикоса Дорофея II царь Картли Георгий IX посадил на Патриарший престол своего брата М. (Там же. С. 400). Когда к власти в Картли пришел царь Луарсаб I (1527–1556), «католикос Мелхиседек был изгнан и жил в монастыре Армази»; новым католикосом-патриархом стал Герман (ок. 1535–1546). По сведениям Вахушти Багратиони, приблизительно в 1535 г. «скончался католикос Мелхиседек и царь посадил католикосом Германа» (Там же. С. 402). Однако эти сведения считаются ошибочными, поскольку М. как католикос упоминается в письме (1545) папы Римского *Павла III* царю Луарсабу I (*Тамарашвили.* 1995. С. 519).

Ист.: *Бери Эгнаташвили.* Новая Картлис Цховреба // КЦ. 1959. Т. 2. С. 326–442; *Вахушти Багратиони.* История царства Грузинского. Тб., 1973. (КЦ; 4).

Лит.: *Одишели Дж.* К политической истории Вост. Грузии XIV–XVIII вв.: Несколько груз. ист. документов. Тб., 1964. С. 86–88 (на груз. яз.); *Гучуа В.* Грузия в 50–70-е гг., XVI в. // Очерки истории Грузии. Тб., 1973. Т. 4. С. 85–105 (на груз. яз.); *Тамарашвили М.* История Грузинской Церкви. Тб., 1995. С. 519 (на груз. яз.).

Э. Качарава

МЕЛХИСЕДЕ́К III (Пхаладзе Михаил Георгиевич; 2.11.1872, с. Кандаура Сигнахского у. Тифлисской губ.— 10.01.1960, Тбилиси), католикос-патриарх всей Грузии (1952–1960). Род. в многодетной семье псаломщика. Несмотря на бедность, отец стремился дать детям достойное образование. Когда Михаилу было 9 лет, отец определил сына в Телавское ДУ. М. рано осиротел. По окончании ДУ он как «благовоспитанный и прилежный ученик» был направлен педагогическим советом уч-ща для продолжения учебы в Тифлисскую ДС (1890–1896). М. был единственным среди семинаристов, кто ни разу не получил отметку ниже высшего балла, окончил ДС со статусом 1-го ученика. В 1896–1900 обучался в КазДА, к-рую окончил со степенью канд. богословия. Превосходно владел древнегреч. языком, ему принадлежат переводы на груз. язык сочинений *Геродота* «История» и Псевдо-Арриана «Перипл Понта Эвксинского» (б-ка Тбилисского гос. ун-та) (*Жвания.* 1994. С. 32). Способного юношу высоко оценил преподаватель КазДА богослов В. И. *Несмелов,* предложивший ему продолжить научную работу в академии, однако М. вернулся на родину и в течение 15 лет занимался преподавательской деятельностью (*Рафаил (Карелин).* 2006. Ч. 2. С. 99). 27 июля 1900 г. М. был назначен преподавателем русского языка в Кутаисское ДУ; 26 янв. 1902 г. был переведен в Кутаисскую ДС на должность учителя физики и математики. С 8 апр. 1904 г. преподавал географию и арифметику в г. Белый Смоленской губ., 2 нояб. 1909 г. назначен учителем физики и математики в Каменец-Подольскую ДС. С 15 мая 1915 г.— наставник ДУ в мест. Тывров Подольской губ. 31 мая того же года в Подоль-

Мелхиседек III (Пхаладзе), католикос-патриарх всей Грузии. Фотография. 1952 г.

ской епархии был рукоположен во иерея. Известно, что у М. было четверо детей.

В сент. 1917 г. М. вернулся в Грузию и был назначен инспектором Горийского ДУ, служил в храме при училище. 27 нояб. 1917 г. избран членом епархиального совета восстановленной Урбнисской епархии Грузинской Православной Церкви (ГПЦ). 21 нояб. 1918 г. возведен в сан протоиерея (ЦГИАГ. Ф. 1879. Оп. 1. Д. 26. Л. 30). В том же году овдовел. ДУ закрыли новые власти. Для того чтобы прокормить семью, М. в 1920–1922 гг. работал ревизором поездов на Кахетинской железной дороге (Сапатриаркос уцкебани (Ведомости Патриархии). Тб., 2014. № 3. С. 17–20 (на груз. яз.)). Прот. Никита Талаквадзе вспоминал, как М. в нач. 1922 г. пришел к католикосу-патриарху всей Грузии исп. *Амвросию (Хелае)* и попросил место священника в любом тифлисском соборе. Католикос-патриарх разгневался на него из-за того, что М. посмел явиться в гражданской одежде, однако спустя неск. дней предложил ему место священника в церкви с. Диди-Гомарети, от которого М. отказался (*Талаквадзе*. 2013. С. 189). 5 апр. 1922 г. М. был назначен ключарем в тифлисский кафедральный собор Сиони *(Тбилисский Сиони)* (ЦГИАГ. Ф. 1879. Оп. 1. Д. 26. Л. 30). 28 апр. 1922 г. скончался еп. Алавердский Пирр (Окропиридзе), М. вместе с еп. Манглисским Христофором (Цицкишвили; впосл. католикос-патриарх всей Грузии *Христофор III*) во главе тифлисской делегации присутствовал на погребении архиерея. Нек-рые члены Католикосского Совета ГПЦ высказывали мнение о необходимости хиротонисать М. во епископа Алавердского (*Талаквадзе*. 2013. С. 230–231). В февр. 1925 г. М. был назначен настоятелем тифлисского собора *Анчисхати* (ЦГИАГ. Ф. 1879. Оп. 1. Д. 26. Л. 30). 15 марта 1925 г. псаломщик церкви с. Кандаура Давид Пхаладзе обратился к католикосу-патриарху исп. Амвросию с просьбой назначить на место священника новооткрывающейся церкви уроженца села М., который «будет заботиться о церквях и воодушевит верующих». 9 апр. 1925 г. исп. Амвросий «ввиду того, что в настоящее время во всей Алавердской епархии не нашлось подобающего кандидата на место благочинного, для пользы дела» назначил М. на эту должность, а Давида Пхаладзе определил быть диаконом (НЦРГ. Ф. 31 (В. Карбелашвили). Д. 870. Л. 96).

10 окт. 1925 г. М. принял постриг и был возведен в сан архимандрита, 14 окт. хиротонисан во архиерея и назначен епископом Алавердским. 18 нояб. он прибыл в епархию. В письме исп. Амвросию (26 янв. 1926) он описал состояние дел в епархии (*Мачуришвили*. 2009. С. 25–26). 17 окт. 1927 г. М. временно был назначен управляющим Сухумо-Абхазской епархией. С 24 марта 1928 г. епископ Цилканский (Архив Груз. Патриархии. Д. 1823. Л. 140, 175). С 11 мая 1928 г. настоятель тифлисского Преображенского муж. мон-ря.

2 янв. 1935 г. М. возведен в сан митрополита, переведен на Сухумо-Абхазскую кафедру (ЦГИАГ. Ф. 1879. Оп. 1. Д. 26. Л. 30). Свою первую проповедь он начал словами прор. Давида: «Рече безумен в сердце своем: нѣсть Бог» (Пс 13. 1), что оскорбило властей и восстановило их против нового архиерея. Ему не давали возможности проводить изменения в епархии, на протяжении неск. лет М. оставался практически без дохода (*Рафаил (Карелин)*. 2006. Т. 2. С. 100). Репрессии в отношении духовенства коснулись и Сухумо-Абхазской епархии: в письме католикосу-патриарху всей Грузии Каллистрату (Цинцадзе) (2 мая 1937) М. писал о сложностях, которые возникли в епархии с назначением священника в 3 греч. деревни,— не нашлось подобающей кандидатуры. 9 окт. 1937 г. были арестованы протоиереи Симеон Гигинеишвили и Элизбар Анчабадзе, в епархии осталось 2 представителя духовенства: священник в Сухуми и М. (Архив Груз. Патриархии. Д. 1613. С. 23–24). 9 июля 1938 г. М. получил назначение в Тбилиси. С 1 апр. 1943 г. служил в ц. во имя св. Нины в Кутаиси, с 30 апр. 1944 г.— митрополит Урбнисский, настоятель тбилисской церкви Дидубе в честь Рождества Пресв. Богородицы (ЦГИАГ. Ф. 1879. Оп. 1. Д. 26. Л. 30). М. был ревностным участником движения в защиту мира: неоднократно выступал на различных конференциях, в 1949 г. возглавил делегацию ГПЦ на 1-й Всесоюзной конференции сторонников мира (25–27 авг., Москва).

5 апр. 1952 г. на IX Соборе ГПЦ, проходившем в Тбилисском Сиони, М. посредством открытого голосования единодушно был избран католикосом-патриархом всей Грузии. Интронизация состоялась 7 апр. в мцхетском патриаршем кафедральном соборе *Светицховели* (*Жвания*. 1994. С. 34). На торжествах присутствовали представители РПЦ экзарх Украины митр. Киевский и Галицкий *Иоанн (Соколов)*, архиеп. Харьковский и Богодуховский *Стефан (Проценко)*, ректор МДА прот. К. *Ружицкий*, а также от лица Антиохийского патриарха Александра III настоятель Антиохийского подворья в Москве архим. Василий (Самаха). Сохранилась характеризующая М. личная запись уполномоченного по делам религии в Грузии М. Меквабишвили, в к-рой тот писал, что новый католикос-патриарх «среди духовных лиц не пользуется хорошим авторитетом из-за своей принципиальности», до 1955 г. в среде представителей груз. духовенства существовала группа его противников. Также уполномоченный отмечал, что М. активно выступал на различного рода конференциях в защиту мира, «хорошо разбирается в вопросах международных событий... у него нет наклонности к жадности... выше всего ставит свою нацию и в решении вопросов в связи с открытием церквей старается открыть больше грузинских» (ЦГИАГ. Ф. 1880. Оп. 1. Д. 40. Л. 1–2).

В 1956–1958 гг., в условиях жесткой дискредитации Церкви со стороны властей, М. хиротонисал 5 архиереев: настоятеля тбилисской церкви Квашвети во имя вмч. Георгия прот. Харитона Девдариани во епископа Маргветско-Убисского Давида (впосл. католикос-патриарх всей Грузии *Давид V (VI)*) (28 авг. 1956); благочинного рус. приходов в юрисдикции ГПЦ архим. *Зиновия (Мажугу)* (30 дек. 1956) — вопреки мнению членов Синода, отнесшихся отрицательно к посвящению негрузина во архиерея ГПЦ; прот. Лаврентия Жванию во епископа Сухумо-Абхазского Леонида (15 февр. 1957); настоятеля кутаисской ц. во имя Архангелов в комплексе Мцване Квавила прот. Наума Шавианидзе во епископа Гаенатского Наума (7 июля 1957); настоятеля телавского Спасского собора прот. Давида Бурдиладзе во еп. Алавердского Давида (14 окт. 1958). Во время патриаршества М. были открыты церковь в Поти и кафоликон мон-ря *Моцамета*, куда были перенесены мощи святых *Давида и Константина*

Аргветских; практически заново возведена церковь в Хашури; в жен. монастыре Бодбе были восстановлены богослужения; в патриаршем кафедральном соборе Тбилисский Сиони начали проводить богослужения на груз. языке, было восстановлено груз. пение. В 1957 г. М. и католикос всех армян Вазген I обменялись братскими визитами.

М. отличался высокой образованностью. Сохранились его записи об истории ГПЦ, размышления о христ. праздниках, об этических проблемах (*Жвания.* 1994. С. 34). Старейший священнослужитель ГПЦ архим. Рафаил (Карелин), рукоположенный М. в 1954 г., оставил воспоминания о нем. По его сведениям, М. самостоятельно изучил высшую математику, разработал математическую теорию в шахматах, писал духовную музыку (наиболее известна его «Херувимская песнь»). В период преследования Церкви при Н. С. Хрущёве М. обязал всех священнослужителей и диаконов носить облачение. Нарушившие указ лишались церковных наград, при вторичном нарушении представителей духовенства запрещали в священнослужении. М. настаивал на том, что священник — это исповедник правосл. веры, а не наемник, который носит облачение как спецодежду только во время богослужения. Он отличался скромностью и любовью к службе: часто в простом монашеском облачении пел и читал на клиросе Тбилисского Сиони. Особенно М. любил церковь Дидубе: перед решением к.-л. сложного вопроса он приходил сюда и долго молился перед образом Пресв. Богородицы (Карибче (Врата). Тб., 2008. № 13. С. 52–53 (на груз. яз.)).

В окт. 1959 г. католикос-патриарх с братским визитом посетил Москву. В день празднования памяти прп. Сергия Радонежского (8 окт.) он находился в Троице-Сергиевой лавре, но ввиду ухудшившегося состояния здоровья участия в праздничных богослужениях принять не смог и молился в алтаре. 27 дек. 1959 г., в день своего ангела (Неделя святых праотец), он принял у себя представителей тбилисского духовенства во главе с епископами Давидом (Девдариани) и Зиновием (Мажугой) и простился с ними. В отпевании и заупокойных богослужениях участвовали архиереи РПЦ (архиеп. Львовский и Тернопольский *Палладий (Каминский),* архиеп. Черниговский и Нежинский *Андрей (Сухенко),* архим. *Никодим (Ротов)*) и Антиохийской Православной Церкви (еп. Сергиопольский Василий), присутствовали представители Армянской Апостольской Церкви (архиеп. Саак, еп. Комитас) и католич. Церкви в Тбилиси, тбилисские раввины (*Никодим (Ротов).* 1960. С. 62–65; *Жвания.* 1994. С. 35). М. был погребен 17 янв. 1960 г. в Тбилисском Сиони.

Арх.: ГАРФ. Ф. Р 6991. Оп. 7. Д. 76.
Ист.: От Грузинской АПЦ направить на Всесоюзную конференцию сторонников мира митрополита Урбнисского Мелхиседека // ЖМП. 1949. № 9. С. 11; *Стефан (Проценко), архиеп.* Новый католикос-патриарх всея Грузии Святейший Мелхиседек // Там же. 1952. № 5. С. 34–39; Кончина католикоса-патриарха всея Грузии [Мелхиседека III] // Там же. 1960. № 1. С. 14; *Никодим (Ротов), архим.* Святейший католикос-патриарх всея Грузии Мелхиседек III: Некролог // Там же. 1960. № 2. С. 62–66; *Рафаил (Карелин), архим.* Тайна спасения. Тб., 2006. Ч. 2 (на груз. яз.); *Талаквадзе Н., прот.* Из дневника гражданина-священника. Тб., 2013 (на груз. яз.).
Лит.: *Жвания З.* Католикосы-патриархи и архиереи Грузии с 1917 г. Кут., 1994 (на груз. яз.); *Мачуришвили Г.* Алавердская епархия в 1917–2007 гг. Тб., 2009 (на груз. яз.).

Г. Мачуришвили

МЕЛЬКИ́ТСКАЯ КАТОЛИ́ЧЕСКАЯ ЦЕ́РКОВЬ [Мелькитская греко-католическая Церковь; араб. كنيسة الروم الملكيين الكاثوليك; лат. Ecclesia Melchitarum], одна из *Восточных католических Церквей,* придерживающаяся *византийского обряда;* образовалась в результате перехода в унию части *Антиохийской Православной Церкви* (АПЦ) в 1724 г.

Современное состояние. Глава М. к. Ц. носит титул «Патриарх Антиохии и всего Востока, Александрии и Иерусалима» (с 29 нояб. 2000 — Григорий III Лахам); он избирается Синодом М. к. Ц., после чего его утверждает папа Римский и ему вручается *паллий.* Патриаршие престолы: Антиохийский (в Дамаске), Александрийский (в Каире; охватывает Египет и Судан) и Иерусалимский. Две основные резиденции патриарха находятся в Ливане: зимняя — в Рабуа, летняя — в Айн-Тразе.

К юрисдикции М. к. Ц. относятся 13 диоцезов на Ближ. Востоке: в Сирии (митрополии Халеба (Алеппо); Босры и Хаурана; Хомса, Хамы и Ябруда; архиеп-ство Латакии [и Тартуса]), в Ливане (митрополии Бейрута и Библа (Джубайля); Тира (Сура); архиеп-ства Баальбека; Панеады (Кесарии Филипповой; Баниаса; центр в Марджъуюне); Сидона

Григорий III Лахам, патриарх Мелькитской католической Церкви. Фотография. Нач. XXI в.

(Сайды [и Дайр-эль-Камара]); Триполи; Захле и Эль-Фурзуля [и Бекаа]), в Израиле (архиеп-ство Акки, Хайфы, Назарета и всей Галилеи), в Иордании (архиеп-ство Петры и Филадельфии (Аммана) [и всей Трансиордании]), а также 3 патриарших экзархата (в Ираке, Кувейте и Турции). В диаспоре М. к. Ц. имеет 5 диоцезов: в Бразилии (еп-ство Сан-Паулу), в США (еп-ство Ньютона), в Канаде (еп-ство Монреаля), в Австралии и Нов. Зеландии (еп-ство Сиднея), в Мексике (еп-ство Мехико); 2 апостольских экзархата (в Венесуэле и Аргентине) и отдельные приходы в Европе (Санта-Мария-ин-Козмедин в Риме, Сен-Жюльен-ле-Повр в Париже, ц. свт. Николая Мирликийского в Марселе, ц. свт. Иоанна Златоуста в Брюсселе и др.). По данным на 2014 г., в М. к. Ц. на-

Собор Девы Марии в Сан-Паулу. 2-я треть XX в.

считывались ок. 1,67 млн чел., 491 приход, 33 епископа, 580 священников, 260 монахов, 566 монахинь.

Высшим органом управления М. к. Ц. является т. н. общий Си-

нод, включающий патриарха, всех епископов и глав основных орденов (с 1724 созывался более 100 раз; с 1947 проводится ежегодно, до 1981 и с 2004 — в Айн-Тразе). Т. н. постоянный Синод (собирается не менее 2 раз в год) состоит из патриарха и 4 епископов, включаемых на 5-летний срок (3 избираются общим Синодом, 1 назначается патриархом). Высший совет Ливана (основан в 1968, утвержден ливан. правительством в 1969) занимается вопросами общин М. к. Ц. на территории Ливана. К основным муж. монашеским конгрегациям (каждая из них имеет жен. ответвления) относится неск. орденов *василиан:* аль-Мухаллисия (Св. Спасителя), аш-Шувайрия (св. Иоанна Крестителя), аль-Халабия (василиан — выходцев из Халеба), а также об-во миссионеров св. Павла (Societas Missionarium Sancti Pauli) с центром в Хариссе, где действуют ДС, Ин-т философии и богословия св. Павла (с 1972) и Центр исследований исламо-христианского диалога (CERDIC, с 1994). Основные учебные заведения М. к. Ц.: духовные семинарии св. Анны в Рабуа (Ливан), Св. Спасителя в Бейт-Сахуре (Палестинская автономия), свт. Григория Богослова в Ньютоне (США); имеется также значительное число учреждений начального и среднего образования. Офиц. печатным органом М. к. Ц. с 1968 г. является патриарший ж. «Le Lien» (Связь). Офиц. сайт: www.pgc-lb.org.

Исторический очерк. ***Контакты Антиохии и Рима в средневековье и раннее Новое время (до 1724).*** *Арабские завоевания* 2-й трети VII в. и последовавший за ними упадок средиземноморской торговли привели к изоляции православных Ближ. Востока (*мелькитов*) от христ. Запада. В АПЦ продолжали поминать на ектениях Римских пап, но, поскольку их имен никто не знал, в течение 3 веков повторяли имя последнего из пап, известного на Востоке,— *Агафона* (в араб. источниках Агапий), современника *Вселенского VI Собора* (*Eutych.* Annales. Pars 2. P. 37, 49). Представители Антиохии по настоянию визант. властей участвовали в К-польских Соборах, рассматривавших дело патриарха свт. *Фотия I,* который сыграл заметную роль в расхождении Восточной и Западной Церквей (60–70-е гг. IX в.). Однако эта проблематика была далека от интересов сирийских христиан и не сохранилась в их исторической памяти.

Активизация торговли и паломничества в Средиземноморье в X в., а также включение Антиохии в состав Византийской империи (969–1084) способствовали частичному восстановлению контактов ближневост. христиан с Западом. Происшедший в 1054 г. раскол между Церквами Рима и К-поля вызвал довольно сдержанную реакцию Антиохийского патриарха *Петра III.* Признавая догматические и обрядовые уклонения латинян от практики вост. Церквей, патриарх Петр тем не менее предлагал терпимо отнестись к этому (*Рансимен.* 1998. С. 48, 54–56).

Самое тесное соприкосновение сир. христиан с латинянами произошло во время *крестовых походов.* Антиохия в 1098 г. оказалась под властью одного из вождей крестоносцев, *Боэмунда Тарентского,* крайне враждебно относившегося к Византии. Боэмунд воспринимал правосл. Антиохийского патриарха *Иоанна V (IV) Оксита* как агента визант. влияния. В городах *Антиохийского княжества* стала создаваться параллельная лат. церковная иерархия, а в 1100 г. патриарх Иоанн был вынужден покинуть Антиохию. Вместе со своими епископами он уехал в Византию, положив начало линии правосл. Антиохийских патриархов в изгнании. Значительная часть правосл. храмов во владениях крестоносцев была занята латинянами. Правосл. клир и монашество Сев. Сирии подчинялись лат. Антиохийским патриархам, к-рые распределяли приходы и земельные держания. При этом мелькиты сохраняли в неприкосновенности свои традиции богослужения. В горах Сев. Ливана сохр. несколько т. н. сдвоенных церквей XII–XIII вв. с 2 или 3 алтарями, где, как считается, поочередно служили зап. и вост. христиане (*Cruikshank Dodd E.* On Double Churches in the Lebanon // PdO. 2014. Vol. 39. P. 313–338). Сосуществование викарных правосл. епископов с католич. иерархами, многократно отмеченное в пределах Иерусалимского Патриархата, на антиохийских землях практически неизвестно. Священнические хиротонии у мелькитов проводили предположительно правосл. епископы, пребывавшие на мусульм. землях или в *Киликийской Армении.*

Визант. императоры на протяжении XII в. периодически пытались вернуть Антиохию под свой контроль и восстановить там правосл. Патриарший престол. На короткое время Византии удалось добиться возвращения Антиохийской кафедры правосл. патриарху *Афанасию I.* В знак протеста лат. патриарх покинул город, а Римский папа грозил антиохийскому князю отлучением (*Рансимен.* 1998. С. 64–74). В нач. XIII в. триполийский гр. Боэмунд оспаривал Антиохию у Киликийской Армении, пребывавшей тогда в унии с Римом и поддержанной лат. антиохийским клиром. В 1206 г. Боэмунд, опиравшийся на греческое и мелькитское население Антиохии, заточил лат. патриарха в темницу за участие в политических интригах и разрешил православным избрать своего патриарха *Симеона II,* к-рого признал и от к-рого получал причастие, будучи под папским интердиктом. Часть церковных зданий и земель была перераспределена в пользу православных. В ходе дальнейшего противостояния Боэмунд примирился с Римом, вслед за чем патриарх Симеон был вынужден покинуть город и нашел убежище сначала в Киликии, а потом при дворе визант. императора в Никее. В 30-х гг. XIII в. антиохийский князь снова нормализовал отношения с православными, в его владениях мелькитское духовенство не подчинялось лат. архиереям и мелькиты не платили десятину вопреки требованиям Папского престола.

Папа *Иннокентий IV* (1243–1254) отказался от попыток напрямую подчинить мелькитов лат. иерархии и обратился к идее создания во владениях крестоносцев униат. Церквей. Но если католич. духовенство Заморья довольно легко шло на унию с *маронитами* или нехалкидонскими Церквами, то подобные же проекты применительно к православным, чреватые уменьшением числа прихожан и доходов лат. архиереев, вызывали их жесткую оппозицию. Тем не менее иногда униональная модель работала. Так, правосл. Антиохийский патриарх *Давид,* занявший престол при содействии правящего княжеского дома, изъявил покорность Римскому папе и был признан лат. иерархией как законный предстоятель местных мелькитов.

Однако его преемник *Евфимий I* отверг унию, за что был отлучен латинским Антиохийским патриархом и изгнан из города (до 1258).

В 1260 г. антиохийский кн. Боэмунд VI подчинился монг. правителю Хулагу-хану, связанному союзническими отношениями с православными Византией и Грузией. По настоянию монголов Боэмунд вернул Евфимия в Антиохию, вслед за чем папа наложил интердикт на князя. Условием снятия запрещения было выдворение правосл. патриарха, поэтому в 1263 г. Евфимию снова пришлось оставить город. Он переехал в Киликийскую Армению, впосл. бежал оттуда из-за причастности к мятежу против короля православных киликийских баронов и нашел убежище при дворе имп. *Михаила VIII Палеолога*. Будучи в полной зависимости от императора, Евфимий вынужден был поддерживать его церковную политику, в т. ч. заключение Лионской унии (1274).

После кончины патриарха Евфимия в 1277 г. на Антиохийский престол был посажен человек, в наибольшей степени соответствовавший религ. предпочтениям имп. Михаила,— к-польский мон. Феодосий Виллардуэн, выходец из франкской аристократии, в равной мере принадлежавший к визант. и зап. культурным традициям (см. *Феодосий V Виллардуэн*). Смерть императора привела к подъему антикатолич. настроений в Византии и к отказу от унии. Патриарх Феодосий отрекся от престола и переселился в ближневост. владения франков, где оставался до конца жизни. Его преемник *Арсений* происходил с территорий, контролируемых крестоносцами (ранее епископ Триполи), однако первоначально был принят в общение К-полем и лишь впосл. исключен из диптихов по обвинению в сослужении с армянами (*Рансимен*. 1998. С. 74–75; *Runciman S.* A History of the Crusades. Camb., 1951. Vol. 1. P. 257, 305–306, 320–321; Vol. 3. P. 87–91, 99–100, 135–138, 231; *Панченко*. 2012. С. 60–65, 70–71; *Брюн*. 2015).

Гибель последних гос-в крестоносцев на сиро-палестинском побережье (1291) сделала проекты унии неактуальными. Антиохийские мелькиты тем не менее продолжали соприкасаться с латинянами на землях Кипрского королевства, где сложилась большая колония правосл. арабов. Иногда антиохийские иерархи бежали на Кипр из-за военно-политических потрясений или церковных конфликтов. Так, в ходе палламитских споров, в к-рые была вовлечена АПЦ, на Кипре нашли пристанище приверженцы антипаламитской (и, как считается, филокатолической) группировки, изгнанные из Сирии,— патриарх *Игнатий II* († 1364) и митр. Арсений Тирский, претендовавший на сан Антиохийского патриарха († после 1375) (*Nasrallah*. Histoire. Vol. 3. T. 2. P. 64–68).

В посл. четв. XIV в. связи правосл. Востока с Византией были в значительной степени свернуты по не вполне ясным причинам. Хотя визант. церковные и светские власти в 30-х гг. XV в. пытались вовлечь ближневост. Патриархаты в заключение унии с Римом, участие в этом мелькитских иерархов оставалось формальным. Представители правосл. Леванта не присутствовали на *Ферраро-Флорентийском Соборе* (1438–1439), делегировав свои полномочия членам визант. клира. Заключение Флорентийской унии, известия о которой пришли на Восток с некоторым опозданием, привело к тому, что 3 ближневост. патриарха, в т. ч. *Дорофей I* Антиохийский, по настоянию Арсения, митр. Кесарии Каппадокийской, составили Собор и анафематствовали сторонников унии, включая К-польского патриарха *Митрофана II* (1443).

Римская курия не оставляла попыток вовлечь православный Восток в свою систему альянсов, выстраивавшуюся во 2-й пол. XV в. для противодействия османской угрозе. В 1457–1458 гг. папский легат М. Жибле убедил Антиохийского, Александрийского и Иерусалимского патриархов согласиться на союз с католич. Церковью и в 1460 г. от их имени объявил в Риме о заключении унии (см. также ст. *Марк III*, патриарх Антиохийский). Известия о миссии Жибле не подтверждаются др. источниками, а аутентичность документов, связанных с заключением унии, неоднократно подвергалась сомнению. Тем не менее пока нет убедительных доводов, позволяющих отрицать факт унии 1458 г. Впрочем, решение 3 патриархов, продиктованное политическими расчетами, не имело церковно-канонических последствий (*Nasrallah*. Histoire. Vol. 3. T. 2. P. 72–75; *Idem*. Chronologie, 1250–1500. P. 28–31; *Панченко К. А.* Патриарх Иоаким между Каиром, Римом и Москвой: К истории русско-палестинских контактов XV в. // Русская Палестина: Россия в Св. земле. СПб., 2010. С. 228–239). Не меньшие сомнения вызывает информация об участии представителя Антиохийского патриарха в общевосточном церковном Соборе 1484 г. в К-поле. Собор, согласно существующим представлениям, окончательно подтвердил отказ правосл. Церквей от Флорентийской унии и принял упрощенную процедуру возвращения в Православие католиков и униатов (*Nasrallah*. Histoire. Vol. 3. T. 2. P. 76; *Idem*. Chronologie, 1200–1500. P. 34–35).

С XIV–XV вв. действовали миссии *францисканцев* в Иерусалиме и Бейруте, позже сложилась колония европ. купцов в Халебе, однако в источниках нет свидетельств их взаимодействия с сир. мелькитами. Католич. присутствие в регионе значительно возросло в правление папы *Григория XIII* (1572–1585), когда Папский престол попытался свои потери от Реформации возместить успехами унии в восточнохрист. мире. В Риме были открыты учебные заведения, ориентированные на подготовку католич. клира из представителей народов христ. Востока. Миссия *иезуита* Дж. Б. Элиано, работавшая в 1580–1582 гг. с ливан. маронитами, вступила в контакт и с правосл. иерархией. АПЦ в тот период была расколота противостоянием патриархов *Михаила VI* и *Иоакима V* Дау. Элиано встречался с обоими патриархами-соперниками. Иоаким Дау был предельно любезен, но от обязательств, касающихся унии, упорно уклонялся. Михаил, напротив, выразил готовность к контактам с Римом.

Оценив перспективы диалога с антиохийскими мелькитами, папская курия направила в Сирию еще одну иезуитскую миссию, во главе с Л. Абелем (1583–1586). В марте 1584 г. Абель встретился с Иоакимом Дау в деревне под Эз-Забадани, где патриарх скрывался от вымогательств османских властей. Папский легат предложил Иоакиму присоединиться к Флорентийской унии и принять григорианский календарь, незадолго до того введенный в Римско-католической Церкви. Желая выиграть время, патриарх ответил, что ему ничего не известно о Ферраро-Флорентийском Соборе, а для принятия унии необходимы консультации с остальными православными патриархами и мелькитской общиной. Иоаким договорился с Абелем

о следующей встрече, однако вскоре отбыл в страны Вост. Европы для сбора милостыни на нужды своего престола. Потерпев неудачу в переговорах с Иоакимом Дау, папский посланник в 1585 г. обратился к Михаилу VI, уже проигравшему борьбу за Патриаршество и проживавшему в Халебе как частное лицо. Обиженный на православных патриархов, не поддержавших его в борьбе с Иоакимом, Михаил изъявил готовность согласиться с латинскими догматами и признать главенство папы и подписал соответствующие грамоты. Однако в Риме никак не отреагировали на эти документы, видимо понимая, что Михаил не имеет реальной власти.

Иоаким Дау, вернувшийся в Сирию в 1587 г. с богатой московской милостыней, чувствовал себя более уверенно, чем раньше, и счел возможным открыто декларировать свое отношение к Риму. Ближайший сподвижник патриарха митр. Анастасий ибн Муджалла аль-Марманити составил полемический трактат в форме ответа на папское послание Иоакиму, переданное Абелем. В своем ответе Анастасий в нарочито вежливой манере категорически отвергал введение григорианского календаря, *Filioque,* использование опресноков и др. особенности католич. церковной традиции. Автор подчеркивал, что антиохийские мелькиты вместе с др. восточнохрист. народами являются хранителями незамутненного апостольского предания. Трактат Анастасия стимулировал появление ряда др. антилат. сочинений, однако именно он в течение целого столетия оставался базовым текстом мелькитской религ. полемики и сохранился в значительном числе списков (*Панченко.* 2013).

Примерно через 3 десятилетия после миссии Абеля Папский престол возобновил попытки проникновения в Сирию. Под покровительством ливан. эмира Фахр ад-Дина II Маана в прибрежных городах были открыты миссии *кармелитов, капуцинов* и иезуитов, в 1625 г. была учреждена католич. миссия в Халебе, в 1643 г.— в Дамаске. Усиление позиций католичества шло параллельно с мощной экономической экспансией в Сирию европ. гос-в и образованием арабо-христ. торгово-предпринимательской прослойки, ориентированной на сотрудничество с европ. купечеством. Бум ливан. шелководства и производства хлопка в Палестине, рост значения прибрежных портов и Халеба совпали с повышением спроса франц. мануфактур на ближневост. сырье. Зарождающаяся арабо-христ. буржуазия была заинтересована в покровительстве европ. консульств, дающем защиту от вымогательств османских пашей и нападений мальтийских корсаров. Подобное покровительство, оказываемое консулами католич. держав, предполагало переход в унию.

В то же время османская администрация, терпимо относившаяся к присутствию на своей территории колоний европ. купцов и окормлявшего их католич. клира, крайне болезненно воспринимала прозелитическую деятельность католиков. Переход османских подданных в католичество означал их подчинение в духовном плане Римскому папе, остававшемуся для османов символом враждебной Европы. Принятие веры «франков» рассматривалось почти как гос. измена. Поэтому на протяжении XVII в. случаи обращения в унию среди ближневост. христиан были крайне редки. Гораздо эффективнее оказалось др. направление деятельности миссионеров: создание школ, в к-рых обучалось молодое поколение арабов-христиан, более восприимчивых к католическому влиянию. Известны миссионерские школы с десятками учеников, действовавшие в Халебе, Дамаске и др. городах с сер. XVII в. Т. о., к нач. XVIII в. сложилась значительная прокатолически настроенная прослойка мелькитов. Особые усилия лат. проповедники направляли на обращение высшего духовенства, рассчитывая, что за ним последует и паства.

Православный клир АПЦ относился к деятельности католиков без враждебности. Упадок богословского образования у мелькитов не оставлял места для религ. полемики. Жизнь в условиях многоконфессионального общества выработала у ближневост. христиан терпимость к иноверцам, по крайней мере на бытовом уровне. Мн. арабы-христиане мечтали о культурном и духовном возрождении своих общин с опорой на достижения европ. образованности. Денежная помощь миссионеров в дни голода и эпидемий принималась с благодарностью. Иерархи, наиболее склонные к сотрудничеству, получали и персональные субсидии.

По утверждению ряда католич. миссионеров 2-й пол. XVII в., Антиохийский патриарх *Афанасий II* Даббас созвал в Дамаске в 1617 или 1618 г. Собор, на котором признал Флорентийскую унию, и отправил в Рим посольство с просьбой о вступлении в церковное общение с Папским престолом. Ватиканские архивы не подтверждают эти факты; более того, известно о конфликте патриарха Афанасия с патриархом *Маронитской католической Церкви* Юханной IX Махлуфом из-за попыток последнего ввести григорианский календарь у маронитов Дамаска. Сообщения миссионеров часто отличались неоправданным оптимизмом и преувеличивали реальные успехи католичества.

Антиохийский патриарх *Игнатий III* Атыйя, тяжело переживавший свою причастность к убийству патриарха *Кирилла IV* Даббаса, в 1631 г. обратился в Рим с просьбой об отпущении грехов и о присылке милостыни АПЦ. В Риме воспринимали подобные просьбы как готовность к принятию унии, однако патриарх апеллировал ко всем возможным покровителям и одновременно испрашивал денежную помощь у московского царя.

Халебский митр. Мелетий Карма (в 1634–1635 патриарх с именем *Евфимий II*) с 1617 г. поддерживал контакты с западными миссионерами. Он приветствовал открытие миссионерской школы в Халебе (1627) и пытался договориться с Папским престолом об издании в Риме арабской богослужебной литературы. В ходе этих многолетних переговоров, так и закончившихся безрезультатно, Мелетий неоднократно делал заявления о желательности церковного единения и готовности к принятию унии. В католической литературе встречаются утверждения, что Карма был отравлен антилатински настроенными представителями дамасского клира. В то же время вся его деятельность была направлена на приобщение мелькитов к визант. культурной традиции, а от Рима он хотел получить лишь техническую помощь в реализации этого проекта. В Риме же считали тексты, подготовленные к печати Мелетием, полными еретических искажений и в целом желали самостоятельно определять книгоиздательскую политику, ориентированную на народы Леванта.

Патриарх *Макарий III* аз-Заим (1647–1672), в прошлом также митрополит Халеба, имел давние связи с лат. миссионерами и при их содействии неоднократно обращался к Римскому папе *Александру VII* и франц. кор. *Людовику XIV* с изъявлениями дружбы и просьбами о политическом покровительстве и денежной помощи. Наиболее активной эта переписка была в нач. 60-х гг. XVII в. В частности, в дек. 1663 г. через викария кармелитской конгрегации в Халебе Макарий отослал в Рим письмо с просьбой к Римской «Матери-Церкви» о помощи Антиохийскому престолу в издании араб. книг. К этому посланию прилагалось католич. исповедание веры, подписанное Макарием. Переписка патриарха с Римом держалась в секрете, ее содержание было введено в научный оборот в полном объеме только в кон. XX в. (*Raheb.* 1981; *Tchentsova.* 2013. P. 326–328). Однако контакты с католич. миром были лишь одним из направлений внешнеполитической активности патриарха. Значительно более тесные отношения он поддерживал с царем *Алексеем Михайловичем* и Московскими патриархами, имел широкие связи с правосл. миром Балкан и в целом оставался в лоне правосл. традиции. Мироощущение арабов-христиан XVII в. заметно отличалось от совр. моделей религ. самоидентификации, иерархи могли поддерживать самые тесные контакты с Римом и при этом считать себя вполне православными.

В посл. четв. XVII в. произошло организационное оформление зап. торговых компаний, что укрепило позиции европ. купечества в Сирии. В церковно-политической сфере образовалась «критическая масса» выпускников миссионерских школ. Османская империя вступила в полосу военно-политического кризиса, понесла серию поражений от коалиции католич. держав в войне 1683–1699 гг. Ослабел контроль имперского центра над сир. провинциями, а престиж католич. Запада в Леванте значительно возрос. Все это способствовало переориентации части арабов-христиан на новые политические и культурные центры силы.

Первым архиереем АПЦ, перешедшим в католичество (1683), был Тиро-Сидонский митр. *Евфимий Сайфи* (1682–1723), ученик иезуитской школы в Дамаске. Участие в оптовой торговле шелком способствовало его сближению с франц. купцами, дипломатами и миссионерами, а также с местной османской администрацией и эмирами Горного Ливана. Их покровительство придавало Евфимию чувство уверенности, несмотря на анафемы, периодически налагаемые на него К-польским Синодом. Митрополит получал регулярные субсидии из Рима, вел широкую миссионерскую деятельность, для чего основал в 1685 г. монашескую конгрегацию аль-Мухаллисия (василианский орден Св. Спасителя). С 1708 г. ее центром стал монастырь Спасителя (Дайр-эль-Мухаллис) под Сайдой. Евфимий пытался реформировать богослужебную практику мелькитов, приблизив ее к зап. образцам, однако его литургические начинания не нашли понимания даже в филокатолич. кругах. В 1701 г. Евфимий был назначен администратором всех мелькитов-униатов Леванта. В нач. XVIII в. ему вместе с зап. миссионерами удалось привлечь к проекту унии еще 4 архиереев прибрежных городов. В кон. 1-го десятилетия XVIII в. Евфимий составил пропагандистский трактат «Блестящее доказательство» во утверждение главенства папы и правильности лат. догматов. Это сочинение, изданное в 1710 г. в Риме, получило широкий резонанс на Ближ. Востоке. Племянник Евфимия Серафим Танас (впосл. 1-й униат. Антиохийский патриарх *Кирилл VI*), долгие годы обучавшийся в Италии, с 1711 г. вел миссионерскую деятельность в г. Акка, быстро растущем торговом центре на палестинском побережье. Евфимий пытался перевести Акку в свою юрисдикцию, что вызвало затяжной конфликт между ним и Иерусалимским патриархом *Хрисанфом Нотарой*.

Антиохийский патриарх *Кирилл V* (1672–1720) не обращал должного внимания на католич. пропаганду, будучи озабочен борьбой за власть со своими соперниками-антипатриархами *Неофитом* ас-Сакизи (1672–1681) и *Афанасием III Даббасом* (1685–1694; 1720–1724). Афанасия поддерживала богатая халебская община; кроме того, он имел прочные связи как с францисканским духовенством и дипломатами католич. держав, так и с фанариотскими кругами. Противоборство 2 патриархов шло с переменным успехом. Афанасий был жизненно заинтересован в содействии зап. дипломатии и после некоторых колебаний отправил папе Римскому и французскому послу в К-поле послания о принятии им католичества (1686). Эта переписка держалась в тайне, что позволяло Афанасию долгие годы вести двойную политику, лавируя между Римом и Фанаром (*Панченко К. А.* К истории Антиохийской Православной Церкви кон. XVII в.: Патриарший престол и клановая солидарность // ВЦИ. 2016. № 1/2(41/42). С. 159–196).

В 1694 г. патриархи-соперники примирились на условиях закрепления патриаршей власти за Кириллом и передачи Афанасию в управление Халебской епархии. В Риме не одобрили этот шаг Афанасия и продолжали считать его Антиохийским патриархом. Занимая пост Халебского архиерея, Афанасий не препятствовал деятельности лат. миссионеров в своем диоцезе. Значительная часть мелькитов Халеба, в т. ч. из ближайшего окружения Афанасия, как его секретарь *Абдаллах Захир*, уже в нач. XVIII в. склонялись к католичеству.

Одним из направлений униат. движения была попытка реформировать уклад жизни монашества по образцу католич. монашеских орденов с их жесткой дисциплиной и ориентацией на активность в миру. Группа монахов-филокатоликов во главе со священниками Сулейманом и Герасимом в 1696 г. покинула мон-рь *Баламанд* и основала в дер. Эш-Шувайр в Ливанских горах мон-рь св. Иоанна Крестителя (Дайр-Мар-Юханна), куда устремились выходцы из Халеба, тяготевшие к монашеской жизни. Среди 1-го поколения шувайрских монахов выделяются Никифор (в миру Насралла) Карма (1678–1729), избранный в 1720 г. верховным настоятелем конгрегации шувайритов, и Максим (в миру Михаил) Хаким (1685/89–1761), миссионер-проповедник, впосл. занимавший высокие посты в униат. иерархии (патриарх Максим II).

Чувствуя растущую мощь католич. мира на Ближ. Востоке, патриарх Кирилл V в 1716 г., в разгар очередной неудачной войны османов с европ. державами, предпринял попытку пойти на сближение с Римом. При посредничестве Евфимия Сайфи и Серафима Танаса он отправил Римскому папе *Клименту XI* ряд посланий, где признавал его главенство и правильность католич. догматов.

Однако вскоре Кирилл свел к минимуму контакты с Папским престолом, а в 1719 г. присоединился к соборному решению об отлучении Евфимия Сайфи. Причиной смерти патриарха Кирилла (янв. 1720), по утверждению ряда правосл. авторов, было его отравление францисканскими миссионерами (*Haddad.* 1982).

На Антиохийский престол претендовали Афанасий Даббас, поддержанный францисканцами испан. и итал. происхождения, и Евфимий Сайфи, за к-рым стояли иезуиты и франц. дипломаты. Афанасий вышел победителем благодаря своим связям с Фанаром. Однако в К-поле ему не вполне доверяли и потребовали явиться в столицу и письменно подтвердить приверженность Православию. Афанасий присоединился к антикатолич. кампании, инициированной греч. патриархами, и лично переводил на араб. язык греч. полемическую лит-ру. По настоянию высшего правосл. клира Высокая Порта начала преследования католиков в Сирии. Абдаллах Захир в 1722 г. бежал в Горный Ливан. Евфимий Сайфи был на недолгое время арестован, а вскоре после освобождения скончался (нояб. 1723). Сам Афанасий умер в июле 1724 г., причем францисканский миссионер и правосл. игумен до последнего момента боролись за право напутствовать умирающего и т. о. подтвердить его приверженность своему исповеданию.

Становление М. к. Ц. (1724–1831). Серафим Танас и его сторонники при поддержке дамасского паши Османа Абу Таука, давнего покровителя Евфимия Сайфи, спешно организовали выборы нового патриарха. 20 сент. 1724 г. священники и старейшины мелькитской общины Дамаска подписали акт об избрании Серафима, принявшего имя Кирилл VI (извещение об избрании Кирилла Танаса, отправленное османскому правительству Осман-пашой Абу Тауком, см.: *Brayk.* 1982. Suppl. P. 123–131). Два филокатолич. архиерея рукоположили во епископа одного из насельников мон-ря Дайр-эль-Мухаллис, и втроем они совершили хиротонию Кирилла.

Тогда же неск. др. митрополитов обратились в К-поль с просьбой поставить на Антиохийский престол достойного патриарха. Афанасий Даббас заранее обозначил своего преемника — им стал монах кипрского происхождения *Сильвестр* (по некоторым данным, родственник Афанасия по матери). Сильвестр был рукоположен К-польским Синодом и получил берат на Патриаршество от османского правительства (27 сент. 1724). Т. о., в Антиохийской Церкви оформились 2 параллельные иерархии. Кончина Осман-паши Абу Таука позволила Сильвестру осенью 1725 г. утвердить свою власть в Дамаске. Не дожидаясь прибытия представителей Сильвестра, Кирилл Танас, по нек-рым данным, еще в янв. 1725 г. бежал из города, вывезя с собой имущество патриаршего подворья. Он укрылся в мон-ре Дайр-эль-Мухаллис под покровительством ливан. эмиров.

Собор Успения Пресв. Богородицы в Дамаске. 1863 г. Фотография. 2011 г.

Вопреки распространенным представлениям Кирилл Танас в 1724 г. не торопился открыто декларировать свое стремление к унии. Он хотел стать легитимным Антиохийским патриархом, признанным Высокой Портой и Фанаром. Лишь убедившись, что этого не произойдет, Кирилл добился признания Папского престола (февр. 1729) и официально изъявил покорность Риму, приняв католич. догматы (15 апр. 1730). Еще одним этапом включения патриарха в структуру Римской Церкви стала передача ему от папы паллия как символа архипастырской власти (протокол консистории от 3 февр. 1744 см.: *Brayk.* 1982. Suppl. P. 155–162). При этом мелькиты сохранили визант. обряд с незначительным добавлением лат. элементов. Служба велась на араб. и греч. языках, облачения духовенства оставались такими же, как у православных, так что малообразованное христ. население часто не видело разницы между 2 исповеданиями.

Патриарх Сильвестр ок. 1726 г. утвердил свою резиденцию в Халебе. Давнее соперничество христ. общин Халеба и Дамаска привело к тому, что прокатолич. Халеб согласился принять правосл. патриарха, чтобы не подчиняться патриарху-католику, ставленнику дамасской общины. Однако отсутствие у Сильвестра политического такта и стремление силой искоренить филокатолические настроения паствы быстро привели к его конфликту с халебскими католиками. В авг. 1726 г. патриарху пришлось бежать из города, спасая свою жизнь. Он вернулся в К-поль, а в Халебе с санкции К-польского Синода ок. 1730 г. утвердился митр. Герасим, выходец из шувайрских монахов, рукоположенный еще патриархом Афанасием, но потом сосланный им по подозрению в увлечении католичеством.

Герасим поминал имя Сильвестра на богослужениях и вел себя внешне лояльно. Тем временем за его спиной униаты договаривались с Высокой Портой о выделении Халеба в автокефальную церковно-адм. единицу, не подчиняющуюся Антиохийскому патриарху. Соответствующий указ был издан в 1730 г. В ходе внутриклановой борьбы халебских униатов митр. Герасим в 1732 г. был принужден уйти в отставку и уступить место шувайрскому мон. Максиму Хакиму, имевшему влиятельных покровителей при султанском дворе. Автономия униат. Халеба продолжалась в 1730–1746 гг. (с коротким перерывом в 1733–1734, когда Максиму пришлось бежать из города). За эти годы католики окончательно стали доминирующей общиной города, фактически загнав оставшихся православных в подполье.

После раскола 1724 г. христ. общины Сирии пребывали в состоянии брожения. По данным кон. 20-х — нач. 30-х гг. XVIII в., сильные позиции униат. Церкви сохранялись помимо Халеба на побережье (Тиро-Сидонская епархия), в Ливанских горах, в Юж. Сирии (Хауран). Ситуация в Дамаске, Баальбеке и христ. селениях плато Каламун оставалась нестабильной, храмы неоднократно

переходили из рук в руки. Патриарх Сильвестр, вернувшийся в Дамаск ок. 1733 г., сумел при помощи османской администрации вытеснить проповедников унии из мн. районов внутренней Сирии, однако Ливанские горы оставались вне его досягаемости.

В 1744 г. патриарх Сильвестр отправился для сбора милостыни в Дунайские княжества. Воспользовавшись его отсутствием, Кирилл Танас при поддержке зап. дипломатов сумел ценой немалых денежных затрат получить от Высокой Порты в 1745 г. берат на Патриаршество. Кирилл разослал по епархиям Сирии грамоты с требованием о подчинении ему и, прибыв в Бейрут вместе со своим ставленником митр. Афанасием Даххаром, выходцем из бейрутской христианской знати, овладел церковью. К-польский Синод, узнав о происходящем в Сирии, срочно призвал Сильвестра и добился от Высокой Порты указа о возвращении ему патриаршей власти. Кирилл и его приверженцы, опасаясь репрессий, скрылись в горных мон-рях.

В 1746 г. Сильвестру удалось получить указ османских властей об аннулировании автономии Халебской епархии. Униат. митр. Максим снова бежал, однако 2 православных митрополита, поочередно поставленные на Халебскую кафедру, вынуждены были покинуть город из-за конфликтов с местными католиками. Особенно драматично сложилась судьба митр. Софрония аль-Килизи (1750–1752), к-рого униаты избили и заключили в тюрьму при невмешательстве подкупленных османских властей. После неск. лет борьбы, когда митр. Максим то возвращался в город, то снова бежал в Эш-Шувайр, Сильвестр в 1757 г. согласился передать Халеб под управление К-польского патриарха, имевшего большее влияние на османские власти. Униаты номинально признали власть греч. митрополита, присланного из К-поля, но полуподпольно сохраняли собственное священство и свои организационные структуры.

К сер. XVIII в. в М. к. Ц. существовало ок. 10 архиерейских престолов, гл. обр. на побережье — от Джубайля до Акки. Архиереи Халеба и др. городов внутренней Сирии, опасаясь османских преследований, большей частью пребывали в мон-рях в Ливанских горах и редко появлялись в своих епархиях. Мон-ри сыграли главную роль в формировании и сохранении М. к. Ц. Они были центрами подготовки кадров духовенства, очагами лит. творчества, в т. ч. религ. полемики, местом убежища униат. проповедников в дни гонений и крупными экономическими единицами. Мелькитское монашество было объединено в 2 конгрегации: аш-Шувайрия имела центром мон-рь Дайр-Мар-Юханна в Эш-Шувайре, аль-Мухаллисия — мон-рь Дайр-эль-Мухаллис.

Интерьер собора Девы Марии в Халебе (Алеппо). Фотография. 2009 г.

К ордену аш-Шувайрия по состоянию на 60-е гг. XVIII в. принадлежало 8 обителей (в т. ч. 2 женские), расположенных по склонам хребта Ливан и в долине Бекаа, на землях, пожалованных маронитскими, друзскими и др. феодалами. В 1785 г. орден насчитывал 178 чел., в основном выходцев из Халеба, а также ливан. горцев. Самым известным главой конгрегации был Николай ас-Саиг (1692–1756), крупный церковный деятель и поэт, вступивший в ряды шувайрской братии в 1716 г. и избранный верховным настоятелем в 1727 г. Именно с ним связана окончательная переориентация мелькитского монашества с вост. аскетической созерцательности на пропагандистскую и просветительскую деятельность. Николай ас-Саиг разработал монастырский устав по образцу правил свт. Василия Великого и в 1754 г. отослал его в Рим на утверждение. Виднейшим представителем ордена шувайритов был диак. Абдаллах Захир, автор множества богословских и полемических трудов и основоположник униат. книгопечатания. С 1734 г. в Эш-Шувайре действовала единственная в то время на араб. Востоке типография, выпустившая на протяжении XVIII в. 30 изданий, большей частью литургических и переводных богословских текстов. Из рядов шувайрских монахов в 1-й пол. XVIII в. вышло 5 митрополитов. Сфера влияния конгрегации включала Бейрут, Кесруан и весь север Патриархата вплоть до Диярбакыра.

В ордене аль-Мухаллисия преобладали выходцы из Дамаска, а также из Юж. Ливана и селений плато Каламун, связанные с Кириллом Танасом и его кланом. Зона деятельности проповедников ордена охватывала юж. часть Ливанских гор, палестинское побережье до Яффы, Хауран, Дамаск, Каламун. Жизнь ордена тоже определялась василианским уставом, утвержденным в Риме (1745). Среди монахов конгрегации аль-Мухаллисия наиболее известны Юсуф Бабила, церковный деятель, богослов и проповедник († 1787), и Юханна аль-Уджайми (1724–1785), мн. годы обучавшийся в Италии и ставший 1-м историографом мелькитской католической общины.

Между 2 конгрегациями существовало сильное соперничество, обусловленное принадлежностью к разным землячествам и выражавшееся в спорах об особенностях обрядов и о степени строгости монастырского устава. Эти дебаты породили обширную полемическую лит-ру. Было проведено неск. Соборов, на к-рых оппоненты пытались сгладить противоречия.

Противоборство халебской и дамасской группировок достигло своего пика, когда патриарх Кирилл Танас незадолго до смерти созвал Собор в мон-ре Дайр-эль-Мухаллис, на к-ром передал Патриарший престол своему племяннику Афанасию IV (V) Джаухару (июль 1759; см. о нем: *Levenq G.* Athanase IV // DHGE. T. 4. Col. 1374–1376). Архиереи-шувайриты — Максим Хаким, Афанасий Даххан и Василий Баальбекский — категорически отвергли эту комбинацию. Вместе с примкнувшими к ним архиереями Сайды и Акки они обратились с жалобой в Рим. Папская курия аннулировала избрание Афанасия и предписала возвести на престол Максима Хакима (авг. 1760).

Афанасий отказался принять это решение и был низложен. Интронизация Максима состоялась в авг. 1761 г. После его смерти в нояб. того же года патриархом был избран Бейрутский митр. Афанасий Даххан с именем Феодосий V(VI) (1761–1788). Раскол в М. к. Ц. продолжался неск. лет. Афанасий закрепился в мон-ре Дайр-эль-Мухаллис под покровительством друзского феодального клана Джумблатов, Феодосий ушел в Акку под защиту владетеля Галилеи Дахира аль-Умара. Несмотря на то что Афанасий ездил в Рим, пытаясь склонить Римского папу *Климента XIII* на свою сторону, ему пришлось в 1764 г. сложить с себя патриарший сан и занять кафедру Тиро-Сидонского митрополита. В 1765 г. он попытался вернуть себе Патриаршество, но был вновь низложен папой и в 1768 г. отказался от борьбы за престол.

Усиление политического сепаратизма в ряде араб. провинций Османской империи (Горный Ливан, Галилея, Египет) во 2-й пол. XVIII в. привело к сближению местных мусульм. правителей, ориентировавшихся на независимость от Высокой Порты, с униатской общиной, к-рая в отличие от традиц. конфессий не была включена в общеимперскую адм. систему, не признавалась центральными османскими властями и в силу этого была жизненно заинтересована в покровительстве региональных мусульм. лидеров. Униаты поставляли кадры чиновников для полунезависимых ближневост. владетелей, контролировали торговлю и финансы мн. районов Леванта и пытались влиять на политическую ситуацию в Вост. Средиземноморье.

Благоприятное положение униат. общины в Горном Ливане и ряде районов побережья привело к массовым миграциям на эти земли сторонников унии из внутренних областей Сирии, где католики периодически подвергались преследованиям османских властей и правосл. духовенства. В течение XVIII в. численность христ. населения Дамаска и Халеба сократилась почти в 2 раза, зато настолько же выросло количество униатов на сиро-палестинском побережье. По данным 1815 г., униаты составляли 4,5 тыс. из 15 тыс. жителей Сайды, 2 тыс. из 7,5 тыс. в Акке, большинство населения в Тире, Хайфе, Захле (*Philipp*. 1985. P. 11, 21, 26). Вовлечение в морскую торговлю способствовало миграциям униатов в города Египта, где их в нач. XIX в. насчитывалось ок. 4 тыс. Первоначально они жили в Дамиетте, откуда переселялись в Розетту (Рашид), Булак (ныне квартал Каира), Александрию и др. города. Сплоченная и динамичная мелькитская община Египта удачно вписалась в экономическую систему страны, вытеснив конкурирующие этноконфессиональные группировки с постов советников, финансистов, откупщиков при мамлюкских правителях. С 1768 г. мелькиты контролировали все егип. таможни, распоряжаясь огромными финансовыми потоками. Неформальные структуры самоуправления мелькитской общины в Египте возглавляли торговцы и начальники таможен, духовенство занимало нетипично подчиненное положение. Вообще светская элита — торговые кланы, связанные династическими браками,— играла крайне важную роль в жизни мелькитской общины (Ibid. P. 35–43).

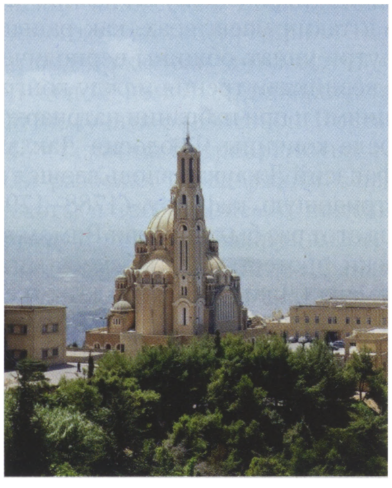
В нач. 70-х гг. XVIII в., когда османы терпели поражения в войне с Россией, а в Средиземноморье господствовал рус. флот, униаты поддерживали сепаратистскую антиосманскую политику предводителя егип. мамлюков Али-бея (ум. в 1773), правителя Сев. Палестины шейха Дахира аль-Умара (ум. в 1775) и ливан. эмира Юсуфа Шихаба (ум. в 1790). Так, ведущее место среди советников Дахира занимал его управитель финансов униат Ибрахим ас-Саббаг, расставивший своих единоверцев на все посты в адм. аппарате. После падения Дахира Ибрахим был удавлен османами. Новый политический гегемон Сирии и Палестины аккский паша Ахмад аль-Джаззар (1776–1804) сохранял лояльность к Высокой Порте, однако в кадровой политике не делал разницы между православными, католиками и иудеями, сталкивал их между собой, попеременно возвышал тех или иных администраторов, а потом конфисковывал их имущество и нередко казнил. Так, в управлении подвластным ему Бейрутом паша использовал соперничество православных и униат. торгово-предпринимательских кланов, возглавлявшихся соответственно шейхом Юнусом Никулой († 1789) и Фарисом Даххаром († 1792). Паша поочередно отдавал им на откуп бейрутскую таможню, а потом заключал в тюрьму и требовал выплаты огромных штрафов.

Упразднение ордена иезуитов (1773) и начало Французской революции (1789) привели к резкому ослаблению католич. церковных структур на Ближ. Востоке. Последние десятилетия XVIII в. и начало XIX в. отмечены нек-рой стабилизацией православно-униат. отношений. Межобщинные конфликты и захваты церквей случались, но уже не в таких масштабах, как раньше. Внутри униат. общины периодически возникали трения между конгрегациями и при избрании патриархов. После кончины Феодосия Даххана Афанасий Джаухар вновь взошел на патриаршую кафедру (1788–1794) и на этот раз был признан Римом вопреки протестам Халебского митр. Германа (Джирмануса) Адама и его сторонников. Современники отмечали ослабление монашеского религ. усердия, особенно у шувайритов. Их история была наполнена внутренними столкновениями, к-рые нередко заканчивались тем, что проигравшие уходили из ордена и оставляли монашество. Пытаясь вдохнуть новую жизнь в мелькитское монашеское движение, Бейрутский митр. Игнатий Сарруф (на кафедре в 1778–1812, впосл. патриарх Игнатий IV; см. о нем: *Hajjar J.* Ignace IV Sarrouf // DHGE. T. 25. Col. 726–739) учредил василианскую конгрегацию в монастыре св. Симеона Столпника в Бискинте. Это привело к новым разделениям и конфликтам, и в 1804 г. орден был упразднен решением Конгрегации пропаганды веры.

В 1772 г. Римский папа Климент XIV передал под управление мелькитского патриарха Антиохии всех мелькитов-униатов в пределах Иерусалимского и Александрийского Патриархатов. По настоянию Конгрегации пропаганды веры патриарх Афанасий Джаухар провел в 1790 г. Собор в мон-ре Дайр-эль-Мухаллис, выработавший дисциплинарные установления М. к. Ц. и определивший иерархию епархиальных престолов. После смерти Афанасия Джаухара в нояб. 1794 г. на Патриаршество был избран Кирилл VII Сайядж, бывший митрополитом Хаурана. Он скончался через 2 года, и в авг. 1796 г. престол перешел к митр. Сайды Агапию II (III) Матару (*Karalevsky C.* Agapios III // DHGE. T. 1. Col. 898–899).

В мелькитской общине сложилось течение, отстаивавшее самобытность М. к. Ц. вопреки рим. политике по латинизации католиков вост. обряда.

Крупнейшим представителем этого движения был Герман Адам (1725–1809; см.: *Vailhé S.* Adam (Germain) // Ibid. Col. 494–495), уроженец Халеба, учившийся в Риме, потом бывший секретарем и советником патриархов Максима Хакима и Феодосия Даххана, еп. Акки в 1774–1775 гг. и митр. Халеба в 1777–1809 гг.



Собор апостолов Петра и Павла в Хариссе. 2-я пол. XX в.

В 1806 г. по настоянию митр. Германа был проведен Собор в сел. Каркафа, на к-ром были признаны положения Пистойского синода (1786) об автономии национальных Церквей по отношению к Папскому престолу (см. ст. *Галликанизм*); в 1835 г. Римский папа *Григорий XVI* осудил эти соборные решения. Сочинения митр. Германа, в к-рых высказывались воззрения, близкие к правосл. догматике и отрицавшие авторитет Римского папы в делах вост. Церквей, после его смерти изымались из обращения и отправлялись в Рим для сожжения (*Базили.* 2007. С. 511–512). Возможно, стремлением оградить мелькитскую общину от латинизации была продиктована идея митр. Германа о создании собственной системы просвещения. Этот проект начал реализовываться уже после его смерти, когда патриарх Агапий основал в 1811 г. мелькитскую семинарию в сел. Айн-Траз (см.: *Karalevsky C.* 'Aîn-Trâz // DHGE. T. 1. Col. 1204–1207).

Ближайшим учеником митр. Германа Адама и секретарем Собора в Каркафе был уроженец Халеба свящ. Максим Мазлум (1779–1855; впосл. патриарх Максим III). В 1810 г. он был избран на кафедру Халеба, однако по политическим обстоятельствам не мог осуществлять там свое служение и оставался в Горном Ливане, где возглавил семинарию в Айн-Тразе. Папский престол сомневался в правоверии архиеп. Максима, поэтому его избрание на Халебскую кафедру было в 1811 г. аннулировано, а сам он вызван в Рим. Максим Мазлум пребывал в почетной ссылке в Риме с 1813 по 1831 г., занимаясь учеными изысканиями, переводами, организацией мелькитского прихода в Марселе и участвуя в церковной политике.

Патриарху Агапию в февр. 1812 г. наследовал Бейрутский митр. Игнатий IV Сарруф, убитый по мотивам личной мести в нояб. того же года. В авг. 1813 г. на Патриарший престол вступил еп. Сайды Афанасий V (VI) Матар, брат патриарха Агапия. Эпидемия чумы 1813 г. нанесла огромный урон ливанскому населению. Умерли патриарх Афанасий (нояб. 1813) и большинство епископов. Макарий IV Тавиль, бывш. еп. Захле, избранный в патриархи в нояб. 1813 г., ненадолго пережил своего предшественника († в кон. 1815). На Патриаршество в июне 1816 г. был поставлен священник из дер. Зук-Мкаель близ Бейрута Муса Каттан, принявший имя Игнатий V (см. о нем: *Hajjar J.* Ignace V Quattan // DHGE. T. 25. Col. 714–722). Шувайрский орден из-за разногласий земляческих группировок в 1826 г. разделился на 2 ветви — выходцев из Халеба (аль-Халабия) и уроженцев Ливана (аль-Баладия).

М. к. Ц. в эти годы продолжала существовать открыто в Горном Ливане и на побережье и полуподпольно во внутренней Сирии. Запреты контактов с лат. монахами и богослужений в частных домах, периодически издававшиеся османскими султанами, на местах игнорировались коррумпированными пашами и кади. Последнюю попытку подавить униатские церковные структуры османские власти предприняли в 1818 г., когда Высокая Порта предписала всем униатам посещать церкви своих предков. Паша Халеба в апр. 1818 г. отправил в ссылку упорствовавших мелькитских священников. Халебские католики посчитали инициатором этих действий правосл. митр. Герасима ат-Туркумана и попытались с ним расправиться. После подавления массовых беспорядков османские власти казнили 13 чел., впосл. причисленных М. к. Ц. к лику мучеников. Митр. Герасим после 2 покушений на его жизнь отказался от кафедры. Тогда же попытка правосл. Антиохийского патриарха *Серафима* привести к покорности мелькитов в Сайдском пашалыке натолкнулась на непреодолимое противодействие местного паши Абдаллаха. Он был фактически независим от Высокой Порты и покровительствовал католикам, к-рые заполнили весь бюрократический аппарат провинции. Мелькитские католич. священники Дамаска, арестованные в 1819 г. и отправленные в ссылку в объезд Сайдского пашалыка, через Триполи, были освобождены правителем этого города по настоянию Абдаллах-паши и переправлены в его владения.

Роспись купола и парусов собора Успения Пресв. Богородицы в Дамаске. Фотография. 2011 г.

С началом Греческого национально-освободительного восстания 1821–1829 гг. османские гонения обрушились уже на правосл. духовенство. Ввиду этого депутация халебских католиков еще в апр. 1821 г. поторопилась заверить османские власти в своей лояльности и отмежеваться от православных. Положение униатов значительно улучшилось, они возобновили богослужения даже в Дамаске. В 1827 г. Амидская епархия АПЦ из-за притеснений властей приняла унию, надеясь на покровительство Франции. К кон. 20-х гг. XIX в. Высокая Порта перешла к политике широкой веротерпимости, и М. к. Ц. была фактически легализована.

В кон. XVII — нач. XVIII в. стала складываться особая культура мелькитов-католиков, ориентированная на римско-католич. духовную традицию. Характерно, что обращение мелькитов к гуманитарному наследию лат. Запада не сопровождалось интересом к достижениям Европы в области естественных и точных наук. Зап. миссионеры и их араб.

сотрудники выполнили большой объем переводов западноевроп. богословской лит-ры, которая вошла в обиход элитарных кругов мелькитской католич. общины. Образовательный уровень мелькитов был одним из самых высоких среди этноконфессиональных групп Ближ. Востока благодаря опоре на созданную миссионерами систему просвещения. Первое поколение униатских иерархов и идеологов прошло через миссионерские школы Леванта, с нач. XVIII в. лучшие ученики заканчивали образование в Италии. В нач. XIX в. мелькиты стали создавать собственную систему образования (семинария в Айн-Тразе, 1811; семинария в бывш. патриаршей резиденции в мон-ре Дайр-эль-Мухаллис, 1828). Католич. пропаганда опиралась на развитую систему книгопечатания.

Оригинальная униат. лит-ра была представлена гл. обр. жанрами религ. полемики и историографии, а также популярной на араб. Востоке поэзии. Становление мелькитской католич. общины сопровождалось появлением множества полемических трактатов и посланий, ожесточенной идейной борьбой с православными. Богословские аргументы, как правило, заимствовались из сочинений испан. и итал. иезуитов XVII–XVIII вв. Крупнейшими из униат. богословов-полемистов были Евфимий Сайфи, Абдаллах Захир, Юсуф Бабила, Герман Адам.

Летописание мелькитов также было тесно связано с задачами религ. полемики. Юханна аль-Уджайми, 1-й историограф общины, долго учился в Риме и фактически был арабоязычным представителем римско-католической историографической школы. Он составил историю Антиохийских патриархов от апостольского века до своих дней, стремясь включить М. к. Ц. в антиохийскую церковно-культурную традицию. Др. летописцы ставили перед собой более ограниченные задачи, фиксируя текущую политическую историю, часто подаваемую в полемическом ключе (халебская городская хроника Нимы ибн аль-Хури Тумы († 1770); компилятивная дамасская хроника 1782–1841 гг., опубл. под псевдонимом Михаил ад-Димашки). Поэт и историк Никула ат-Турк (1763–1828) оставил описание экспедиции Наполеона Бонапарта в Египет, шувайрский мон. Ханания (Анания) аль-Мунайир (1756 — после 1830) обобщил ранние исторические записи монахов своей конгрегации и составил ряд трудов по церковно-политической истории Ливана и ордена аш-Шувайрия.

Для мелькитской историографии были характерны претензии на преемственность по отношению к древней истории Антиохийской Церкви, чей путь представлялся как череда попыток воссоединиться с Римской «Матерью-Церковью»; православные же объявлялись «схизматиками», отпавшими от Антиохийской Церкви в 1724 г. Усилиями ряда полемистов униаты смогли к сер. XIX в. присвоить себе древнее наименование ближневост. православных — «мелькиты»; отныне это название применялось исключительно к антиохийским христианам-католикам (*Крымский.* 1971. С. 351).

В XIX в., когда на Ближ. Восток начали проникать идеи национализма, мелькитские авторы стали трактовать историю раскола 1724 г. в этническом ключе — как противоборство «национальной» (католической) и «греческой» (православной) группировок. Однако восприятие унии как «национального» сопротивления греч. засилью не выдерживает научной критики в силу отсутствия к.-л. серьезного вмешательства фанариотов в дела Антиохийской Церкви в османский период вплоть до 1-й пол. XVIII в., а также специфики конфессионального сознания ближневост. христиан раннего Нового времени, для к-рых вероисповедная близость значила больше, чем этническая принадлежность.

К. А. Панченко

1831 г.— кон. XIX в. В 1831 г. ситуация на Ближ. Востоке резко изменилась — сир. провинции Османской империи были завоеваны войсками егип. паши Мухаммада Али и до 1840 г. оставались под егип. управлением. Оккупационные власти покровительствовали сир. христ. населению; в наибольшей мере этой веротерпимостью сумели воспользоваться униаты, игравшие важную роль в новой администрации. Гражданское управление Сирии возглавлял униат Ханна-бей аль-Бахри, который совместно с приближенным ливан. эмира униатом Бутрусом Караме (придворный поэт эмира Бешира II Шихаба) всесторонне поддерживал своих единоверцев, поощрял захват правосл. храмов и принятие православными унии. Во внутренних областях Сирии униаты впервые перешли от обороны к наступлению.

История М. к. Ц. этого периода тесно связана с именем патриарха Максима III Мазлума (1833–1855). С восшествием на Папский престол Григория XVI (1831) архиеп. Максиму удалось вернуться из Рима на Восток вместе с группой иезуитов. После неудачной попытки стать викарием престарелого патриарха Игнатия V он занялся устройством семинарии в Айн-Тразе, стремясь привлечь к преподаванию прибывших вместе с ним иезуитов, но из-за плохих условий проживания они переехали в сел. Бикфайя близ Бейрута. После смерти патриарха Игнатия V (1833) Максим Мазлум был по общему согласию епископов избран его преемником, однако Папский престол утвердил его избрание лишь в 1835 г. Человек огромной энергии, получивший блестящее европ. образование, патриарх Максим отличался честолюбивыми стремлениями и приверженностью к галликанским воззрениям. Это часто мешало налаживанию его отношений с Папским престолом, к-рый тем не менее ценил его как активного борца с Православием. В апр. 1834 г. мелькитский патриарх торжественно вступил в Дамаск (впервые со времен Кирилла VI Танаса) и учредил там свою резиденцию. Он постоянно объезжал епархии, строил храмы, проводил Соборы. В 1836 г. Максим Мазлум отправился по делам М. к. Ц. в Египет, где провел 4 года, там он учредил униат. епархию. Не будучи в состоянии вернуться в Сирию из-за начала 2-й турецко-егип. войны (1839–1841), патриарх посетил Рим, Марсель, Париж, К-поль (1843).

Опираясь на прецедент 1830 г., когда Высокая Порта согласилась на создание армяно-католич. *милета,* патриарх Максим добился аналогичного статуса для мелькитов. Первым шагом стала передача ему гражданской власти над униатами, проживавшими на территории Антиохийского, Александрийского и Иерусалимского Патриархатов (берат от 31 окт. 1837). В связи с этим в 1838 г. Римский папа Григорий XVI даровал Максиму личный титул патриарха Антиохийского, Александрийского, Иерусалимского и всего Востока (преемники Максима III должны были каждый

раз обращаться в Рим с просьбой разрешить им также упоминать в своем титуле Александрию и Иерусалим). 7 янв. 1848 г. М. к. Ц. была признана полностью свободной в решении гражданских вопросов, в т. ч. независимой от главы армяно-католич. миллета.

В течение 12 лет Максим III вел тяжбу с православным Антиохийским патриархом *Мефодием*, касавшуюся священнических облачений. Униат. священники носили такие же одежды, как и православные, что во многом способствовало успеху униат. пропаганды. Патриарх Мефодий требовал замены цилиндрических камилавок униатского клира; после долгой борьбы, в к-рую были вовлечены российская и франц. дипломатия, Высокая Порта в 1847/48 г. предписала униат. духовенству для отличия от православного носить 8-угольные головные уборы. В 1848 г. патриарх Максим освятил в Иерусалиме мелькитскую ц. Благовещения, а в 1849 г. провел здесь архиерейский Собор (решения не были признаны Папским престолом и впосл. аннулированы). Большой резонанс имела религ. полемика Максима Мазлума с протестантом Михаилом Мшакой (1800–1888); их прения были изданы в Бейруте в 1849 г. под названием «Евангелический проповедник» (*Крымский*. 1971. С. 423–425).

Последние годы Патриаршества Максима Мазлума были осложнены его конфликтом с Бейрутским митр. Агапием Риаши, из юрисдикции к-рого патриарх хотел вывести Джубайль. Ситуация была столь напряженной, что Конгрегация пропаганды веры вызвала патриарха в Рим, но он долгое время уклонялся от приезда. В 1854–1855 гг. патриарх еще раз посетил Египет, где и скончался. Несмотря на целый ряд трудностей, Патриаршество Максима Мазлума считается плодотворным периодом в истории М. к. Ц.: количество униат. епархий возросло с 8 до 13 (нек-рые — титулярные), были построены 24 храма и 3 патриаршие резиденции (в Дамаске, Каире, Иерусалиме; начато строительство резиденции в Александрии).

После восстановления в Сирии и Ливане прямого султанского правления (1840) османы по настоянию великих держав сохранили все привилегии христ. населения. Вовлечение Османской империи в сер. XIX в. в мировую капиталистическую систему привело к резкому росту благосостояния христ. торгово-промышленных кругов, связанных с европ. капиталом, и к разрушению традиц. мусульм. ремесла и торговли, не выдержавших конкуренции с зап. промышленностью. Все это способствовало обострению напряженности между представителями 2 религий, усугублявшемуся тем, что Высокая Порта отменила все ограничения правового статуса христиан, в т. ч. ограничения отправления культа. Нарастающее этноконфессиональное противостояние привело к беспрецедентным по масштабам межобщинным столкновениям. В 1841 и 1845 гг. по Ливану прокатились 2 первые волны *друзско-маронитского конфликта*, в к-рый оказались вовлечены местные арабы-униаты. В 1850 г. в ходе мятежа в Халебе был разгромлен христ. квартал; всплеск антихрист. настроений был не в последнюю очередь спровоцирован мелькитским патриархом Максимом III, незадолго до того торжественно вступившим в город во главе процессии с иконами и хоругвями под колокольный звон и ружейные выстрелы; эта демонстративная пышность вызвала сильное раздражение в мусульм. среде. В 1860 г. разгорелся еще более крупный конфликт между друзами и маронитами, в ходе к-рого мелькиты, выступившие на стороне маронитов, понесли тяжелый урон. Был разорен монастырь Дайр-эль-Мухаллис, разрушен г. Захле преимущественно с униат. населением, мн. его жители погибли. В июле 1860 г. произошел христ. погром в Дамаске (см. *Дамасская резня*). В результате вмешательства великих держав Высокая Порта вновь предоставила широкую автономию Горному Ливану с его компактно проживавшим христ. населением. В администрации автономии была введена пропорционально-конфессиональная система представительства; 1 из 12 мест адм. совета резервировалось за униатами. Трагические события 1860 г. вызвали 1-ю волну эмиграции членов М. к. Ц. в страны Юж. и Сев. Америки, Европы и Австралии.

Памятник Максиму III Мазлуму, патриарху Мелькитской католической Церкви, в Халебе (Алеппо). 1-я пол. XX в. Фотография. 2009 г.

Основным содержанием церковной истории арабов-униатов во 2-й пол. XIX в. были взаимоотношения с Папским престолом, в частности столкновение рим. политики латинизации униатов со стремлением арабов к сохранению своей культурной и обрядовой самобытности. Этот конфликт достиг своего пика в кон. 50-х гг., когда по настоянию Римской курии мелькитский патриарх Климент Бахус (1856–1864, † 1882) согласился на введение в М. к. Ц. григорианского календаря (1857). Ряд архиереев во главе с Бейрутским митр. Агапием Риаши (которого Папский престол незадолго до этого исключил из кандидатов на Патриаршество) выступили против такого решения; начался массовый переход униатов в Православие. Лидеры этого движения священники Иоанн Масамири (впосл. правосл. епископ Пальмиры, потом вернулся в М. к. Ц.) и Гавриил Джибара вели переговоры с греч. иерархами о воссоединении с правосл. Церковью на условиях сохранения у мелькитов арабоязычной иерархии и богослужения. Российская дипломатия активно поддерживала начавшийся процесс, выделяла средства

Церковь Санта-Мария-ин-Космедин в Риме. VIII в., XI–XIII вв.

на строительство церквей для воссоединившихся униатов. В течение некоторого времени казалось, что проблема сир. унии близка к разрешению. Однако после христианско-мусульм. конфликтов 1860 г. большинство бывш. униатов вернулись к прежнему исповеданию, возможно под впечатлением демонстрации франц. военной мощи в Ливане в 1860–1861 гг., когда страна была на время оккупирована франц. войсками под предлогом защиты местных христиан. Истощивший силы в борьбе за календарную реформу патриарх Климент в 1864 г. попросил Римского папу *Пия IX* принять его отречение от престола.

Однако и после этих потрясений отношения мелькитов с Папским престолом складывались непросто. Новый патриарх Григорий II Юсуф (1864–1897; см. о нем: *Hajjar J.* Grégoire Youssef // DHGE. T. 22. Col. 53–59), хотя и поддерживал внедрение григорианского календаря, тем не менее не раз конфликтовал с Римом по разным вопросам. На *Ватиканском I Соборе* (1870) патриарх Григорий, прибывший вместе со своим предшественником по Патриаршеству Климентом Бахусом и 8 епископами М. к. Ц., критиковал догмат о непогрешимости (безошибочности) Римского папы в вопросах веры и морали, видя в нем угрозу чрезмерной централизации церковной власти (декларации от 23 мая и 14 июня 1870). Патриарх уехал в Египет ранее окончания Собора, однако в февр. 1871 г. согласился с присланными ему из Конгрегации пропаганды веры соборными решениями, подчеркнув при этом необходимость сохранения всех прав и привилегий вост. католич. патриархов, гарантированного Ферраро-Флорентийским Собором (salvis omnibus juribus et privilegiis patriarchum). Рим. политика латинизации униатов пережила ряд подъемов и спадов. В правление Римского папы *Льва XIII* (1878–1903) преобладала тенденция сохранения вост. обрядов у униат. Церквей ради облегчения рим. пропаганды в среде традиц. Церквей Востока. В русле этой политики было проведение в 1894 г. международного Евхаристического конгресса в Иерусалиме (15–20 мая) и неск. конференций вост. католич. патриархов в Риме (осень), результатом которых стало издание папской энциклики «Orientalium dignitas» (30 нояб.), подчеркивавшей важность поддержания традиц. обрядности в Восточных католических Церквах. Папа *Пий X* (1903–1914), напротив, стремился к подавлению культурной самобытности католиков вост. обряда и к внедрению у них лат. ритуалов. Главным инструментом латинизации были католич. духовные ордены (иезуиты, лазаристы и др.), в чьих руках в значительной степени находилась система образования униат. общин. Сохранялся контроль над церковной жизнью униатов со стороны Папского престола: поместные Соборы могли проводиться лишь с разрешения Римского папы и в присутствии его легата, решения Соборов подлежали папскому утверждению; при избрании патриархов Папский престол отклонял не устраивавшие его кандидатуры; новый патриарх получал подтверждение своих полномочий от папы. Наблюдатели кон. XIX — нач. XX в. отмечали растущее лат. влияние в жизни униатов, проявлявшееся во введении римско-католич. церковных праздников, в присутствии лат. элементов в убранстве храмов и одеянии священнослужителей, в использовании орга́на при богослужениях. Отношения униатов с православными в этот период не были столь напряженными, как в XVIII в., однако продолжались как взаимное противостояние, так и переходы групп христиан из одной конфессии в другую.

Демографическая статистика по арабо-униатам до кон. XIX в. весьма отрывочна. По рус. источникам 40-х гг. XIX в., эта община в Сирии (с Ливаном и Палестиной) насчитывала 8–10 тыс. семейств (40–50 тыс. чел.), по католич. данным (очевидно, завышенным), арабо-униатов в начале Патриаршества Максима III было 50 тыс., к сер. XIX в.— 70 тыс. Перепись населения, проведенная в Османской империи в нач. 90-х гг. XIX в., дала следующие цифры: пров. Бейрут — 43 тыс., пров. Халеб — 20 тыс., пров. Сирия — 25 тыс. униатов. В районе Иерусалима проживало 4 тыс. мелькитов. Кроме того, значительные группы арабов-униатов жили в автономном Ливане (21 тыс., по оценке на нач. 80-х гг. XIX в.) и в Египте (в 1882 — 57 тыс. католиков, в число к-рых входили также марониты и представители др. униат. Церквей). При патриархе Григории II расширилось присутствие М. к. Ц. в Палестине, был учрежден диоцез в Баниясе (Кесария Филиппова; 1886), с учетом которого, а также нового еп-ства Триполи (1897) общее число архиерейских престолов М. к. Ц. в нач. XX в. достигло 15. В 1882 г. М. к. Ц. приобрела участок земли на VI остановке (св. *Вероники*) Via Dolorosa в Иерусалиме, где впосл. был основан жен. монастырь. В 1889 г. франц. правительство передало М. к. Ц. одну из старейших церквей Парижа — Сен-Жюльен-ле-Повр.

Культурно-образовательный уровень мелькитов в XIX в. оставался очень высоким. На Ближ. Востоке под управлением лат. орденов действовали сотни католич. начальных школ и неск. средних учебных заведений: коллегии лазаристов — в Халебе и Айнтуре (с 1834), семинария иезуитов — в Газире (с 1845) и др. В 1875 г. семинария была переведена из Газира в Бейрут и в 1881 г. преобразована в католич. ун-т св. Иосифа, ставший самым престижным на

Вид на иконостас (кон. XIX в.) ц. Сен-Жюльен-ле-Повр в Париже

Ближ. Востоке, где обучались выходцы из всех униат. общин. Арабо-униатское духовенство было не вполне удовлетворено деятельностью этих коллегий, где обучение велось на франц. языке, а богослужение совершалось по лат. обряду. В противовес иезуитским школам, стремившимся к латинизации учеников, и для укрепления позиций своей общины перед лицом протестант. прозелитизма мелькиты заботились о развитии собственной системы образования. Униат. семинария в Айн-Тразе долгое время функционировала с большими перерывами. В 1865 г. была открыта коллегия свт. Иоанна Златоуста в Бейруте, находившаяся в непосредственном подчинении патриарху,

в 1874 г.— коллегия прп. Иоанна Дамаскина в Дамаске. В 1882 г. при участии кард. Ш. Лавижери (1825–1892), архиеп. Алжира и Карфагена, основателя конгрегации миссионеров Африки (т. н. белых отцов), была учреждена семинария св. Анны в Иерусалиме, имевшая целью подготовку кадров духовенства для всех униат. общин с сохранением их обряда и др. национально-культурных особенностей и ставшая впосл. основным духовным учебным заведением М. к. Ц. В 1898 г. монахи-шувайриты основали Восточную коллегию в Захле.

В XIX в. были предприняты первые попытки систематизации истории М. к. Ц. Один из обзорных трудов написал василианин Антоний Булад († 1871), другой — Григорий Ата, архиеп. Хомса, Хамы и Ябруда (1849–1899). Труд последнего со значительными изменениями издал в 1884 г. в Бейруте Шакер Батлуни (ок. 1852–1892). В 80-х гг. XIX в. Шакер совместно с патриаршим викарием в Иерусалиме архим. Игнатием Муаккадом (1852–1912; с 1886 епископ с именем Герман; см. о нем: *Hajjar J.* Germain Mu'aqqad // DHGE. T. 20. Col. 914–925) участвовал по поручению патриарха Григория II в проекте по переводу и изданию араб. Минеи (1881–1883; 2-е изд. в 1896; сокращенная Минея издана еп. Германом Муаккадом в 1898) и редактированию Часослова (изд. в 1883). Халиль Бадави († 1932) опубликовал араб. перевод воскресного Октоиха (между 1898 и 1902; подготовил Тирский митр. Евфимий), Апостола (1902), Триоди (1900), Пентикостария (1903; 2 последних — в переводе Абдаллаха Захира); он также основал типографию, руководил изданием ж. «L'Église Catholique» и ряда газет.

Крупнейшими лит. деятелями, сыгравшими значительную роль в общеараб. культурном возрождении (ан-Нахда) XIX в., были представители мелькитской семьи Язиджи. Насиф аль-Язиджи (1800–1891), секретарь и придворный поэт ливан. эмира Бешира II Шихаба, филолог, просветитель, автор мн. учебных пособий по филологическим дисциплинам, принимал активное участие в работе «Сирийского общества наук и искусств», основанного в 1847 г. амер. миссионерами. Добились успеха на лит. поприще и его сыновья Ибрахим аль-Язиджи (1847–1906), филолог, поэт, журналист, создатель упрощенного араб. печатного шрифта, издатель газ. «аль-Мисбах» (Светоч); поэт и переводчик Хабиб аль-Язиджи (1833–1870); поэт и драматург Халиль аль-Язиджи (1858–1889), а также дочь Варда аль-Язиджи (1838–1924) — поэтесса, одна из первых араб. писательниц XIX в. и пионерок жен. движения в араб. странах. Насиф и Ибрахим аль-Язиджи участвовали в подготовке первых полных изданий араб. перевода Библии с языков оригинала (издание протестантов И. Смита и К. ван Дейка 1865 г. и издание иезуитов 1878–1885 гг. соответственно) (см.: *Крачковский И. Ю.* Ал-Йазиджи // *Он же.* Избр. соч. М.; Л., 1956. Т. 3. С. 229–233; *Крымский.* 1971. С. 373–396, 428–439, 519–531, 596–601). Одним из учеников Насифа аль-Язиджи в бейрутской греко-католической школе был Халиль Мутран (1872–1949), впосл. ставший известным егип. поэтом, переводчиком и театральным деятелем.

XX — нач. XXI в. На 1907 г. общая численность членов М. к. Ц. без учета эмигрантов составляла ок. 145 тыс. чел. (детальная статистика: *Charon.* 1911. T. 3. P. 276–324). Первая половина XX в., на к-рую пришлось правление патриархов Кирилла VIII Джахи, Димитрия Кади и Кирилла IX Мугабгаба, ознаменовалась для М. к. Ц. прежде всего продолжением активной деятельности в сфере образования и ее подъемом в области миссионерства. В 1903 г. еп. Герман Муаккад основал в Хариссе (Ливан) об-во миссионеров св. Павла (конституция конгрегации утверждена в 1925). В 1910 г. при об-ве была открыта типография, выпускавшая, в частности, ж. «аль-Масарра» (Связь), к-рый до 1965 г. был офиц. печатным органом М. к. Ц. (с 1968 выходит под франц. названием «Le Lien»). Жен. отд-ние ордена — конгрегацию Богоматери Неустанной Помощи — учредил там же в 1936 г. Бейрутский митр. Максим Саиг (глава ордена в 1912–1919; впосл. патриарх Максим IV). В Египте в 1907/08 г. была основана мелькитская патриаршая коллегия в Каире (расширялась в 1925 и 1939/40), включенная в систему светского егип. образования. В 1912 г. монахи ордена аль-Халябия начали миссионерскую деятельность в Судане, где было много эмигрантов из Халеба. Резко возросло количество униатов в Иордании, что привело к учреждению в 1932 г. диоцеза Петры, Филадельфии (Аммана) и всей Трансиордании. На миссионерскую деятельность в 30–40-х гг. XX в. переориентировались также конгрегации сестер-василианок монастыря Благовещения (обитель основана в 1753 близ мон-ря Дайр-эль-Мухаллис из сестер *Сайднайского монастыря* в Сирии, принявших унию и переселившихся в Ливан) и сестер-шувайриток (основана в 1737 в мон-ре Благовещения в Зук-Мкаеле). Источники сер. XX в. упоминают 17 муж. и 4 жен. мон-ря (336 монахов и 82 монахини).

Ключевым событием Патриаршества Максима IV Саига (1947–1967) стало его активное участие во главе делегации М. к. Ц. в работе *Ватиканского II Собора* (1962–1965), в частности в разработке декретов о Вост. католич. Церквах «Orientalium Ecclesiarum» (OE; 21.11.1964) и об экуменизме «Unitatis redintegratio» (UR; 21.11. 1964). В соответствии с первым из них, подтверждающим первенство чести патриархов Вост. Церквей, Римский папа *Павел VI* 11 февр. 1965 г. подписал motu proprio «Ad purpuratorum Patrum Collegium», в котором устанавливалось епископское место в кардинальской коллегии для патриархов Вост. католич. Церквей, возведенных в кардинальское достоинство, и 22 февр. возвел Максима IV в достоинство *кардинала*.

Папа Римский Иоанн XXIII участвует в мелькитской литургии. Фотография. 1959 г.

Во 2-й пол. XX в. произошло значительное сокращение паствы М. к. Ц.

Георгий Хаким, еп. Акки, и премьер-министр Израиля Д. Бен-Гурион. Фотография. 1960 г.

на Ближ. Востоке в результате серии военно-политических конфликтов. После арабо-израильской войны 1947–1949 гг., а затем Шестидневной войны (1967) резко уменьшилась численность мелькитов в Палестине. Семинария св. Анны была перемещена из Иерусалима в Ливан, где после ряда переездов с 1977 г. действует на территории патриаршей резиденции в Рабуа. Занимавший тогда кафедру Акки еп. Георгий Хаким (1943–1967, с 1964 архиепископ; впоследствии патриарх Максим V) приложил большие усилия к возвращению на родину нескольких тысяч христиан, бежавших из Галилеи в Ливан. В его Патриаршество (1967–2000) серьезный удар по мелькитским общинам нанесла гражданская война в Ливане (1975–1990): бóльшая часть жителей деревень, особенно в архиепископствах Сайда (по нек-рым оценкам, ок. 90%) и Сур (община сократилась не менее чем в 5 раз), переселилась в Бейрут и его пригороды либо эмигрировала в Канаду, Австралию и другие страны; были разрушены патриаршая резиденция в Айн-Тразе (1981), архиепископия в Захле (1987) и др. Соответственно во 2-й пол. XX в. ощутимо возросла численность общин в диаспоре, прежде всего в Бразилии и Аргентине (соответственно 436 и 305 тыс. чел. на 2014), а также в других странах Юж. и Сев. Америки, Австралии, Европы, так что в наст. время она составляет уже более половины общей численности мелькитов.

С кон. XIX в. началось активное изучение истории М. к. Ц. Многочисленные статьи, посвященные различным аспектам ее прошедшей и текущей жизни, регулярно публиковались в журналах «аль-Машрик» (Бейрут, на араб. яз.), «Échos d'Orient» (Париж, на франц. яз.), СИППО и др. К числу известных деятелей М. к. Ц. XX в., внесших весомый вклад в изучение ее исторического и литературного наследия (включая мелькитскую традицию до раскола 1724 г.), относятся василианин Константин Баша (1870–1948), автор 2-томного труда по истории М. к. Ц.; собиратель и издатель древних рукописей Хабиб Зайят (1871–1954); Кирилл Королевский (Каралевский; Ж. Ф. Ж. Шарон; 1878–1959), в 1902 г. рукоположенный во священника М. к. Ц. с именем Кирилл, но перешедший в 1909 г. в юрисдикцию *Украинской греко-католической Церкви*, член комиссии по составлению Кодекса канонов Вост. Церквей, автор 3-томной истории М. к. Ц.; Неофит Эдельби (1920–1995), архиеп. Халебский (с 1968); Жозеф Насралла (1911–1993), патриарший экзарх во Франции, кюре ц. Сен-Жюльен-ле-Повр в Париже и представитель патриарха М. к. Ц. при франц. правительстве, автор многотомного очерка по истории мелькитской лит-ры; архим. Игнатий Дик, генеральный викарий Халебского архиеп-ства.

Иоанн X, Патриарх Антиохийский, с делегацией Синода Антиохийской Православной Церкви и члены Синода Мелькитской католической Церкви во главе с Патриархом Григорием III в Айн-Тразе. Фотография. 2014 г.

Во 2-й пол. XX — нач. XXI в. в отличие от предшествующих столетий отношения М. к. Ц. с правосл. Церквами, прежде всего с АПЦ, стали носить позитивный характер. В 1964 г. патриарх Максим IV дважды (в янв. в Иерусалиме и в июне в Стамбуле) встречался с правосл. К-польским патриархом *Афинагором I*. В 1995 г. была основана двусторонняя комиссия по диалогу между М. к. Ц. и АПЦ; с обеих сторон было выражено желание преодолеть раскол 1724 г. Патриарх Григорий III поддерживал дружественные отношения с православным Антиохийским патриархом *Игнатием IV* (с группой мелькитского духовенства присутствовал на его отпевании 9 дек. 2012 в Бейруте) и сохраняет их с его преемником Иоанном X (присутствовал на его интронизации 10 февр. 2012 в Дамаске). В 1975–1976, 1996 и 2014 гг. патриархи М. к. Ц. и АПЦ обменивались взаимными визитами, участвуя в заседаниях Синода приглашающей стороны. События гражданской войны, начавшейся в 2011 г. в Сирии, и резкое повышение террористической угрозы на Ближ. Востоке способствовали консолидации православных, католических и нехалкидонских Церквей в регионе. Так, 14 апр. 2014 г. патриархи Григорий III и Иоанн X в сопровождении духовенства других конфессий посетили после освобождения сирийское сел. *Маалула*, где находится древний мелькитский монастырь мучеников Сергия и Вакха (Мар-Саркис).

Список патриархов М. к. Ц. (порядковые номера мелькитских католич. патриархов продолжают нумерацию Антиохийских патриархов доуниат. периода): Кирилл VI Танас (1724–1759), Афанасий IV(V) Джаухар (1759–1764), Максим II Хаким (1760/61 [интронизация] — 1761), Феодосий V(VI) Даххан (1761–1788), Афанасий IV(V) Джаухар, вторично (1788–1794), Кирилл VII Сайядж (1794–1796), Агапий II (III) Матар (1796–1812), Игнатий IV Сарруф (1812), Афанасий V (VI) Матар (1813), Макарий IV Тавиль (1813–1815), Игнатий V Каттан (1816–1833), Максим III Мазлум (1833–1855), Климент Бахус (1856–1864), Григорий II Юсуф (1864–1897), Петр (Бутрус) IV Джарайджери (1898–1902), Кирилл VIII Джаха (1902–1916), Димитрий Кади (1919–1925), Кирилл IX Мугабгаб (1925–1947), Максим IV Саиг (1947–1967), Максим V Хаким (1967–2000), Григорий III Лахам (с 2000).

Ист.: *Mansi.* 1961. T. 46: Synodi Melchitarum, 1716–1902; *Базили К. М.* Сирия и Палестина под турецким правительством в историческом и полит. отношениях. М., 2007; *Григорович-Барский В. Г.* Странствования по святым

местам Востока. М., 2004. Ч. 1; *Неофит Кипрский.* Об арабо-католиках или униатах // Мат-лы для истории Иерусалимской патриархии XVI–XIX в. СПб., 1901. Т. 1. С. 171–187. (ППС; Т. 19. Вып. 1); *Rabbath A.* Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient (XVI–XIX siècle). P.; Lpz., 1905–1910. 2 t.; ***на араб. яз.:*** *'Abdallāh Zāḫir.* Ar-risāla az-zāḫiriyya = [Послание Захира] // Al-Mašriq. Bayrūt, 1907. T. 10. P. 879–889, 929–935, 971–980; [*Šayḫū L.*] Risāla wuǧahā' ar-rūm aṭ-ṭarābulusiyyīn ilā al-bābā Ghrīghūriyūs aṯ-ṯhāliṯh 'ašar = [Послание знатных румов Триполи к папе Григорию XIII] // Ibid. 1906. T. 9. P. 357–361; *idem.* Risālatān li-l-baṭrirq Kīrillus Ṭānās = [Два послания патриарха Кирилла Танаса] // Ibid. 1909. T. 12. P. 706–709; *Brayk M.* Al-ḥaqā'iq al-wāfiya fī ta'rīḫ baṭāriqat al-kanīsa al-anṭākiyya = [Полная истина об истории патриархов Антиохийской Церкви]. Bayrūt, 2006 (рус. пер.: [*Михаил Брейк.*] Список Антиохийских патриархов / Пер.: еп. Порфирий (Успенский) // ТКДА. 1874. № 6. С. 346–457); *idem.* Ta'rīḫ aš-Šām = [История Сирии], 1720–1782. Dimašq, 1982; *Ni'ma ibn al-Ḫūrī Tūmā al-Ḥalabī.* Bayān al-mawāqi' wa-l-iḍṭihādāt al-latī ǧarat 'alā ṭā'ifat ar-rūm al-kāṯhūlīkiyyīn bi-Ḥalab = [Извещение о положении общины румов-католиков в Халебе и гонениях, которые она претерпела] // *Brayk.* 1982. Suppl. P. 138–155; *Šārūn K.* Ṯhalāṯhat maǧāmi' li-r-rūm al-kāṯhūlīk = [Три Собора румов-католиков (1731, 1736, 1751)] // Al-Mašriq. 1906. T. 9. P. 112–120; *idem.* Maǧma' Dayr al-Mukhalliṣ = [Собор в Дайр-эль-Мухаллисе (1790)] // Ibid. P. 929–938, 973–983, 1028–1036, 1091–1098; Ta'rīḫ ḥawādiṯh aš-Šām wa-Lubnān aw Ta'rīḫ Mikhā'īl ad-Dimašqī = [История событий в Сирии и Ливане, или История Михаила ад-Димашки], 1782–1841. Dimašq, 1981; *'Abdallāh ibn Ṭrad.* Mukhtaṣar ta'rīḫ al-asāqifa al-laḏhīn raqū martabat ri'āsat al-kahanūt al-ǧalīla fī madīnat Bayrūt = [Краткая история епископов, восходивших на высокую архиерейскую кафедру города Бейрута]. Bayrūt, 2002 (рус. пер.: Сказание о Сирийской унии / Пер.: еп. Порфирий (Успенский) // ТКДА. 1874. № 9. С. 491–553; *Крымский А. Е.* Из рукописной бейрутской церк. летописи XVI–XVIII вв. // Древности Восточные. М., 1907. Т. 3. Вып. 1. С. 1–89 (отд. паг.); Краткая история епископов, восходивших на высокую архиерейскую кафедру города Бейрута / Пер.: И. Г. Константинопольский // Арабы-христиане в истории и литературе Ближ. Востока. М., 2013. С. 162–201); *Ḥanānīyā al-Munayyir.* Ad-durr al-marṣūf fī ta'rīḫ aš-Šūf = [Собранный жемчуг по истории Эш-Шуфа]. Bayrūt, [S. a.].

Лит.: *Avril A., d'.* Les Grecs melkites: Étude historique // ROC. 1898. T. 3. P. 1–30, 265–281; *Charon C.* Histoire des Patriarcats Melkites. R., 1909–1911. 3 t. (англ. пер.: History of the Melkite Patriarchates. Fairfax (Virginia), 1998–2000. 3 vol. in 4); *idem. (Karalevskij C.)* Antioche // DHGE. 1924. T. 3. Col. 563–703; *al-Bāšā Q.* Ta'rīḫ ṭā'ifat ar-rūm al-malikiyya wa-r-ruhbāniyya al-Mukhalliṣiyya = [История общины румов-мелькитов и ордена аль-Мухаллисия]. Ṣaydā, 1938. 2 pt.; *Graf.* Geschichte. Bd. 3. S. 172–298; *Hefele, Leclercq.* Hist. des Conciles. T. 11: Conciles des Orientaux catholiques. Pt. 1: 1575–1849; Pt. 2: 1850–1949; *Hajjar J.* Les chrétiens uniates du Proche-Orient. P., 1962; *Haddad R.* Syrian Christians in Muslim Society: An Interpretation. Princeton (N. J.), 1970; *idem.* On Melkite Passage to the Unia: the Case of Patriarch Cyril al-Za'im (1672–1720) // Christians and Jews in the Ottoman Empire. N. Y.; L., 1982. Vol. 2. P. 67–90; *Nasrallah.* Histoire. Vol. 4. T. 1: 1516–1724; T. 2: 1724–1800; *Крымский А. Е.* История новой арабской литературы, XIX – нач. XX в. М., 1971; *Patelos C.* Vatican I et les évêques uniates: Une étape éclairante de la politique romaine à l'égard des orientaux, 1867–1870. Louvain-la-Neuve, 1981; *Raheb A.* Conception de l'union dans le Patriarcat Orthodoxe d'Antioche, 1622–1672. Beyrouth, 1981; *Nāwafīṭūs Idilbī.* Asāqifat ar-rūm al-malikiyyīn bi-Ḥalab fī al-'aṣr al-ḥadiṯh = [Епископы румов-мелькитов в Халебе в Новое время]. Ḥalab, 1983; *Philipp T.* The Syrians in Egypt, 1725–1975. Stuttg., 1985; *Descy S.* Introduction à l'histoire et l'ecclésiologie de l'Église melkite. Beyrouth; Jounieh, 1986 (англ. пер.: The Melkite Church: An Historical and Ecclesiological Approach. Newton (Mass.), 1993); *Chammas J.* The Melkite Church. Jerus., 1992; *Dick I.* Les Melkites Grecs-Orthodoxes et Grecs-Catholiques des Patriarcats d'Antioche, d'Alexandrie et de Jérusalem. Turnhout, 1994 (англ. пер.: Melkites: Greek Orthodox and Greek Catholics of the Patriarchates of Antioch, Alexandria and Jerusalem. Roslindale (Mass.), 2004); *Heyberger B.* Les Chrétiens du Proche-Orient au temps de la Réforme catholique. R., 1994; *Рансимен С.* Восточная схизма. Византийская теократия. М., 1998; *Masters B.* Christians and Jews in the Ottoman Arab World: The Roots of Sectarianism. N. Y., 2001; *Walbiner C.-M.* The Christians of Bilad al-Sham (Syria): Pioneers of Book-Printing in the Arab World // The Beginnings of Printing in the Near and Middle East: Jews, Christians and Muslims. Wiesbaden, 2001. P. 11–26; *idem.* The Split of the Greek Orthodox Patriarchate of Antioch (1724) and the Emergence of a New Identity in Bilâd al-Shâm as Reflected by Some Melkite Historians of the 18th and Early 20th Cent. // Chronos. Balamand (Lebanon), 2003. N 7. P. 9–36; *idem.* Monastic Reading and Learning in Eighteenth-century Bilâd al-Šâm: Some Evidence from the Monastery of al-Šuwayr (Mount Lebanon) // Arabica. Leiden, 2004. Vol. 51. N 4. P. 462–477; *Кобищанов Т. Ю.* Христианские общины в арабо-османском мире: XVII – 1-я треть XIX в. М., 2003; *Панченко К. А.* Ближневосточное Православие под османским владычеством: Первые три столетия, 1516–1831. М., 2012; *он же.* Антиохийская Православная Церковь и Рим в эпоху Контрреформации: Полемический ответ папе Римскому Анастасия ибн Муджаллы // *Он же.* Православные арабы: Путь через века. М., 2013. С. 292–322; *Tchentsova V.* Le patriarche d'Antioche Macaire III ibn al-Za'īm et la chrétienté latine // Réduire le schisme?: Ecclésiologies et politiques de l'Union entre Orient et Occident (XIIIe–XVIIIe siècles) / Éd. M.-H. Blanchet, F. Gabriel. P., 2013. P. 313–335; *Брюн С. П.* Ромеи и франки в Антиохии, Сирии и Киликии, XI–XIII вв. М., 2015. Т. 1–2.

К. А. Панченко, С. А. Моисеева

«МЕЛЬКИ́ТСКИЙ РЕНЕССА́НС», культурный подъем в кон. XVI–XVII в., после столетий изоляции и упадка, в среде *мелькитов* (правосл. арабов) *Антиохийской Православной Церкви* (АПЦ), главным направлением к-рого была интеграция в поствизант. культурное пространство. Хотя это явление отмечали мн. исследователи арабохрист. традиции, первым, кто ввел для его обозначения (в связи с иконографией) термин «Мелькитский ренессанс» (франц. la renaissance melkite), был, очевидно, румын. ученый В. Кындя (Lumières de l'Orient chrétien. 1997. P. 22–26).

С начала эпохи *крестовых походов* в мелькитской среде стало оскудевать лит. творчество, после XIII в. резко сократилось книгописание и исчезла традиция иконописи. Опустошительные войны крестоносцев с мусульманами, череда религ. гонений в Мамлюкском гос-ве, резкое ослабление с кон. XIV в. связей мелькитов с Византией, социально-экономический кризис на Ближ. Востоке в позднее средневековье, усугубленный эпидемиями чумы и экспансией кочевых народов периферии,– все это привело к глубокому упадку ближневост. правосл. общин. Ситуация стала меняться после османского завоевания Сиро-Египетского региона (1516–1517), которое привело к установлению более стабильного и веротерпимого режима. Мелькиты оказались в общем политическом пространстве с балканскими единоверцами. Многократно укрепились церковно-культурные связи народов Вост. Европы и Леванта. Греч. монахи стали преобладать в иерархии *Александрийской Православной Церкви* и *Иерусалимской Православной Церкви,* а также среди братии *Екатерины великомученицы монастыря на Синае.* Ближневост. архиереи подолгу бывали в К-поле и совершали поездки за милостыней ко двору господарей Молдавии и Валахии и московских царей, что резко расширяло культурные горизонты правосл. арабов. Активизация католич. миссий на Ближ. Востоке в эпоху *Контрреформации* поставила мелькитов перед необходимостью определить свое место в противостоянии восточного и западного христианства.

Весь этот комплекс влияний и вызовов стимулировал культурное оживление в АПЦ в последней четв. XVI в. Его можно назвать «Мелькитский проторенессанс», по аналогии с типологически родственным, но более масштабным духовным подъемом правосл. арабов в XVII в., получившим в научной литературе название «Мелькитский ренессанс». Культурное пробуждение кон. XVI в. происходило в весьма ограниченном географическом ареале – в районе

Триполи, сев. части Горного Ливана и обл. Эль-Хусн (бассейн р. Эль-Кабир, обозначающей совр. границу между Ливаном и Сирией). Это были территории, на к-рых компактно проживало многочисленное христ. население, ориентированное на Триполи, крупнейший порт Вост. Средиземноморья. Уроженцы региона Триполи—Эль-Хусна доминировали в церковной и интеллектуальной жизни АПЦ кон. XVI в., представители местной духовной и светской элиты христиан основали целый ряд мон-рей на зап. склоне хребта Ливан.

В то же время непосредственные импульсы, стимулировавшие «М. р.», исходили из мон-рей Палестины — контактной зоны, где мелькиты взаимодействовали с носителями др. правосл. культур: греками, грузинами, славянами. Именно там складывалась церковная карьера *Иоакима* († после 1593), уроженца дер. Эль-Куфур под Триполи, ставшего монахом лавры св. Саввы Освященного, а потом митрополитом Вифлеема. В 1579 г. митр. Иоаким неудачно претендовал на Иерусалимский Патриарший престол, в 1582–1584 гг. 1-м из арабов-христиан предпринял путешествие в Москву, чтобы испросить милостыню на нужды своей епархии. Широкий культурно-политический кругозор и тесное знакомство с греч. культурой подвигли его к масштабному проекту исправления араб. богослужебной лит-ры по греч. образцам в целях сохранения литургического единства правосл. народов. В 1589–1591 гг. митр. Иоаким, находясь в монастыре Хаматура под Триполи, выполнил совместно с Триполийским митр. Михаилом новые арабские переводы греч. Типикона и ряда литургических текстов. Митр. Иоакиму принадлежит также фрагментарно сохранившееся описание К-поля, составленное в целях просвещения соотечественников (*Панченко К. А.* Когда и где начался Мелькитский ренессанс? Жизнь и труды вифлеемского митр. Иоакима // *Он же.* Правосл. арабы. 2013. С. 266–282).

Антиохийский патриарх *Иоаким V* Дау (1581–1592), близко знавший митр. Иоакима Вифлеемского и, в частности, встречавшийся с ним в К-поле зимой 1584/85 г., последовал его примеру и в 1585–1587 гг. предпринял путешествие в Москву. Он был 1-м из ближневост. иерархов, с кем рус. правительство обсуждало вопрос учреждения в Москве Патриаршества. В поездке Иоакима Дау сопровождала группа близких к нему клириков, ряд которых взошли потом на архиерейские кафедры. Один из них, *Иса,* впоследствии митрополит Хамы, составил стихотворное панегирическое описание Московии, ставшее для 2 поколений мелькитов основным источником сведений о северных единоверцах (*Панченко К. А.* Митрополит ʻИса и первое арабское описание Московии (1586 г.) // ВМУ: Вост. 2007. № 4. С. 87–95; *Kilpatrick H.* Visions on Distant Cities: Travelers as Poets in the Early Ottoman Period // Quaterni di studi arabi. N. S. R., 2008. Vol. 3. P. 67–82).

Спутники патриарха Иоакима вынесли исключительно позитивное впечатление о Русском гос-ве и осознали истинный масштаб правосл. цивилизации. Это способствовало четкому культурно-политическому самоопределению мелькитов, особенно актуальному перед лицом католического вызова. Папские легаты в 1-й пол. 80-х гг. XVI в. встречались с Иоакимом Дау и его соперником патриархом *Михаилом VI* и обращались к ним с предложениями о принятии унии с Римом и введении григорианского календаря. После возвращения Иоакима Дау из поездки в Москву его ближайший сподвижник митр. Анастасий ибн Муджалла аль-Марманити († 1594) обнародовал антилатинский полемический трактат в форме ответа на послание Римского папы, содержащий критику григорианского календаря и католических догматов. «Ответ» митр. Анастасия стал манифестом мелькитского самоутверждения. Автор подчеркивал, что антиохийские христиане наряду с другими православными народами — греками, русскими, грузинами, сербами, молдаванами, валахами и проч.— являются хранителями незамутненного апостольского предания и учения отцов Церкви. Этот трактат вызвал появление множества подражаний, а также ответного обличения со стороны католических миссионеров в 30-х гг. XVII в. На протяжении столетия текст митр. Анастасия многократно копировали, он оставался главным произведением мелькитской антилатинской полемики (*Панченко К. А.* Антиохийская Правосл. Церковь и Рим в эпоху Контрреформации: Полемический ответ папе Римскому Анастасия ибн Муджаллы // *Он же.* Правосл. арабы. 2013. С. 292–322).

К тому же периоду, ориентировочно к 70–80-м гг. XVI в., относится ряд анонимных сочинений, направленных на формирование позитивной самоидентификации мелькитской общины. В их числе — апокрифический рассказ о том, как современник *арабских завоеваний* VII в. Иерусалимский патриарх свт. *Софроний I* был поставлен мусульм. властями перед необходимостью выбрать самоназвание для своего исповедания, чтобы те могли отличать его приверженцев от несториан и яковитов. По молитве патриарха ему явился ангел, сообщивший искомое слово — «мелькиты» (букв.— «царские»), т. е. «идущие во след Царя Небесного» (*Treiger A.* Unpublished Texts from the Arab Orthodox Tradition: On the Origin of the Term «Melkite» and the Destruction of the Maryamiyya Cathedral in Damascus // Chronos. Balamand (Tripoli, Lebanon), 2014. N 29. P. 7–37). Др. неизвестный мелькитский книжник на основе устных преданий, перемешанных с мотивами средневековой правосл. и копт. агиографии, составил повествование о чуде, явленном через Александрийского патриарха *Иоакима I* († 1565/67). В этом сказании звучат явственные мотивы правоверия и богоизбранности мелькитской общины, ее превосходства над мусульманами и иудеями (*Панченко К. А.* Испить смертное зелье: Александрийский патриарх Иоаким между мифом и историей // Исторический вестник. М., 2017 (в печати)). В те же десятилетия работали еще неск. полузабытых мелькитских писателей (Михаил, еп. Аккарский; Малахия, еп. Евхаитский), а также книгописцев и собирателей книг (Халебский митр. Григорий ибн Фудайль, свящ. Муса аль-Марманити).

Характерной чертой «Мелькитского проторенессанса» было увлечение ранневизантийской монашеской традицией, к-рое нашло отражение как в переписывании памятников средневековой аскетической лит-ры, так и в стремлении возродить образ жизни древних подвижников. Такие попытки предпринимал в 90-х гг. XVI в. Симеон ад-Дирани, настоятель мон-ря Кафтун на р. Эль-Джауз, впосл. ставший 1-м игуменом мон-ря Баламанд, а затем

епископом Сайднаи (*Панченко*. Мелькитский проторенессанс. 2013. С. 86; *Он же*. Митрополиты и епархии правосл. Антиохийской Церкви в описании Патр. Макария III аз-За'има (1665 г.) // ВЦИ. 2012. № 1/2(25/26). С. 139).

Подобное же аскетическое рвение привело в лавру св. Саввы Освященного в нач. 90-х гг. XVI в. молодых уроженцев Хамы Абд аль-Карима Карму (1572–1635) и Варлаама. Варлаам к концу жизни стал настоятелем саввинского подворья в Яссах, а Абд аль-Карим в 1612–1634 гг. занимал кафедру митрополита Халеба с именем Мелетий и в 1634–1635 гг. был Антиохийским патриархом с именем *Евфимий II*. Именно этого человека традиционно считали инициатором «М. р.», однако очевидно, что все лит. и просветительские проекты, связанные с Евфимием Кармой и его учениками, были задуманы на поколение раньше современниками патриарха Иоакима Дау. Сам Абд аль-Карим Карма в юные годы, несомненно, был знаком с Исой, митр. Хамы, а будучи в Палестине — с митр. Иоакимом Вифлеемским. Эти иерархи с уникальным для мелькитской среды культурным уровнем и жизненным опытом открыли для Кармы масштабы правосл. мира, в котором мелькиты занимали самое маргинальное место. Целью жизни для молодого монаха стало преодоление этой маргинальности, интеграция мелькитов в поствизант. духовное пространство.

В бытность митрополитом Халеба Мелетий Карма осуществил обширный проект стандартизации араб. богослужебных текстов по образцам греч. печатных книг. В араб. Синаксари было включено множество житий визант. святых. В 1612 г. митрополит ввел в обиход свои версии Служебника, Синаксаря, Стихираря и Типикона, до 1628 г.— Часослова, в 1633 г.— Евхология. В отличие от практически забытых переводов митр. Иоакима Вифлеемского тексты Мелетия Кармы распространились в правосл. араб. среде в сотнях списков и привели к полному обновлению литургической традиции. Осознавая технические возможности книгопечатания, Мелетий мн. годы вел переговоры с Римской курией через францисканских миссионеров, работавших в Сирии, о печатании араб. богослужебных книг в итал. типографиях. Этот проект так и не нашел поддержки в католич. кругах, желавших самостоятельно определять книгоиздательскую политику на вост. языках. Не поддержал Рим и планы Мелетия осуществить новый араб. перевод Библии силами межконфессиональной команды переводчиков, возглавить к-рую предлагалось францисканцу Томмазо Обичини, и издать его при поддержке католиков. Не добившись одобрения Папского престола, Халебский митрополит собрал группу местных переводчиков (в их числе был капуцин Агафангел Вандомский, живший в Халебе в 1629–1633), которые осуществили пробный перевод начальных глав кн. Бытие (*Kilpatrick H.* Meletius Karmah's Specimen Translation of Genesis 1–5 // Translating the Bible into Arabic: Historical, Text-critical and Literary Aspects / Ed. S. Binay, S. Leder. Beirut, 2012. P. 63–73). Мелетий также принимал меры к развитию просвещения в правосл. среде, искоренению полуязыческих суеверий, насаждению благочестия (иногда в радикально аскетических формах), консолидации мелькитской общины и поддержке ее неимущих слоев. Мн. представления Мелетия о путях обновления церковной жизни нашли отражение в актах Собора антиохийского духовенства в Рас-Баальбеке в 1628 г.

Разворот Псалтири с миниатюрами худож. Юсуфа аль-Мусаввира. 1648 г. (ИВР РАН. А 187. Л. 126 об.– 127)

Самым выдающимся из учеников Мелетия Кармы был его преемник на Халебской кафедре в 1635–1647 гг. и на Патриаршем престоле в 1647–1672 гг. *Макарий III* аз-Заим. Патриарх Макарий и его сын архидиак. *Павел Алеппский* (1627–1669) считаются крупнейшими церковными деятелями и писателями мелькитской общины османской эпохи. Патриарх находился в центре церковной политики своего времени, поддерживал широкие международные связи, в ходе неск. путешествий посетил земли от Иерусалима до Новгорода. Стремясь к просвещению своей паствы, Макарий подготовил множество переводов и переложений греч. лит-ры исторического, географического, житийного, богословского характера, а также написал ряд оригинальных трудов. Пользуясь своими адм. возможностями, патриарх организовал работу по сбору и копированию старинных рукописей, хранившихся в мон-рях и приходских церквах Сирии. Совместно со своим сыном Макарий возродил арабоправосл. историографическую традицию: они составили цикл трудов по истории Антиохийских патриархов от апостольского века до своего времени, причем последние 500 лет церковной истории им пришлось реконструировать самостоятельно, без опоры на ранние хроники. Через все это лит. творчество проходит стремление стимулировать локальный патриотизм сирийских мелькитов, их гордость за великое прошлое своей Церкви. Главным сочинением архидиак. Павла Алеппского было описание путешествия его отца ко дворам государей Восточной Европы 1652–1659 гг. (*Павел Алеппский*. Путешествие). Этот текст объемом почти в 1 тыс. страниц стал одной из вершин араб. географической лит-ры, энциклопедией церковно-политической истории и этнографии Балкан, придунайских земель, Украины, Русского гос-ва, Вост. Анатолии и Сирии. Во время вторичного пребывания в Москве в 1667 г. архидиак. Павел представил в Приказ тайных дел описание груз. земель, сохранившееся только в рус. переводе (*Панченко К. А.* Правосл. арабы и Кавказ в сер. XVII в. // *Он же*. Правосл. арабы. 2013. С. 379–395).

Успешному творчеству патриарха Макария и архидиак. Павла способствовали благожелательно настроенное окружение, наличие значительного числа потребителей создававшейся лит. продукции. Еще при Мелетии Карме в Халебе сложился

кружок мелькитских книжников. В арабо-христ. среде в XVII в. появились сборники с описаниями известных городов и св. мест (*Nasrallah.* 1979. Vol. 4. T. 1. P. 228–230), повествование о путешествии халебца Ибн Рада в Венецию (1656), множество переводов с греческого (напр., хроника Матфея *Кигаласа,* переведенная по заданию патриарха Макария), поэтических сочинений, из которых наиболее интересно описание восстания жителей Халеба против османского паши Ахмада в 1655 г. (*Kilpatrick H.* Poetry on Political Events in the Mamluk and Early Ottoman Periods // A FS for N. Anghelescu. Bucur., 2011. P. 297–305).

Преемник Евфимия Кармы на Антиохийской кафедре патриарх *Евфимий III* Хиосец (1635–1647) внес свой вклад в мелькитскую культуру как живописец и покровитель образования. Наряду с распространением привозных икон греч. и рус. письма в Сирии в сер. XVII в., после 300-летнего перерыва, возродилась местная мелькитская иконопись. Первым арабо-христианским художником Нового времени стал Юсуф аль-Мусаввир († после 1667), переводчик, каллиграф, миниатюрист и иконописец, человек из ближайшего окружения патриарха Макария (см.: Арабская Псалтырь / Подгот.: Вал. В. Полосин и др. СПб.; Воронеж, 2005; *Михайлова А. И.* Лицевая араб. рукопись перевода греч. хронографа XVII в. // ППС. 1966. Вып. 15(78). С. 201–207).

После смерти Павла Алеппского и Макария аз-Заима культура правосл. арабов пережила заметный спад во всех сферах за исключением иконописи, где на смену Юсуфу аль-Мусаввиру пришел его сын Нима, очень плодовитый мастер (работал между 1675 и 1722). Продолжателем многих тенденций «М. р.» может считаться Антиохийский патриарх *Афанасий III Даббас* (1685–1694, 1720–1724). Он много переводил с греческого, а также сумел воплотить в реальность мечту Мелетия Кармы и Макария аз-Заима о создании араб. книгопечатания (типография в Снагове под Бухарестом в 1701, типография в Халебе в 1706). В то же время лит. деятельность халебских мелькитов-филокатоликов нач. XVIII в. (*Абдаллах Захир,* Николай ас-Саиг), а также антикатолич. полемика правосл. арабов XVIII в. не могут считаться продолжением «М. р.», т. к. это идеологическое противостояние определялось совсем др. историческими обстоятельствами и культурными импульсами (см. в ст. *Мелькитская католическая Церковь*).

Преподобные Симеон Столпник Старший и Симеон Столпник Младший (Дивногорец). Икона. 1699 г. Иконописец Нима аль-Мусаввир (мон-рь Баламанд, Ливан)

Лит.: *Graf.* Geschichte. 1949. Bd. 3; Icônes Melkites: Exposition organisée par le Musée Nicolas Sursock du 16 mai au 15 juin 1969 / Éd. V. Cândea. Beyrouth, 1969; *Nasrallah.* Histoire. 1979. Vol. 4. T. 1; Lumières de l'Orient chrétien: Icônes de la collection Abou Adal. Beyrouth, 1997; *Agnès-Mariam de la Croix.* Icônes arabes, mystères d'Orient. [S. l.], 2006; *Панченко К. А.* Ближневосточное Православие под османским владычеством: Первые три столетия, 1516–1831. М., 2012; *он же.* Мелькитский проторенессанс // Каптеревские чт. М., 2013. Т. 11. С. 72–87; *он же.* Православные арабы: Путь через века. М., 2013.

К. А. Панченко

МЕЛЬКИ́ТЫ [мелкиты, мел(ь)хиты; араб. الملكية, الملكانية, الملكائية, الملكيون], 1) применительно к реалиям средних веков и раннего Нового времени — православные Сиро-Египетского региона; 2) применительно к периоду после 1724 г.— католики-униаты вост. обряда, члены *Мелькитской католической Церкви.* Этимологию термина возводят к сир. слову *malkoyo* — «царские», т. е. исповедующие веру визант. императоров. Считается, что понятие возникло в период Вселенских Соборов и церковных расколов V–VI вв. для обозначения сторонников визант. Православия и отличия их от ближневост. монофизитов. Однако в ранних источниках такое словоупотребление не встречается. Так, монофизитский автор *Иоанн Эфесский* († после 585) именовал своих правосл. оппонентов синодитами, т. е. сторонниками Халкидонского Собора. Более поздние западносир. хронисты (*Дионисий Телль-Махрский* († 845), *Михаил Сириец* († 1199), анонимный автор хроники 1234 г.) чаще употребляли наименование «халкидониты». Копто-араб. летописцы на протяжении всего средневековья называли егип. православных «ромеи» (*ar-rūm*). В западносир. традиции термин «ромеи» имел не конфессиональное, а этническое наполнение и обозначал визант. греков. Сир. авторы, конечно, осознавали свое этнолингвистическое различие с ромеями, но затруднялись выразить его в этнических категориях. Термин «сирийцы», изредка встречающийся в источниках, чаще указывал на принадлежность к территории Сирии, чем к некоему этносу. Для людей средневековья вероисповедная идентификация была намного важнее национальной. В силу этого этническое самосознание ближневост. православных раннего средневековья (сообщества, изначально полиэтничного, где доминировали греч. и сир. языки) было столь же размыто и почти не распознаётся. И до и после *арабских завоеваний* VII в. они ассоциировали себя с Византией и к-польским василевсом, а в вероисповедном плане называли себя православными, что было свойственно практически каждой этноконфессиональной группе ближневост. христиан. Возможно, термин «мелькиты» уже бытовал в ту эпоху. В хронике *Агапия Манбиджского* (1-я пол. X в.) приведено предание о том, как иран. шах *Хосров II* принуждал мелькитов захваченного им г. *Эдесса* перейти в *несторианство* или *монофизитство* (Kitab al-'Unvan: Histoire universelle écrite par *Agapius (Mahboub) de Menbidj* / Éd., trad. A. Vasiliev. Pt. 2(2). P., 1912. P. 198–200. (PO; T. 8. Fasc. 3)). Этот рассказ восходит к несохранившемуся эдесскому источнику 1-й трети VII в., однако нет уверенности в том, что термин «мелькиты» употреблялся уже там, а не был привнесен Агапием Манбиджским.

На рубеже VIII и IX вв. в результате масштабного кризиса в сиропалестинской правосл. общине на Ближ. Востоке фактически исчезли носители греч. языка, ослабли связи

с визант. культурой, шла постепенная арабизация местных христиан. В IX–X вв. сложилась арабоязычная правосл. культура, в к-рой самоназвание «мелькиты» получило широкое распространение. Возможно, одними из первых этот термин использовали арабо-мусульм. богословы-полемисты IX в.: Абдаллах ибн Исмаил аль-Хашими (вероятно, псевдоним), Мухаммад ибн Харун Абу Иса аль-Варрак и аль-Джахиз (*Селезнев.* 2011. С. 27–28; Rasā'il *al-Ǧāḥiẓ* / Ed. ʿA. S. Hārūn. Miṣr [= Al-Qāhira], 1979. T. 3. P. 310). Из контекста богословских рассуждений Абдаллаха аль-Хашими можно заключить, что слово «мелькиты» в его время было общепринятым; вместе с тем араб. рукописи, содержащие этот текст, достаточно поздние, что требует осторожности в выводах.

Этот же термин и его производные многократно встречаются у ранних арабо-правосл. хронистов *Евтихия* Александрийского (877–940) и Агапия Манбиджского в сугубо религ. значении — «мелькитское исповедание», «мелькитский патриарх» (*Eutych.* Annales. Pars 2. P. 6, 7, 12). Термин «ромеи» у Евтихия и Агапия обозначает греков-византийцев и, как правило, не распространяется на сиро-егип. правосл. население, хотя встречается гибридное наименование «ромеи-мелькиты» (*ar-rūm al-malikiyya*), которое в последующие века оставалось самоназванием правосл. арабов. Обозначение православных термином «мелькиты» присутствует также в восточносирийских (несторианских) арабоязычных средневек. источниках — «Книге башни» (*Maris, Amri et Slibae* De patriarchis Nestorianorum commentaria / Ed. H. Gismondi. R., 1899. T. 1/1. P. 69) и т. н. Хронике Сеерта (Hist. Nestor. Pt. 1(1). P. 84).

В арабо-мусульм. лит-ре наименование «мелькиты» употреблялось столь же широко — в трудах аль-*Масуди* (ум. в 956) (*Maçoudi.* Le Livre de l'avertissement et de la revision / Trad. B. Carra de Vaux. P., 1896. P. 196, 198, 202, 205, 207–212, 218), аль-Бируни (ум. в 1048), Ибн Хазма (ум. в 1064), аш-Шахрастани (ум. в 1153), аль-Калькашанди (ум. в 1418) и др. Мусульманские авторы возводили этимологию этого слова (в форме *al-malkāniyya*) к имени некоего Малькана, или Маркана, считавшегося императором ромеев (очевидно, искаженное имя имп. *Маркиана,* инициатора созыва *Вселенского IV Собора*). У аль-Калькашанди слово «мелькиты» имело не этноконфессиональное, а вероисповедное значение, причем он относил

Антилатинский трактат митр. Анастасия ибн Муджаллы из рукописи-автографа архидиак. Павла Алеппского. 1642 г. (ИВР РАН. В 1220. Л. 85 об.– 86)

к этой религиозной группе и «ромеев» и «франков» (католиков), очевидно не принимая во внимание Великую схизму 1054 г. (см.: Христиане в сводном труде служащего мамлюкской канцелярии: ал-Қалқашандӣ о христианстве и его основных конфессиях / Пер.: Н. Н. Селезнев // Символ. П.; М., 2010. № 58. С. 395–397).

В совр. научной лит-ре, однако, термин «мелькиты» имеет ярко выраженный этнический оттенок. Подразумевается, что это наименование относится к арабо- и сироязычным православным, но не к визант. грекам, грузинам, *армянам-халкидонитам* и т. д. Для выделения сироязычной правосл. культуры средневековья из др. сир. христианских традиций используется определение «сиро-мелькитский» (применительно к письменности и т. п.).

В период культурного подъема в среде правосл. арабов кон. XVI в. (т. н. Мелькитский проторенессанс; см. в ст. *«Мелькитский ренессанс»*) появился ряд трудов, нацеленных на формирование позитивной самоидентификации М., в т. ч. через истолкование их самоназвания. К 70–80-м гг. XVI в. относится анонимный апокриф о том, как Иерусалимский патриарх свт. *Софроний I* († 637/8), живший во времена араб. завоевания Палестины, был поставлен мусульм. властями перед необходимостью выбрать наименование для членов правосл. общины, позволяющее отличать их от несториан и яковитов. По молитве патриарха ему явился ангел, назвавший слово «мелькиты», к-рое следовало понимать как «идущие во след Царя Небесного». Автор трактата подчеркивал, что эпоним «царь» указывает на Господа Вседержителя, а никак не на визант. императора (см.: *Treiger.* 2014). Подобное этому истолкование названия «мелькиты» приводится в полемическом антилат. трактате митр. Анастасия ибн Муджаллы (рубеж 80-х и 90-х гг. XVI в.), где оно идентично понятию «православные» и противопоставляется понятию «франки» (см.: *Панченко.* 2013; *Он же.* 2014). Однако это объяснение происхождения названия «мелькиты» носило локальный характер и впосл. оказалось забытым, хотя сочинение митр. Анастасия неоднократно переписывалось на протяжении XVII в. В позднее средневековье и раннее Новое время правосл. арабы называли себя как мелькитами, так и ромеями. Известен, в частности, ряд колофонов рукописей, авторы к-рых, указав на свое территориальное происхождение, добавляли, что принадлежат к «мелькитскому исповеданию» (Sinait. arab. 81, 1322 г.; Sinait. arab. 129, 1535 г.).

Разделение Антиохийской Церкви в 1724 г. на православную и униатскую (см. в ст. *Мелькитская католическая Церковь*) сопровождалось острой идейной борьбой; не остался в стороне и вопрос самоназвания общин. Униат. патриархи, претендуя на историческое преемство с антиохийской церковной традицией, именовали себя титулом «патриарх Антиохийский и всего Востока», а своих приверженцев — «христиане-ромеи» и «община ромеев-мелькитов католиков» (*Brayk M.* Ta'rīkh aš-Šām = [История Сирии], 1720–1782. Dimašq, 1982. Suppl. P. 123–131). В документе Римской курии о присылке *паллия* 1-му униат. патриарху *Кириллу VI* Танасу (1744) кратко излагается история М. с позиции Папского престола. Согласно этому тексту, М., сторонники халкидонской ортодоксии эпохи Вселенских Соборов, всегда пытались воссоединиться с Римской «Матерью-

Церковью» и нынешние католики, приверженцы Кирилла Танаса, противостоящие патриарху-«схизматику» Сильвестру, как раз и представляют собой «истинных мелькитов-православных». Уже в этом послании очевидно стремление присвоить униатам прежние самоназвания православных арабов (Ibid. Suppl. P. 164–166). Впрочем, данный документ был творением рим. идеологов; сами же арабо-униатские авторы именовали себя «община ромеев-католиков» (Нима ибн аль-Хури Тума, 60-е гг. XVIII в.), «католики» (Ханания аль-Мунайир, нач. XIX в.; анонимная Дамасская хроника 1782–1841 гг.). Своих правосл. оппонентов они называли «ромеи» или более эмоционально — «раскольники» (Ibid. Suppl. P. 138–155; Kitāb *ḵẖūrī Ḥanānīyā al-Munayyir* = [Книга священника Ханании аль-Мунайира] // Ta'rīḵẖ Aḥmad bāšā al-Djazzār. Bayrūt, 1955. P. 351–516; Ta'rīḵẖ ḥawādiṯẖ aš-Šām wa-Lubnān aw Ta'rīḵẖ Miḵẖā'īl ad-Dimašqī = [История событий в Сирии и Ливане, или История Михаила ад-Димашки], 1782–1841. Dimašq, 1981. P. 62).

Правосл. хронисты кон. XVIII — нач. XIX в. (*Михаил Брейк* ад-Димашки, Абдаллах ибн Трад аль-Бейрути — см. в ст. *Бейрутская церковная летопись*) употребляли самоназвания «община ромеев» (*ṭā'ifat ar-rūm*) или «православные» (*al-urṯūḏuksiyyūn*), а униатов называли «католическая община» (*aṭ-ṭā'ifa al-kāṯūlīkiyya*) или — реже — приверженцами «исповедания франков», «западного исповедания», «учения папского» (*Brayk M.* Al-ḥaqā'iq al-wāfiya fī ta'rīḵẖ baṭāriqat al-kanīsa al-anṭākiyya = [Полная истина об истории патриархов Антиохийской Церкви]. Bayrūt, 2006. P. 162–164; *'Abdallāh ibn Ṭrad.* Muḵẖtaṣar ta'rīḵẖ al-asāqifa al-ladẖīn raqū martabat ri'āsat al-kahanūt al-djalīla fī madīnat Bayrūt = [Краткая история епископов, восходивших на высокую архиерейскую кафедру города Бейрута]. Bayrūt, 2002. P. 49–50, 127, 128). В колофонах правосл. рукописей XVIII–XIX вв. фигурируют как самоназвание «православные ромеи» (греко-православные; *ar-rūm al-urṯūḏuks*), так и обе его части в отдельности. Во 2-й четв. XIX в. араб. униаты были признаны османскими властями как отдельное исповедание; их офиц. наименованием стало *Rûm kâtolikiye,* традиционно переводимое как «греко-католики» (*Базили К. М.* Сирия и Палестина под турецким правительством в историческом и политическом отношениях. М.; Иерус., 2007. С. 512). В текстах православных и католиков XVIII — нач. XIX в. слово «мелькиты» почти не встречается.

Термин «мелькиты» был вновь введен в 1848 г. униат. Антиохийским патриархом Максимом III Мазлумом, к-рый употребил его в своем офиц. послании. Данный шаг патриарха вызвал протесты правосл. духовенства, ревниво относившегося к притязаниям униатов на антиохийское наследие (*Крымский А. Е.* История новой арабской литературы, XIX — нач. XX в. М., 1971. С. 351). В последовавшей полемике победа осталась за католиками, располагавшими бóльшим числом образованных публицистов и более широкими типографскими возможностями. Правосл. авторы кон. XIX в. с сожалением отмечали как свершившийся факт присвоение католиками древнего названия ближневост. христиан.

Лит.: *Griffith S. H.* The Church of Jerusalem and the «Melkites»: The Making of an «Arab Orthodox» Christian Identity in the World of Islam, 750–1050 CE // Christians and Christianity in the Holy Land: From the Origins to the Latin Kingdoms / Ed. O. Limor, G. G. Stroumsa. Turnhout, 2006. P. 174–202; *Селезнев Н. Н.* «Мелькиты» в арабо-мусульманском традиционном религиоведении // Точки = Puncta. М., 2011. № 3/4. С. 27–38; *Панченко К. А.* Антиохийская Православная Церковь и Рим в эпоху Контрреформации: Полемический ответ папе Римскому Анастасия ибн Муджаллы // *Он же.* Православные арабы: Путь через века. М., 2013. С. 292–322; *Treiger A.* Unpublished Texts from the Arab Orthodox Tradition: On the Origin of the Term «Melkite» and the Destruction of the Maryamiyya Cathedral in Damascus // Chronos. Balamand (Tripoli, Lebanon), 2014. N 29. P. 7–37 [рец.: *Панченко К. А.* // Вестн. ПСТГУ. Сер. 3: Филология. 2014. Вып. 5(40). С. 137–144].

К. А. Панченко

МЕ́ЛЬНИК Михаил, свящ.— см. *Михаил (Мельник),* еп. Дрогобычский и Самборский.

МЕ́ЛЬНИКОВ Авраам Иванович (30.07.1784, Ораниенбаум — 1.01.1854, С.-Петербург), архит., один из самых плодовитых церковных зодчих 1-й пол. XIX в.; работал в стиле классицизма. Род. в семье дворцового служителя, старосты придворной Пантелеимоновской ц. В 1795–1806 гг. учился в С.-Петербургской АХ, первоначально — в Воспитательном уч-ще. В 1799 г. определен в архитектурный класс, среди его учителей — А. Д. Захаров. По окончании курса с большой золотой медалью за проект здания «судебных мест» (использован при постройке дома градоначальника на углу Гороховой ул. и Адмиралтейского проспекта) М. провел 2 года в качестве пенсионера академии в С.-Петербурге, 22 авг. 1808 г. был направлен за границу, где занимался изучением и в т. ч. обмерами памятников Рима, Вены и Флоренции. В 1810 г. М. посетил Неаполь и др. города Юж. Италии, особое впечатление на него произвели храмы Пестума, Помпеи и Геркуланума. 8 апр. 1811 г. он был избран членом Академии св. Луки. По возвращении в С.-Петербург М. рисунками и обмерами обратил на себя внимание имп. Марии Феодоровны. Преподавал архитектуру в АХ, в 1817 г. поступил на службу в комитет строительных и гидравлических работ (Строительный комитет 2-й экспедиции МВД). 21 янв. 1817 г. женился на Любови Мартос, дочери скульптора И. П. Мартоса. В сент. 1812 г. за создание проекта театра получил звание академика, с 1813 г. (после Ж. Ф. Тома де Томона) руководил в АХ т. н. перспективным классом в должности адъюнкт-профессора, в 1818 г. удостоен звания профессора 2-й степени (за проектирование церкви и оранжерей, построенных в имении кн. П. Ф. Шаховского под Вязьмой), в 1831 г.— звания профессора 1-й степени; с того же года исполнял должность ректора академии (утвержден в 1843). В 1834 г. произошло слияние Строительного комитета МВД и Главного управления путей сообщения; М. продолжил трудиться в новообразованном Главном управлении путей сообщения и публичных зданий Департамента проектов и смет. С 1851 г. заслуженный ректор АХ.

Работы М. отличались постоянством стиля, ориентированного на античное наследие, в первую очередь на греч. дорику и рим. Пантеон. Это объединяло его, с одной стороны, с послереволюционной франц. архитектурой кон. XVIII — нач. XIX в., с другой — с такими мастерами русского ампира, как А. А. Михайлов 2-й, П. С. Плавов, И. И. Шарлемань 1-й. Его проекты максимально приближены к античным прототипам без влияния стилистики Ренессанса. Первым крупным осуществленным проектом М. (нач. 1812, сохр.

3 варианта) стал главный корпус Демидовского училища высших наук (юридического лицея) в Ярославле — 3-этажное здание с мощным портиком, построенное в 1813–1815 гг. (не сохр.).

С 1813 г. М. разрабатывал конкурсный проект храма Христа Спасителя в Москве и удостоился 1-й премии, однако утвержден был проект А. Л. Витберга. Классицистический проект М. представлял храм в виде греч. креста; каждый ризалит был оформлен 8-колонным портиком и завершен треугольным фронтоном. В венчающем пятиглавии доминировал огромный эллипсовидный купол, оформленный в основании лежачими окнами. Барабаны как главного купола, так и малых, расположенных по углам здания, декорированы колоннадой. В другом варианте проекта было представлено громадное 3-ярусное сооружение на высоком стилобате с галереей, завершенное таким же куполом. Первый ярус представлял собой четверик с примыкающими к нему портиками с 3 рядами колонн коринфского ордера. Аналогичными колоннадами были украшены верхние ярусы. Здание фланкировали полуциркульный корпус и обелиски, завершенные фигурами. В составленном М. описании (1817) проекта храм именовался подоблачным колоссом, соответствующим великому делу «спасения Отечества» и превосходящим «огромностью даже церковь Петра в Риме и все храмы доселе существующие» (*Кириченко*. 2001. Кн. 1. С. 238).

Для Москвы М. выполнил разработку архитектурной части памятника К. Минину и кн. Д. М. Пожарскому (1815–1818, скульптор Мартос, с к-рым М. неоднократно сотрудничал) и проект Большого театра (1821, не осуществлен). Осталась нереализованной и бóльшая часть с.-петербургских проектов М., напр. Исаакиевского собора: вариант прямоугольного в плане храма, завершенного 3 главами в линию, с 10-колонными портиками (1822); 2 варианта 5-главого храма с квадратным планом (1824), основанные на разработках О. Монферрана. В 1828 г. М. в сотрудничестве с близким ему по классицистической стилистике коллегой по АХ Михайловым создал ампирный конкурсный проект ц. св. Екатерины в Екатерингофе, но имп. Николай I выбрал проект в рус. стиле, предложенный К. А. Тоном. Таким образом, подчеркивают по всем сторонам 6-колонные дорические портики большого выноса. Второй ярус образуют 4 угловые башенки-звонницы, связанные друг с другом ранее открытыми 2-ярусными дорическими колоннадами (наподобие храма Посейдона в Пестуме). Они венчались декоративными луковками, как и центральная глава, и образовывали традиц. пятиглавие. Оригинален и квадратный барабан со срезанными углами (3-й ярус), в его стенах прорезаны большие полуциркульные окна с развитыми архивольтами и замковыми камнями. Вместимость храма была рассчитана на 2 тыс. чел. Четырехстолпный 3-нефный храм оформляли коринфские колонны желтого стука, круглая в плане колоннада поддерживала обходную галерею верхнего яруса, мощный купол был декорирован квадратными кессонами с розеттами. Главный, Преображенский, престол освятили в 1831 г., левый, во имя свт. Николая Чудотворца,— в 1838 г. В. И. Григорович характеризовал церковь как «одно из лучших произведений новейшей архитектуры в России... не отколь не заимствованное» (*Тубли*. 1980. С. 39). В 1832 г. в ограде церкви по проекту М. возвели 2 часовни: квадратные в плане, со срезанными углами, перекрытые низким куполом, дверные проемы фланкированы дорическими полуколоннами. Тогда же был сооружен церковный дом (ныне перестроен). Храм в 1910 г. получил статус собора, закрыт в 1931 г. и перестроен в 1934 г. под Музей Арктики и Антарктики с уничтожением интерьера, сносом малых глав и застройкой галереи.

Единоверческая ц. во имя свт. Николая Чудотворца в С.-Петербурге. 1820–1827 гг. Фотография. Нач. XX в.

же М. выполнил неосуществленный проект нового иконостаса Казанского собора (1829).

Одним из важнейших сооружений архитектора считается Никольская единоверческая ц. в С.-Петербурге (1820–1827) на углу Николаевской ул. (ныне ул. Марата) и Кузнечного переулка. Массивный объем церкви поставлен под углом к обоим проездам, видимо, для достижения строгой ориентации алтаря на восток. Церковь имеет ярусную композицию, в которой И. Д. Саблин увидел попытку на основе образов древнерус. архитектуры найти совр. трактовку рус. храма и влияние композиции башни Адмиралтейства Захарова. Здание церкви в плане имеет равноконечный крест с угловыми компартиментами и разделено карнизами на 3 яруса. Нижний ярус, завершенный широким антаблемен-

Церковь Благовещения Пресв. Богородицы на Волковском кладбище, С.-Петербург. 1835–1836 гг. Фотография. Нач. XX в.

Для единоверческой общины в С.-Петербурге М. также капитально перестроил Благовещенский храм на Волковском кладбище (1835–1836, первоначальный проект В. И. Беретти, 1813–1818; закрыт в 1930 и снесен). Возможно, желанием об-

щины объясняется «русификация» его облика, В. Я. Курбатов отмечал ту же тенденцию в проектах М. Ф. Казакова. Венчающая часть вытянутой по продольной оси 3-частной церкви представляла собой круглый барабан с пристроенными к нему 4 маленькими звонницами на вытянутых по-

стаментах, главный купол был завершен приземистой луковицей, малые — луковицами на шейках с перехватами. Декор составляли килевидные кокошники, завершающие четверик, и акротерии (в основаниях малых главок и верхнего, круглого в плане яруса колокольни, в навершии портала).

В проектах перестройки зданий М., несмотря на приверженность классицистическим идеалам, стремился к сохранению их первоначальной стилистики. Едва ли не первым известным примером необарочной стилизации (1831) является архитектура большого нового притвора ц. Владимирской иконы Божией Матери в С.-Петербурге. Барочная отделка верхнего яруса оконных наличников сочетается с классицистическим ордером портала. В 1833–1836 гг. М. расширил Успенскую ц. (Спас на Сенной пл.), еще один памятник барокко, перестроив купола и своды (взорван в янв. 1961). В 1837–1840 гг. М. вместе с художниками К. П. Брюлловым и Я. Ф. Яненко осуществил ремонт с заменой иконостаса и устройством левого придела Усекновения главы св. Иоанна Предтечи барочного Троицкого собора в Троице-Сергиевой Приморской пуст. (архитекторы П. А. Трезини, Б. Ф. Растрелли, разрушен в 1962). В числе учеников М. был крупнейший мастер необарокко А. И. Штакеншнейдер.

М. был спроектирован или перестроен ряд частных домов и общественных зданий в С.-Петербурге. При надстройке и расширении строений М. стремился соблюдать классицистические принципы и избегать тиражирования фасадных элементов. Так, к 1838 г. М. перестроил дома И. Н. Неплюева на Фонтанке для здания уч-ща правоведения. Сохранив стены обоих корпусов, архитектор застроил промежуток между ними, возвел флигели, обращенный на Фонтанку фасад оформил портиком из 10 колонн с широким треугольным фронтоном. По центральной оси 3-го этажа расположил храм, освященный в нояб. 1835 г. во имя вмц. Екатерины в память вел. кнг. Екатерины Павловны, кор. Вюртембергской. Как градостроитель М. участвовал в проектировании домов и деревянной ц. св. Спиридона Тримифунтского лейб-гвардии Волынского полка (1837–1838, не сохр.) по Дворцовому проспекту в Ораниенбауме, в нем. колонии Новосаратовка на правом берегу Невы под С.-Петербургом.

Наиболее значимые столичные проекты М. не были реализованы, их консерватизм и личная скромность зодчего способствовали тому, что предпочтение отдавалось его современникам Захарову, Монферрану, К. И. Росси, В. П. Стасову, Тону.

Успенский собор в Таганроге. 1814–1829 гг. Фотография. Кон. XIX — нач. XX в.

Хотя М. не участвовал в изменении архитектурного облика С.-Петербурга, работа в МВД позволила ему стать одним из первых столичных зодчих, много проектировавших для провинции. Церковные постройки М. стали важными градостроительными доминантами многих российских городов, отличались монументальностью, строгой симметрией, удачно найденными пропорциями и лаконичностью декора. Достаточно оригинальны попытки обращения М. к рус. стилю и др. формам церковной эклектики.

В 1814 г. по проекту М. началось строительство нового Успенского соборного храма в Таганроге (совр. пл. Октябрьская). При составлении проекта ротондального здания М. ориентировался на архитектуру рим. Пантеона. Здание, завершенное гигантским плоским куполом на цилиндрическом барабане, окружали 4 четырехколонных дорических портика с треугольными фронтонами, как и отдельно стоявшую 3-ярусную колокольню со шпилем. Собор был освящен 3 нояб. 1829 г. и представлял собой лат. крест: колокольню и храм соединяла чрезвычайно вытянутая колоннада. При перестройке в 1863–1867 гг. завершения собора приобрели элементы рус. стиля — луковичные главы, кокошники (в 1938 храм разрушен).

Для Н. Новгорода М. спроектировал Успенский военный собор (1821, построен в 1825–1827, освящен в 1831) и, вероятно, Спасо-Преображенский собор в кремле (1828–1834, строитель — архит. Н. Е. Ефимов). Трехпрестольная ц. Успения Божией Матери с приделами святых Симеона Столпника и Марии Магдалины была сооружена помещицей М. А. Мертваго как памятник Нижегородскому ополчению 1812 г. Она была увенчана шлемовидным куполом, все фасады оформлены 6-колонными дорическими портиками. Общий для 3 алтарей иконостас имел сходство с иконостасом с.-петербургского Казанского собора. До построения Преображенского собора церковь была кафедральной, в дальнейшем именовалась военным собором (разрушена на рубеже 20-х и 30-х гг. XX в.). Она положила начало наиболее распространенному в творчестве М. аскетическому типу центричных однокупольных 4-столпных церковных сооружений, почти лишенных декора. Преображенский собор воспроизводил архитектуру предшествующего ему храма 1652 г. Близкий к кубу собор был увенчан луковичным пятиглавием, стены, разделенные на прясла лопатками, были практически лишены декора (разрушен в 1929).

Успенский военный собор в Н. Новгороде. 1825–1831 гг. Фотография. Нач. XX в.

В г. Мценске Орловской губ. в 1810 г. был заложен Никольский собор, первоначальный проект к-рого, вероятно, М. изменил. В 1837 г. была построена теплая трапезная с престолами свт. Афанасия Александрийского и вмц. Параскевы, в 1841 г.

завершены пристройки с приделами архидиак. Стефана и Печерской иконы Божией Матери. Трехглавый классицистический собор имел план в виде лат. креста, его основной объем над средокрестьем венчала массивная глава со шлемовидным куполом на барабане, боковые ветви креста с севера и юга венчали аналогичные малые главы (разрушен в 30–60-х гг. XX в.). Предполагается участие М. в проектировании еще одного храма во Мценске — Крестовоздвиженской ц. (1810–1818, ул. Карла Маркса, 30). Одноглавый, близкий к кубу храм завершен большим квадратным в плане куполом со скошенными углами и соединен трапезной с массивной 3-ярусной колокольней.

По заказу генерал-губернатора Новороссии и Бессарабии М. С. Воронцова и в соответствии с генеральным планом застройки Кишинёва М. спроектировал кафедральный собор Рождества Христова (1830–1836, совр. адрес: пл. Великого Национального Собрания, 2), ставший эталоном храмостроительства в Бессарабии.

Собор Рождества Христова в Кишинёве. 1830–1836 гг.

Строительством до 1831 г. руководил бессарабский обл. архит. И. И. Спет. Освящение собора с часовней состоялось 13 окт. 1836 г. Главный храм города был размещен в центральном сквере (проект к-рого также разработал М.), на одной линии со зданием Митрополии. Собор и отдельно стоящая 4-ярусная колокольня возведены в стиле рус. классицизма. План массивного основного объема близок к квадрату, к которому примыкают четыре 6-колонных портика дорического ордера с треугольными фронтонами. Фасады опоясывают развитый антаблемент. Высокий цилиндрический барабан со световыми проемами по периметру завершен крупным куполом. Колокольня была скомпонована из 3 уменьшавшихся кверху квадратных в плане ярусов и верхнего, круглого, увенчанного главкой. Собор закрыт в 1962 г., тогда же взорвана колокольня, восстановительные работы велись в 1991–1997 гг.

Постройка Спасо-Преображенского собора в г. Болграде (совр. Одесская обл.) по проекту М. кон. 20-х — нач. 30-х гг. велась в 1833–1838 гг. Почти 50-метровый по высоте храм имеет центральный близкий к кубу объем; с 4 сторон к нему пристроены ионические 6-колонные портики большого выноса с треугольными фронтонами, придающие храму крестообразный план. Массивный центральный купол выше по сравнению с 4 угловыми куполами-звонницами. Храм расписан в 1912–1914 гг. худож. П. А. Пискарёвым в «васнецовском» стиле.

Собор Покрова Богородицы в г. Измаиле был построен в 1822–1831 гг. Автором проекта считается М., строительными работами руководили архитекторы Ионица и Спет. Прямоугольный в плане объем завершен массивным куполом и окружен 4-колонными портиками, с востока к нему примыкает полуциркульная в плане апсида. Барабан купола был сделан цилиндрическим вместо 8-граннного по плану. Соединенная с собором 4-ярусная колокольня с 3 квадратными в плане нижними ярусами и круглым верхним отличается спокойной геометрией объемов. В 1913 г. собор расписан Пискарёвым. Дугообразная в плане колоннада тосканского ордера по сторонам от колокольни и портик над центральным входом были достроены в 1937–1938 гг., в период нахождения Измаила в составе Румынии, по проекту итальянца А. де Векки и напоминают колоннады собора ап. Петра в Риме и Казанского собора в С.-Петербурге.

М. разработал своеобразный тип мемориального архитектурно-скульптурного комплекса. Он спроектировал храм-памятник имп. Петру I (1809, не осуществлен) в виде гигантской 55-метровой усеченной пирамиды с 10-колонным дорическим портиком под треугольным фронтоном в центре каждого фасада, 9-метровый обелиск в Туле в память о победе на Куликовом поле (1-я премия на конкурсе, 1823, не осуществлен), памятники имп. Александру I в здании Биржи в С.-Петербурге (1822) и в память о его кончине в Таганроге (1826, М. предложил поместить памятник в специальный «храм памяти» — колонную ротонду, увенчанную шлемовидным куполом, установлен по упрощенному проекту в 1831, снесен в 20-х гг. XX в., воссоздан в 1998), обелиск Минину и Пожарскому в Нижегородском кремле (1825), памятник кн. Г. А. Потёмкину в Херсоне (1825–1826, открыт в 1836, условно воссоздан после утраты в советское время в 2003), М. В. Ломоносову в Архангельске (1826–1829, открыт в 1832), герцогу А. Э. де Ришелье в Одессе (1827–1828; М. участвовал также в разработке проекта окружающей площади и лестницы Николаевского бульвара, т. н. Потёмкинской лестницы, 1835), монумента «Венценосной благотворительнице России» в память имп. Марии Феодоровны (1828), бюста Г. Р. Державина в Казани (1831, не реализован), обелиска в память о Бородинской битве (1834, не реализован).

В 1822–1829 гг. для помещиков Томиловых М., вероятно, спроектировал и построил ц. Рождества Христова Христорождественского Пашского погоста (совр. дер. Надкопанье Волховского р-на Ленинградской обл., закрыта в 1937, восстанавливается с 1997). Величественная 5-главая 5-престольная церковь соборного типа соединена обширной трапезной с 3-ярусной колокольней, завершенной шпилем. Притвор и боковые фасады украшают 4-колонные портики под треугольными фронтонами. Круглые барабаны глав прорезаны арочными окнами.

В 1827–1829 гг. М. вместе с Л. Ф. и Д. Ф. Адамини принимал участие в перестройке ц. вмц. Екатерины и Рождества Богородицы в Графской Славянке близ Павловска (ныне в черте города, перестроена), в 1831–1833 гг. по его проекту пристроен придел к Успенскому собору Староладожского жен. мон-ря (в с. Ст. Ладога Волховского р-на Ленинградской обл., приделы утрачены). По проекту М. в 1827–1832 гг. был полностью перестроен собор Мозоловского Вознесенского жен. мон-ря (с. Мозолово Мстиславского у. Могилёвской губ., сохр. со значительными утратами). Трехчастный, вытянутый в плане по оси «запад—восток» храм включал притвор с возвышавшейся над ним колокольней со шпилем, соединенный с притво-

Собор в честь Казанской иконы Божией Матери в ярославском Казанском мон-ре. 1835–1845 гг.

ром трапезной основной объем, увенчанный шлемовидным куполом на круглом в плане барабане, и полуциркульную в плане апсиду. Вход в храм и основное помещение с севера и юга украшали 4-колонные портики. В 1840 г. из Слуцка в Минск была переведена ДС, для к-рой отвели дом по Александровской ул. Он был перестроен по проекту М. для размещения там домовой Иоанно-Богословской ц. В 1832 г. М. выполнил проект теплой Печерской (во имя Всех святых Печерских) ц. при доме игумении воронежского Покровского монастыря (построена в 1832–1835, приделы — в 1838, 1842, перестроена в рус. стиле, в советское время — жилой дом (ул. Рабочий Городок, 30)). М. спроектировал теплый Благовещенский собор с приделом равноап. кнг. Ольги в Псковском кремле. Строительство церкви велось в 1832–1836 гг. под надзором архитекторов А. Т. Дурнова и М. А. Томаринского (взорвана в 1933). Кубический храм с массивным полусферическим куполом окружали небольшие ризалиты с 4-колонными портиками и алтарный ризалит, завершенные треугольными фронтонами. В Пскове М. выполнил также проект реконструкции ДС (1830).

Одними из лучших и самыми величественными из построенных М. храмов являются собор *ярославского в честь Казанской иконы Божией Матери монастыря* и Спасо-Преображенский собор в Рыбинске. Казанский собор (1835–1845) — прямоугольный в плане, с полуциркульной одноярусной апсидой, с 3 ризалитами небольшого выноса в 1-м ярусе (с 4-колонными дорическими портиками) и колоннадой во 2-м ярусе; купола пятиглавия поставлены на граненые барабаны и завершены луковичными главками. Рядом построена 4-ярусная колокольня с высоким шпилем (разрушена). Также в Ярославле по эскизам М. были возведены 4-ярусная колокольня Успенского собора с разными в плане ярусами (1833–1836) и теплый придел святых Василия и Константина Ярославских (1832–1833, не сохр.) к Успенскому собору, во всю его длину.

Двухэтажная Крестовоздвиженская ц. в Рыбинске (1834–1846) была построена по проекту губернского архит. П. Я. Панькова, значительно упрощенному и переработанному М. при участии И. И. Шарлеманя 1-го и Д. И. Висконти (разрушена в 30-х гг. XX в.). Величественный храм с боковыми портиками и алтарным ризалитом с высокой 4-ярусной колокольней завершало пятиглавие в виде фонариков с луковичными главками над полусферическими куполами.

Преображенский собор в Рыбинске (1838–1846, освящен в 1851), построенный на деньги рыбинских купцов, был рассчитан более чем на 3,5 тыс. прихожан и напоминает

Спасо-Преображенский собор в Рыбинске. 1838–1851 гг.

с.-петербургский Исаакиевский собор. Основной объем представляет собой массивный куб, увенчанный полусферическим куполом и 4 малыми световыми барабанами на угловых частях основного объема. План собора в виде равноконечного креста создают прямоугольные ризалиты алтаря и боковые ризалиты с 6-колонными портиками и фронтонами. В оформлении барабанов и портиков использованы элементы коринфского ордера. Храм освещают арочные окна в 1-м ярусе и круглые — во 2-м, здание опоясано антаблементом. Ребристый купол в верхней части прорезан 16 люкарнами, завершен главкой и обходной галереей. Купол через систему подпружных арок опирается на 4 мощных 7-угольных в плане пилона. Остальные помещения собора, включая трапезную, перекрыты цилиндрическими сводами. С запада центральный неф продолжает узкая галерея-трапезная, соединяющая храм с построенной в 1797–1804 гг. 5-ярусной колокольней. Собор закрыт в 1929 г., перестроен, восстановлен в 2003–2007 гг.

Казанская ц. в г. Уржум совр. Кировской обл. была построена в 1836–1841 гг. Проект был разработан в 1834 г. М. совместно с Висконти. Непосредственный исполнитель проекта Висконти, вероятно, участвовал и в разработке др. классицистических церковных проектов вместе с М., используя в работе альбом Михайлова и Шарлеманя «Собрание планов, фасадов и профилей для строения каменных церквей» 1824 г. Одноглавый храм «корабль» (в плане — лат. крест) с колокольней над притвором, напоминавшей колокольню в Измаиле, был украшен колонными портиками (сохр. с большими утратами).

Троицкий собор в Липецке (спроектирован в 1831, построен в 1832–1848, разрушен в 1931) был близок по архитектуре к Преображенскому собору Стасова в С.-Петербурге, в частности формой и расположением 5 куполов. К 2-светному кубовидному объему примыкали 4-колонные портики, с запада — полуколонны с капителями ионического ордера. В плане храм представлял собой равноконечный крест. Стены были разделены пилястрами, украшены треугольными сандриками и лепниной, завершены карнизами с дентикулами. Массивные главы имели строгий декор — окна и проемы звонов обрамляли лишь карнизы и архивольты.

Предполагается, что М. построил в Белгородской обл. 3-частную однокупольную Воскресенскую ц.

в с. Хотмыжске (Борисовский р-н, 1834–1839, восстановлена в 1995) — кубический одноглавый храм с 4 колоннами в форме греческого креста, с портиками и присоединенной к нему галереей с 3-ярусной колокольней, и 3-престольную однокупольную ц. Рождества Пресв. Богородицы в с. Ивановка (Старооскольский р-н, 1837, восстановлена с изменением первоначального вида, см.: Православные храмы земли Оскольской / Авт.-сост.: П. Е. Шишкин, Н. И. Мурашов. Старый Оскол, 2008). Ему принадлежат также проекты собора для г. Кашина (вероятно, перестройки Воскресенского собора в 1817–1819), колокольни Введенской ц. в том же городе (спроектирована в 1832, построена в 1835, не сохр.), церквей в имении Верещагина и генеральши А. И. Коновницыной; нереализованный проект церкви-ротонды с портиками диаметром 34 м в Орле (1826); 2 церквей в Пермской губ., 2 церквей на Камчатке (1832), предположительно 3-частной однокупольной Преображенской кладбищенской ц. в Плёсе (1832, постройка — 1849); иконостасов Никольской ц. в Ревеле (1825) и дворцовой ц. в Белостоке (1826).

Поиск М. национального стиля в храмостроительстве провинции отражает проект храма-памятника Полтавской битве (1833, не реализован), в отделке к-рого использованы килевидные кокошники и тройное окно барабана при сохранении таких элементов классицистической композиции, как план в виде квадрата и пятиглавие, но с куполами необычных пропорций (не реализован).

М. принадлежит образцовый проект мечети (1829, использовался до 1843), разосланный в 19 губерний с мусульм. населением. Это здание в виде 8-гранной призмы с завершением в форме усеченной пирамиды с куполком, увенчанным полумесяцем. Проектируя мечеть, М. мог ориентироваться на обмеры древних булгарских памятников XIV в. (*Кириченко Е. И.* Градостроительство и власть // Градостроительство России сер. XIX — нач. XX в. М., 2001. Т. 1. С. 242–243).

Из гражданских зданий известно о проектах М. богоугодных заведений в Тифлисе, ярмарки в Ростова-на-Дону, училища для детей канцелярских служителей в Смоленске, гимназий в Уфе (1820–1828) и Тифлисе (1832), а также более 10 проектов военных лазаретов (нач. 30-х гг. XIX в.) в Луцке, Остроге, Бердичеве, Тороянове и Каинске и др. городах, карантинных зданий различных размеров во время эпидемии холеры 1831 г., в т. ч. карантина 1-го класса для Евпатории и других портовых городов юга; гостиных дворов в Одессе на Александровской пл. (?), в Измаиле, Симбирске (1822, 30-е гг. XIX в.) и Ростове Великом (30-е гг. XIX в.), городских богаделен. М. проектировал также надгробные памятники ген. И. Г. Гогелю (1834); на Смоленском кладбище в С.-Петербурге — камнерезу П. Е. Доброхотову (1834) и скульптору Мартосу (1835) в виде пилона с акротериями; в Александро-Невской лавре — Чаплиным (1837).

Лит.: *Петров П. Н.* А. И. Мельников // Зодчий. СПб., 1885. № 1/2. С. 1–2; *Фомин И.* Мельников А. И. // Ист. выставка архитектуры. СПб., 1914. С. 57–58; *Лейбошиц Н. Я.* Мат-лы к творческой биографии А. И. Мельникова // Архит. наследство. М.; Л., 1959. Вып. 9. С. 117–138; *Тубли М. П.* Авраам Мельников. Л., 1980; *Филатов Н. Ф.* Нижний Новгород: Архитектура XIV — нач. XX в. Н. Новг., 1994; Петербург и др. новые рос. города XVIII — 1-й пол. XIX вв. М., 1995; *Саблин И. Д.* Авраам Мельников // Зодчие С.-Петербурга: XIX — нач. XX в. СПб., 1998. С. 190–202; *Кириченко Е. И.* Запечатленная история России. М., 2001. Кн. 1. С. 108–109, 237–238, 241, 255; Кн. 2. С. 261–263, 267; *Кулагін А. М.* Праваслаўныя храмы на Беларусі. Мн., 2001. С. 245–246, 533; *Овсянников С. Н.* Работы архит. А. И. Мельникова для Рыбинска // ПКНО, 2000. М., 2001. С. 570–580; *он же.* Петр Паньков и Авраам Мельников: Два лика рус. классицизма // Мат-лы конф., посвящ. итогам науч. работы за 2004–2005 гг. СПб., 2006. С. 25–29; *Бурдяло А. В.* Необарокко в архитектуре Петербурга. СПб., 2002. С. 91, 126, 308; Зодчие Москвы времени барокко и классицизма (1700–1820-е гг.) / Сост.: А. Ф. Крашенинников. М., 2004. С. 150–151; *Шуйский В. К.* Огюст Монферран. М.; СПб., 2005. С. 48, 95, 182; *Михайлов А. В.* Рыбинск православный. Рыбинск, 2006; Успенский собор в Ярославле / Сост.: Т. и А. Рутман. Ярославль, 2007; Памятники рус. культуры и истории в Молдове. Киш., 2009. С. 64–67; *Антонов В. В., Кобак А. В.* Святыни С.-Петербурга. СПб., 2010; *Григорян М. Е., Решетников В. К.* Таганрог: История архитектуры и градостроительства кон. XVII — нач. XX в. Р.-н/Д., 2013.

Прот. Александр Берташ

МЕ́ЛЬНИКОВ Павел Иванович (псевд. Андрей Печерский) (25.10. 1818, Н. Новгород — 1.11.1883, там же), писатель, историк. Род. в семье начальника жандармской команды, получил первоначальное домашнее образование. С 1829 по 1834 г. учился в Нижегородской гимназии, в 1834–1837 гг.— на словесном фак-те Казанского ун-та. В 1838 г. был направлен уездным учителем истории и

П. И. Мельников. Портрет. 1876 г. Худож. И. Н. Крамской (ГТГ)

статистики (позже — франц. языка) в г. Шадринск Пермской губ., но затем оставлен в Перми при местной гимназии. Ошибочно считалось, что это было наказанием за некую провинность. Подобная версия не находит подтверждений, напротив, вероятно, писатель сам вызвался поехать в Шадринск (*Мелешков Н. М.* К биографии П. И. Мельникова-Печерского // УЗ Горьковского гос. пед. ин-та им. М. Горького. 1972. Вып. 129. С. 127–134). Итогом поездки стали «Дорожные записки на пути из Тамбовской губернии в Сибирь», которые с 1839 по 1842 г. публиковались в ж. «Отечественные записки». Произведение представляет собой синтез этнографических, исторических, статистических сведений, собранных М. Его интересовали достопримечательности Арзамаса и Н. Новгорода, городской быт, история соляных промыслов и технология добычи соли на Каме, географические, экономические, природные, климатические особенности самых разных мест, старожилы, способные что-либо рассказать о давно ушедших событиях. Он изучал пермяцкий язык, фольклор, этнопсихологические и вероисповедные особенности самых разных народов (татаров, мордвы, пермяков и др.). В это время М. познакомился с журналистом А. А. Краевским и историком М. П. Погодиным, вел с ними переписку. С 1839 по 1846 г. преподавал историю в Нижегородской гимназии. В Н. Новгороде М. общался с В. И. Далем и позднее с Нижегородским архиеп. *Иаковом (Вечерковым)*.

8 апр. 1841 г. М. был утвержден в звании корреспондента Археографической комиссии. Ему было по-

ручено разобрать архивы присутственных мест и мон-рей Нижегородской епархии. Получив исходившее от имп. *Николая I Павловича* задание уточнить судьбу потомков К. *Минина,* писатель установил полное имя русского патриота (Козьма Захарьев Минин-Сухорукий) (см.: *Мельников П. И.* Где жил и умер Козьма Минин // Отеч. зап. 1842. Т. 23. Кн. 8. Отд. 2. С. 67–69; *Он же.* О родственниках Козьмы Минина // Там же. С. 70–73). После проведенной кропотливой архивной работы М. написал статьи для ж. «Отечественные записки»: «Нижний Новгород и нижегородцы в Смутное время» (1843. Т. 29. Кн. 7. Отд. 2. С. 1–32; в этой статье была продолжена тема Минина), «Исторические известия о Нижнем Новгороде» (1840. Т. 11. Кн. 7. Отд. 2. С. 1–30), «Лифляндский колокол XV ст. в Нижнем Новгороде» (1844. Т. 33. Кн. 3. Смесь. С. 42–44) и др. Нек-рые из них вышли отдельными изданиями: «Нижегородская ярмарка» (1846), «Духов монастырь в Нижнем Новгороде» (1848), «Балахна, уездный город Нижегородской губернии» (1850). М. по праву считается одним из основателей нижегородского краеведения. С 1 янв. 1845 по 14 мая 1850 г. состоял редактором неофиц. части «Нижегородских губернских ведомостей», где опубликовал статьи, посвященные нижегородской старине и знаменитым нижегородцам: «Иван Петрович Кулибин», «Гольштинское посольство в Нижнем Новгороде», «Городецкие церкви», «Легенда об основании Нижнего Новгорода», «Напрестольный крест в арзамасском Воскресенском соборе», «Памятники похода Иоанна IV на Казань по Нижегородской губернии», «Смерть Александра Невского в Городце», «Церкви, построенные в Нижнем Новгороде в XVIII ст.», «О числе церквей и белого духовенства в Нижегородской епархии», «Первое пребывание в Нижнем Новгороде Петра Великого», «Список архимандритов нижегородского Печерского монастыря», «Духов монастырь и церковь Святаго Духа в доме нижегородского военного губернатора» и др. Псевдоним Андрей Печерский, придуманный Далем, впервые появился в подписи под ст. «Концерты на Нижегородском театре» (Нижегородские ГВ. 1850. № 17).

Первым браком (1841–1848) М. был женат на Л. Н. Белокопытовой, дочери арзамасского помещика; их дети умерли в младенчестве. После смерти супруги женился на Е. А. Рубинской, брак венчал в 1853 г. отец критика Н. А. Добролюбова клирик нижегородской Верхнепосадской Никольской ц. свящ. А. И. Добролюбов.

В 1847 г. М. был назначен чиновником особых поручений при нижегородском губ. М. А. Урусове. В период 3-летней службы исполнил более 80 поручений, связанных с делами, касающимися старообрядцев. В 1850 г. М. при помощи Даля был причислен к МВД в качестве чиновника особых поручений. В 1852–1853 гг. руководил статистической экспедицией по изучению старообрядчества в Нижегородской губ., и в 1854 г. представил в МВД итоговый «Отчет о современном состоянии раскола в Нижегородской губернии», который стал одним из первых в России трудов по комплексному изучению старообрядчества на примере отдельно взятой губернии, затрагивающих статистические, религиозно-мировоззренческие, бытовые, экономические, географические, социальные аспекты. В нем М. предлагал жесткие меры к искоренению старообрядчества, называя его «язвой государственной», и обосновывал мысль о том, что старообрядцы поддержат любую власть, которая предоставит им свободу вероисповедания. Впервые отчет был опубликован в 1910 г. в «Сборнике в память П. И. Мельникова (Андрея Печерского)» и составил его 1-ю часть. В 1855 г. М. был произведен в статские советники и назначен чиновником особых поручений при МВД, в 1856 г. с семьей переехал в С.-Петербург. В 1857 г. в «Записке о русском расколе», подготовленной для вел. кн. *Константина Николаевича* Романова, в значительной мере отказался от мысли о том, что старообрядчество представляет собой гос. опасность. «Записка...» являлась секретным документом, тем не менее в 1860 г. была опубликована в 1-м т. «Сборника правительственных сведений о раскольниках», изданного в Лондоне В. И. Кельсиевым. В «Записке...» писатель предложил общую характеристику старообрядческих согласий, а также нек-рых сект (*молокан* и др.), писал о несовершенстве в законодательстве, которое касается единоверия, обосновал бесполезность и даже вред борьбы со старообрядчеством репрессивными методами и с помощью подлогов («Соборное деяние на еретика Мартина-армянина»). В заключение «Записки...» М. выдвинул особый критерий для классификации старообрядческих согласий, предлагая рассматривать их с позиций «вреда» и «безвредности» для гос. устоев и, основываясь на нем, строить гос. политику в отношении старообрядчества. Взгляды М. на старообрядцев отличаются двойственностью: отдавая дань их терпению, высоко оценивая патриотические устремления, он в то же время опасался, что они окажутся на стороне враждебных России сил.

Первые лит. опыты (отрывки из незавершенного романа «Торин», «О том, кто такой был Елпидифор Перфильевич и какие приготовления делались в Черноградe к его именинам», «О том, какие были последние приготовления у Елпидифора Перфильевича и как собирались к нему гости», 1840) отмечены влиянием Н. В. *Гоголя*. К лит. работе писатель вернулся только в 1852 г., опубликовав в ж. «Москвитянин» повесть «Красильниковы», однако вскоре, несмотря на доброжелательные отзывы, на неск. лет оставил лит. деятельность. В 1857 г. вышли рассказы «Дедушка Поликарп», «Поярков», «Медвежий угол», «Непременный», повесть «Старые годы», в 1858 г.— рассказ «Именинный пирог», повесть «Бабушкины россказни», в 1861 г. рассказ «Гриша», посвященный духовным исканиям юноши старообрядца. В них звучат гоголевская тема маленького человека с протестом против чиновничьих беззаконий, темы семьи, исторической памяти и преемственности, патриархальной и новой России. С янв. по июль 1859 г. М. издавал и редактировал газ. «Русский дневник».

Первоначально подход к изображению старообрядчества в художественных произведениях («Поярков», «Гриша») отличался резким его высмеиванием. Старообрядческие характеры сатирически деформированы, окарикатурены, для их художественного воплощения используются негативные авторские характеристики, шаржирование и другие приемы. Мир старообрядчества показан утрированно, акцент сделан на одностороннем подчеркивании негативных явлений. Все это

позволило публицисту Н. П. Гиляров-Платонову поставить М. и известного лит. скандалами писателя Ф. В. Ливанова на одну ступень. «Авторитет Мельникова для меня немногим выше, чем авторитет Ливанова. Если Ливанов готов был видеть (да и искал) в каждой без исключения ветви раскола гнездо обыкновенных уголовных преступлений против общего права, то Мельников, рекомендуя правительству невинность верующих в пришествие антихриста, считает даже такую секту, как странники, не более чем дармоедами»,— писал он в ст. «Логика раскола» (*Гиляров-Платонов Н. П.* Сборник соч. М., 1899. Т. 2. С. 196). Отзыв Н. С. *Лескова* о мельниковских рассказах, посвященных старообрядчеству, также резко отрицателен: «Живого раскола, его духа, его современного быта, его стремлений, нравов и, главное, нравов,— мы вовсе не знаем. Мельниковский «Гриша» — это безобразие, безобразие в отношении художественном и урод по отношению к правде. «Гриша» никак не может считаться хорошим, т. е. верным, очерком раскольничьего мира» (*Лесков Н. С.* С людьми древлего благочестия // Собр. соч.: В 30 т. М., 1996. Т. 3. С. 569). Действительно, в «Отчете о современном состоянии раскола...» встречаются эпизоды, в которых тщательно и детально описан старообрядческий быт (домашнее убранство, особенности одежды, речи и др.) и к-рые могли бы использоваться в художественном произведении, в тех же рассказах, например для характеристики героя, его семьи, для усиления эффекта правдоподобия. Но М. не реализовал в рассказах свои богатейшие наблюдения, хотя сочетание сатирической и бытоописательной задач (как у М. Е. Салтыкова-Щедрина в очерках «Матушка Мавра Кузьмовна» и «Странник» из цикла «Губернские очерки») было вполне возможным.

В нач. 1862 г. на страницах газ. «Северная пчела» М. опубликовал цикл статей под общим названием «Письма о расколе», где предпринял попытку обосновать новые подходы к изучению старообрядчества, признавая его немаловажное значение для развития страны, ее промышленности. В 1-м письме писатель констатировал, что «русская литература в 200 лет произвела более сотни книг, относящихся к расколу, не говоря о журнальных статьях последнего времени... Многочисленные сочинения полемического содержания касались не сущности дела, но лишь случайных, внешних его признаков, которые иногда не заключали в себе ровно ничего существенного. Еще менее выяснили раскол сочинения исторические... Вопрос о расколе представляется до сих пор столь неясным, столь запутанным, что для надлежащего разъяснения его путем анализа потребно еще много материалов, много времени и много специалистов. Это совершенно нетронутая почва» (*Мельников П. И.* Письма о расколе // Собр. соч. 1976. Т. 8. С. 5). Писатель провозгласил совершенно особый принцип изучения: «Не в одних книгах надо изучать раскол. Кроме изучения его в книгах и архивах, необходимо стать с ним лицом к лицу, пожить в раскольнических монастырях, в скитах, в колибах, в заимках, в кельях, в лесах и т. п., изучить его в живых проявлениях, в преданиях и поверьях, не переданных бумаге, но свято сохраняемых целым рядом поколений; изучить обычаи раскольников, в которых немало своеобразного и отличного от обычаев прочих русских простолюдинов; узнать воззрение раскольников разных толков на мир духовный и мир житейский, на внутреннее устройство их общин и т. п.» (Там же. С. 13).

В «Письмах...» был сделан краткий обзор гос. политики в отношении старообрядчества в XVIII в., подвергнуты критическому анализу сочинения того времени, направленные против старообрядцев,— «Обличение неправды раскольнической» архиеп. *Феофилакта (Лопатинского)*, «Розыск о раскольнической брынской вере» и др. и, в частности, принципы классификации старообрядческих согласий. М. писал о неопределенности самого термина «раскольники», который подразумевает и собственно старообрядцев самых разных согласий, и сектантов (молокан, *хлыстов* и др.), не имеющих в отличие от старообрядцев ничего общего с национальной рус. историей. «Только одно невежество наше ставит их в одну группу с раскольниками». «Все эти секты — не наши, не русские; они развились и возникли не на русской народной почве, а занесены к нам в разные эпохи из чужих краев и привились русскому народу как нечто чуждое и доселе. У них нет никаких преданий, ни исторических, ни догматических, ни обрядовых, между тем как предание всегда нераздельно со всяким верованием русского человека. У них нет преданий, связанных с историческими преданиями русского народа» (Там же. С. 54).

В «Письмах...» содержится скрытая полемика с И. П. Липранди, утверждавшим, что старообрядчество — своего рода «пятая колонна» и представляет опасность для стабильности гос-ва, и провозглашен отказ от собственных ранних установок. «Рассчитывать в будущем на какую-либо политическую деятельность раскольников, как гражданской партии, как status in statu, значит не понимать ни бывшего, ни тем еще менее современного духа раскола... Что бы ни предстояло России в будущем, раскольники, по духу своих верований, не только неспособны быть политическими деятелями, но даже и орудием таких деятелей» (Там же. С. 60). Ответом на подобный тезис стала работа Н. И. *Субботина* «Раскол как орудие враждебных России партий» (М., 1867).

С 1862 г. М. опубликовал в «Русском вестнике» цикл статей о старообрядчестве: «Из истории Преображенского кладбища» (1862. № 2. С. 747–797), «Старообрядческие архиереи» (1863. № 4. С. 599–656; № 6. С. 429–506) и «Исторические очерки поповщины» (публиковались с 1864 по 1867, позднейшее название — «Очерки поповщины»). В том же журнале в 1868 г. были опубликованы «Очерки мордвы» и повесть «Княжна Тараканова и принцесса Владимирская».

Цикл «Очерки поповщины» явился своеобразным продолжением «Писем о расколе», где писатель среди прочего обосновывал необходимость широкой публикации исторических документов, касающихся старообрядчества, а также беспристрастного «систематического описания раскола» («прежде всего нужны факты, факты и факты»). Темами «Очерков...» стали история старообрядчества начиная с XVII в. и его попытки приспособиться к вызовам действительности. В каждой главе раскрыта определенная конкретно-историческая ситуация и описана реакция старообрядчества на нее, следует рассказ о тех или иных исторических личностях (об этом можно судить по названиям глав: «Зарубежные старообрядцы: Искание

архиерейства в Молдавии», «Епископ Епифаний», «Афиноген», «Анфим», «Искание архиерейства в конце XVIII столетия» и т. д.). Проблематика «Очерков...» строится на изучении жизнеспособности старообрядчества, которая, по мнению автора, невозможна при условии строгого соблюдения церковных установлений — их незыблемость провозглашает старообрядчество,— и успехов просвещения. Старообрядчество рассматривалось в «Очерках...» в целом с позиций «просветительского неприятия». Их общая идея сводится к обоснованию исторической и нравственной несостоятельности старообрядчества вообще, что определяет отбор образов, фактов, ситуаций и их интерпретацию. Своеобразие «Очерков...» — в глубокой проработке множества архивных и малодоступных документов, законодательных актов. Здесь впервые были опубликованы документы, не потерявшие своей актуальности. «Очерки поповщины» были одной из первых попыток создания систематического, хотя небеспристрастного, свода сведений о старообрядчестве с XVII до сер. XIX в. (вплоть до Рогожского собора 1832 г., постановившего учредить архиерейскую кафедру за границей).

В 1868 г. на страницах «Русского вестника» были опубликованы очерк «Тайны секты» (№ 5. С. 5–70) о хлыстовстве, ст. «Счисление раскольников» (№ 2. С. 403–442), посвященная истории статистики вообще и, в частности, статистики старообрядчества. М. охарактеризовал и подверг резкой критике особенности проведения переписи «раскольников» начиная со времен царя *Петра I Алексеевича,* обосновав и показав, почему получаемые результаты никогда не были точными и всегда искажались как духовными, так и светскими властями. В 1869 г. в «Русском вестнике» вышел очерк «Белые голуби» — «рассказы о скопцах и хлыстах» (№ 3. С. 311–416; № 5. С. 244–294). Впосл. в ЧОИДР публиковались подготовленные М. «Материалы для истории хлыстовской и скопческой ересей» (1872. Кн. 1. Смесь. С. 45–174; Кн. 2. С. 35–205; Кн. 3. С. 25–324; Кн. 4. С. 15–139; 1873. Кн. 1. С. 1–262). За обращение мн. раскольников в Православие М. получил орден св. Анны 3-й степени.

От убеждения, что старообрядчество должно неизбежно исчезнуть

«На горах».
Иллюстрация худож. М. В. Нестерова к роману П. И. Мельникова (А. Печерского) «На горах». 1896 г. (КМРИ)

при «успехах просвещения», М. постепенно пришел к выводу, что оно способно придать новый импульс развитию России. Своеобразным этапом в становлении этой идеи стали реакция на покушение на имп. *Александра II Николаевича* 4 апр. 1866 г. и состоявшаяся нек-рое время спустя командировка М. в Москву. К тому времени М. вышел в отставку в чине действительного статского советника. Во время поездки он стремился выяснить настроения старообрядцев после неудачного покушения на императора и собрать сведения о проходившем в Москве соборе, в частности об «Окружном послании» И. Г. *Кабанова* и связанных с ним волнениях. Поездка и встречи со старообрядцами снова укрепили писателя в мысли, что старообрядчество — сила, не причастная к политической борьбе, но сохраняющая первоосновы национального менталитета и духовности, преданная религ. идее и монархии,— способно оказать позитивное влияние на общество. «А восстановление русского духа, старобытной нашей жизни все-таки от будущих старообрядцев, которые тогда не раскольники будут»,— писал М. в черновой записке министру внутренних дел П. А. Валуеву о результатах командировки (РНБ. Ф. 478. Оп. 1. № 23. Л. 4). Раскольники для него — те, кто отказываются идти на сближение с офиц. Православием. Старообрядцы — хранители «исконного духа» Руси допетровской, которые, отбросив «предрассудки» и влившись в паству господствующей Церкви, призваны преобразить и ее, и страну в целом, укрепить ее основы. В 1866 г. из-за разногласий с Валуевым писатель подал в отставку, был переведен в распоряжение московского генерал-губернатора и осенью того же года переехал из С.-Петербурга в Москву, затем в с. Ляхово Нижегородской губ. Здесь М. приступил к работе над романами «В лесах» и «На горах», к-рые стали вершиной его художественного наследия. В романе «В лесах», в частности, помещено «Сказание о невидимом граде Китеже», по к-рому эта легенда известна и в наст. время.

Дилогия М. посвящена жизни и быту лесного и нагорного Поволжья, внутреннему укладу народа, старообрядческих скитов. Определяя замысел, он писал, что стремился «изобразить быт великороссов в местностях при разных развитиях, при разных условиях общественного строя жизни, при разных верованиях и на разных ступенях образования». Своего положительного героя писатель искал в среде, наиболее устойчивой к новым веяниям эпохи, живущей по «дониконовским предписаниям», далекой от городского космополитического уклада. Образы купцов, зарождающейся торговой буржуазии, связаны с проблемой дальнейшего развития страны. Бытовая тема оказалась невозможной без разработки темы семьи. Семья интересовала писателя как прочная база для развития личности. Нарушение семейных устоев и правил, по М., ведет к «падению». Уникальна жанровая природа дилогии, сочетающая признаки семейного, авантюрного, бытового романа, специфическое использование фольклора и самых разных фольклорных жанров. Своеобразие дилогии состоит в том, что писатель сумел показать неизвестный, обособленный старообрядческий мир, о котором было известно лишь по тенденциозным публикациям. Эта «отечественная Атлантида» представлена убедительными человеческими характерами. В нач. XX в. критик Л. М. Багрецов заметил, что персонажи «живут полной жизнью людей, занимающих определенное общественное положение, вступающих в отношения семейные — людей с известным умственным складом, характером, наклонностями, одним словом — с известной индивидуальностью». М. отходит от устоявшихся шаблонов негативного изображения старообрядчества, которым следовал некогда и сам, хотя иногда

сохраняет «чиновничью насмешливость» (выражение Лескова) по отношению к старообрядцам. Двойственное отношение к старообрядчеству выразилось и в неоднозначности ряда героев дилогии. М. совершенно подорвал существовавшие в XIX в. принципы художественного изображения старообрядчества, обозначив в старообрядческой среде положительный идеал. Более того, он нашел и обрисовал в этой среде национальный идеал.

Последние годы жизни М. провел в имении Ляхово. Процесс публикации романа «На горах» затянулся из-за болезни, приведшей к параличу. Утратив способность писать, М. диктовал жене заключительные главы романа «На горах» и начало романа «Царица Настасья». М. был похоронен на кладбище *нижегородского в честь Воздвижения Креста Господня женского монастыря*. После 1917 г. могила была перенесена на т. н. Бугровское кладбище и к 2016 г. располагается неподалеку от нижегородского старообрядческого Успенского храма РПСЦ. Существуют сведения, согласно к-рым прах с изначального места захоронения перенесен не был и памятник на Бугровском кладбище — кенотаф. В 2013 г. сотрудниками справочно-библиографического отдела НГОУНБ был подготовлен подробный библиографический указатель, посвященный жизни и творческому наследию писателя.

Соч.: ПСС. СПб.; М., 1897–1898. 14 т.; СПб., 1909. 7 т.; Собр. соч. М., 1963. 6 т.; 1976. 8 т.

Лит.: *А[всеенко В. Г.]* Художественное изучение раскола // РВ. 1874. Т. 109. № 1. С. 352–378; *Усов П. С.* П. И. Мельников, его жизнь и лит. деятельность // *Мельников П. И.* ПСС. СПб.; М., 1897. Т. 1. С. 6–316; *Багрецов Л. М.* Раскольничьи типы в беллетристических произведениях П. И. Мельникова-Печерского. СПб., 1904; *Измайлов А. А.* П. И. Мельников-Печерский: (Крит.-биогр. очерк) // *Мельников П. И.* ПСС. СПб., 1909². Т. 1. С. 3–26; Сб. в память П. И. Мельникова (Андрея Печерского). Н. Новг., 1910; *Лотман Л. М.* Мельников-Печерский // История рус. литературы. М.; Л., 1956. Т. 9. Ч. 2. С. 198–227; *Соколова В. Ф.* П. И. Мельников (Андрей Печерский): Очерк жизни и творчества. Горький, 1981; *Гиндия Г. В.* Реализация поиска нац. самобытности худож. метода П. И. Мельникова-Печерского (40–60 гг. XIX в.) // Идейные позиции и творческий метод русских писателей 2-й пол. XIX в. М., 1984. С. 35–46; *Аннинский Л. А.* Три еретика. М., 1988; *Шешунова С. В.* П. И. Мельников // Русские писатели, 1800–1917: Биогр. слов. М., 1994. Т. 3. С. 578–582; *Дунаев М. М.* П. И. Мельников-Печерский (1818–1883) // *Он же.* Православие и рус. лит-ра: В 5 ч. М., 1998. Ч. 4. С. 350–381; *Мотеюнайте И. В.* Образ цельного человека в хрониках Н. С. Лескова «Соборяне», «Захудалый род» и дилогии П. И. Мельникова-Печерского «В лесах», «На горах». Псков, 2004; *Боченков В. В.* П. И. Мельников (Андрей Печерский): Мировоззрение, творчество, старообрядчество. Ржев, 2008; П. И. Мельников-Печерский: Жизнь и творчество: Биобиблиогр. указ. / Сост.: Л. Е. Кудрина, Л. П. Селезнёва. Н. Новг., 2013; *Селезнёв Ф. А.* Особые поручения чиновника Мельникова: Писатель Андрей Печерский на гос. службе // Родина. 2014. № 2. С. 37–40.

В. В. Боченков

Архив М. состоит из неск. частей. Немногочисленные (22 единицы), но весьма важные документы, поступившие, как и материалы др. писателей, из Литературного музея и использованные П. С. Усовым, биографом М., хранятся в РГАЛИ (Ф. 321. Оп. 1). Среди них особо следует выделить «Формулярный список о службе чиновника особых поручений VI класса при МВД Мельникова 10 августа 1838 — 14 июня 1855 г.», известный документ, концентрированно отражающий всю многоплановость деятельности писателя и отношение к ней: 17 июня 1835 г. М. был утвержден в звании члена-корреспондента Археографической комиссии; Высочайшим повелением ему поручено исследование о потомках К. Минина; за ревностное сохранение дома Нижегородской гимназии при угрозе пожара с 11 на 12 окт. 1842 г. получил благодарность от министра народного просвещения; практически одновременно занимал должности редактора неофиц. части «Нижегородских губернских ведомостей», действительного члена и правителя губ. статистического комитета, действительного члена Рус. географического об-ва, члена-корреспондента Имп. Московского об-ва сельского хозяйства; утвержден чиновником особых поручений при Нижегородском военном губернаторе, в рамках этой должности выполнял «большей частью секретные и важнейшие» дела, в т. ч. расследование об иноке Варлааме, о пожаре в Семёнове в 1847 г.; досматривал суда, идущие с низовьев Волги, в целях предотвращения холеры, причем так осторожно, что не дал повода для беспокойств на Нижегородской ярмарке в 1847 г.; разбирался с беспорядками в с. Пурех, возникшими при выносе чудотворного Животворящего Креста, составил подробное описание раскольничьих скитов и содействовал их обращению в единоверие; в Городце М. отрыл колокол при моленной, отыскиваемый с 1826 г.; своими увещаниями приостановил распространение раскола в Сергачском у. Министр гос. имуществ утвердил М. членом комитета и распорядителем Нижегородской сельскохозяйственной выставки; Высочайшим повелением, объявленным в предписании МВД от 17 мая 1849 г., утвержден членом Комиссии для разбора древних актов; проводил исследования городских хозяйств в Нижегородской губ.; во время пребывания вел. князей Николая Николаевича и Михаила Николаевича в Н. Новгороде, находясь при них для объяснения местных достопримечательностей, поднес им свои книги «Нижегородская ярмарка», «Духов монастырь» и «собственноручную рукопись Гермогена, патриарха Московского, о явлении Богородицы в Казани, за что удостоился получить бриллиантовый перстень». Также независимо от всех возложенных на него поручений в Нижегородской губ. «назначен начальствующим статистической экспедиции в той же губернии» (Там же. Д. 1. Л. 1–21). В письмах к нижегородскому военному губ. Урусову М. сформулировал свои задачи как чиновника: «Я понимаю должность мою так, что я должен быть Вашим ухом, Вашим глазом» (Там же. Д. 2. Л. 1). Соглашался со словами имп. Екатерины II: «В случае общего несчастия не довлеет о казне рассуждать», причем был убежден в этом «не как должностной человек, а просто, как человек и как русский» (Там же. Л. 1 об.).

Судя по письмам, М. был не просто ревностным и честным чиновником, но по-настоящему увлеченным исследователем, не боящимся никаких испытаний. М. можно назвать пионером исследований, посвященных старообрядчеству, и ему не раз приходилось самому давать определения отдельным согласиям и ветвям старообрядчества. Так, в «Отчете о современном состоянии раскола в Нижегородской губернии» (1854. Ч. 6) он делит спасовцев на «церковщиков» и «перекупыванцев» (РГАЛИ. Ф. 321. Оп. 1. Д. 4. Л. 2 об.). Первое из названий отражает практику нек-рых спасовцев принимать чины крещения и венчания в великороссийской Церкви, второе, видимо, основано на самоназвании и указывает на перекрещивание приходящих в согласие. Такое разделение спасовцев с др. названиями, в указанных М. регионах сохранялось и

в 90-х гг. XX в., что было отмечено археографическими экспедициями МГУ.

В сочинениях М. встречаются и др. названия, также сохранившиеся до наст. времени,— нетовцы, глухая нетовщина. Некоторые выделенные писателем согласия спасовцев — «дрождники», «Петрова крещения» (Там же. Л. 47) требуют дальнейшего изучения и идентификации. Для названия поморцев М. употребляет широко распространенное и в наши дни название «перекрещенцы». Детальное описание всей старообрядческой ситуации в губернии, структуры согласий, характеристики главных деятелей старой веры — все это позволяет оценить М. прежде всего как исследователя и религиеведа, чьи труды отражают уровень развития научного знания своего времени.

Целый блок документов М.: «Инструкция по командировке в Москву для негласного сбора сведений о раскольничьем соборе» (2 апр. 1866), «Докладная записка с изложением содержания 4 писем о деятельности раскольничьего собора в Москве» (20 апр.— 14 сент. 1866) и «Докладная записка по поводу письма [писателя] от 4 июня с предложением передать материалы о раскольниках в МВД» (20 сент. 1866) — подводит определенные итоги еще одной секретной миссии писателя.

«Записка П. И. Мельникова о необходимости создания монографий по истории раскола в России» [автограф] (16 нояб. 1866) может оказать неоценимую помощь в изучении его творческой лаборатории. Писатель не только изложил свои представления о буд. труде по истории старообрядчества, но и в дальнейшем практически реализовал их в выдающемся соч. «Очерки поповщины», являющемся источником ряда сведений, напр., о несохранившемся знаменитом Лаврентьевом мон-ре, а также в «Письмах о расколе» и др. трудах. История беспоповских согласий старообрядчества и сект осталась в трудах М. освещенной фрагментарно. В «Записке...» писатель отмечал: «Приступать к полной истории раскола неудобно. Полная история возможна лишь тогда, когда собраны будут все известные материалы архивов едва ли не всех городов. Прежде полной истории надобно иметь монографии (по отдельным центрам и согласиям.— *Е. А.*). С помощью архива МВД, рукописей Публичной

П. И. Мельников. Фотография А. О. Карелина. Нач. 80-х гг. XIX в.

библиотеки и печатных книг можно было бы приступить к первоначальному этапу работы. По поповщине: 1. История иргизских монастырей; 2. История ветковско-стародубских монастырей; 3. Рогожское кладбище; 4. История Курженского собора; 5. История Екатеринбургской общины; 6. История поисков архиерея. По беспоповщине: 1. Преображенское кладбище; 2. Покровская (Монинская община); 3. История поморских монастырей; 4. История филипповцев; 5. Самосожигатели; 6. Морельщики; 7. Душители и др.; 8. Бегуны; 9. Споры о браках; 10. Спасовцы; 11. Самокрещенцы. По сектам: 1. Молокане и духоборцы; 2. Решетники; 3. Десное братство. По сектам пророческим: 1. Скопцы; 2. Хлысты; 3. Секты в высшем обществе. Работу можно будет поручить: статским советникам Мельникову и Артемьеву, профессорам МДА, в том числе г-ну Н. И. Субботину и магистру Аристову. Трудно определить необходимое время. Надо попробовать по 15–20 печатных листов в год» (Там же. Л. 1). Части согласий (5, 6, 7) не существовало. Это заблуждение исследователей старообрядчества XIX в. Душителями необоснованно называли странников (у М.— бегунов), крестившихся только перед смертью и якобы пытавшихся насильственно приблизить конец, но эти факты не подтверждаются.

Др. объемный комплекс документов М. находится в РНБ. Материалы писателя хранятся в его личном фонде № 478, напр., его записная книжка 60-х гг. с географическими, археологическими и фольклорными записями и зарисовками, а также «Записка П. И. Мельникова о раскольничьих епископах А. Славском (Андрее Лысом) и Андрее Славском (Андрее Шапошникове)» [автограф] (24 марта 1866), содержащая важные сведения о деятелях белокриницкого согласия, сформировавшегося за границей России. В фонде № 73 (В. А. Бильбасов и А. А. Краевский) имеется краткая записка, составленная М.: «О важной услуге, оказанной Рогожскому кладбищу свящ. И. М. Ястребовым». Переписка М. с А. И. Артемьевым находится в личном фонде последнего (№ 37).

Наиболее крупный массив документов сохранился в собрании А. А. *Титова,* к-рый в 1883 г. приобрел рукописи и бумаги писателя (Ф. 775). Рукописные источники объединены, возможно, самим М. в 199 сборников, в к-рых имеются различные материалы по истории старообрядчества, народному быту, сектантству, фольклору, историко-географическим трудам последователей старой веры. Собрание включает письма разных лиц, как собранные самим писателем, так и переданные ему из собрания МВД и коллекций др. историков. Печатная часть материалов этой коллекции находится в Отделе редких книг Нижегородской научной б-ки.

Лит.: *Смирнов Я. Е.* А. А. Титов: (1844–1911). М., 2001. С. 46–56; *Агеева Е. А.* По следам П. И. Мельникова: Рукописные собр. писателя в архивах Москвы (РГАЛИ) и Петербурга (РНБ) и нек-рые итоги археогр. экспедиций МГУ в Нижегородской обл. // Жизнь провинции как феномен духовности: Всерос. науч. конф., 14–15 нояб. 2008 г.: [Сб. ст.]. Н. Новг., 2009. С. 12–16.

Е. А. Агеева

МЕ́ЛЬНИКОВ Федор Ефимович (1879 (?), г. Новозыбков Черниговской губ.— 26.05.1960, Мануиловский мон-рь (совр. жудец Сучава, Румыния)), старообрядческий писатель, издатель. Отец М., старообрядческий свящ. Евфимий Павлович Мельников (ок. 1845 — 3 янв. 1907), был рукоположен в 1872 г. старообрядческим Московским и Владимирским архиеп. *Антонием (Шутовым)* на приход в Новозыбкове. В 1892 г. вместе с представителями от старообрядцев-поповцев, не признающих *Белокриницкую иерархию,* совершил путешествие в К-поль для изучения вопроса о крещении митр. *Амвросия (Паппа-Георгополи).* Выступал как апологет Белокриницкой иерархии (Беседа старообрядческого священника о. Евфимия Мельникова с беспоповцем Семеном Ивановичем Коликовым, происходившая 1890 г. мая 22-го в г. Новозыбкове —

РГБ. Ф. 247. № 908). Об активной деятельности Е. П. Мельникова упоминал К. П. *Победоносцев* в докладе за 1899–1900 гг. имп. Николаю II. Василий Ефимович, старший брат М.,— участник всероссийских съездов старообрядцев.

Год рождения М. точно указать невозможно. Принятая в лит-ре дата – 1874 г. опровергается источниками. В приговоре Московского окружного суда 1911 г. по делу о книге «Блуждающее богословие» М. указан как мещанин г. Городня Черниговской губ. 32 лет (Слово Церкви. 1917. № 18. С. 331). Следов., год рождения публициста — 1879-й. Эта дата подтверждается депутатской карточкой Временной Сибирской областной думы, заполненной М. в авг. 1918 г., где он пишет, что ему 39 лет (*Приль.* Ф. Е. Мельников. 2007). В фонде Мельниковых в РГБ имеется гимназический билет М., выданный в 1891 г., когда он учился во 2-м классе; по всей видимости, ему тогда было ок. 12 лет, следов., он родился в 1879 г. Однако в том же архиве имеется список семейства свящ. Евфимия Мельникова, который он составил в 1887 г. В списке 9 детей, против имени Федора указано, что ему 10 лет (РГБ. Ф. 164. Карт. 16. Д. 20: Л. 1). Еще одна дата рождения публициста содержится в выявленной Л. Н. Приль автобиографии М., которую он подготовил в Праге (уже в эмиграции): 5 марта 1876 г.

В юности М. познакомился с И. Г. Усовым (см. *Иннокентий (Усов)*) и Уральским еп. *Арсением (Швецовым)*. Вместе со старшим братом М. рано вступил «на путь начетничества»: «Василию не было еще полных 18 лет, а Феодор был и того моложе — 16 лет, когда они уже сражались на миссионерских состязаниях сначала в родном своем городе Новозыбкове (Черниговской губернии), а потом во всех посадах знаменитого Стародубья» (*Мельников Ф. Е.* Собр. соч. 1999. Т. 1. С. 486). В янв. 1893 г. М. провел беседу с православным свящ. Алексием Елеонским (Беседа Мельниковых с миссионером о. Алексеем Елеонским // Старообр. вестн. Климовцы, 1905. № 7. С. 434–440; № 8. С. 493–520). В том же году М. участвовал в беседе с измаильским миссионером Ф. С. Воловеем, затем там же в Измаиле — с прот. Ксенофонтом Крючковым, после чего Кишинёвским окружным судом М. был приговорен к 4 дням тюремного заключения. В 1895 г. он снова был привлечен к уголовной ответственности, уже в Новозыбкове; чтобы избежать наказания, скрылся в Румынии. В 1896 г. в г. Брэила М. организовал выпуск газ. «Слово правды», посвященной положению старообрядчества в России. В июне 1897 г. М. был задержан в Измаиле, провел в заключении 9 месяцев. Василий Мельников, арестованный за хранение и распространение газ. «Слово правды», также был в тюрьме ок. 9 месяцев, дело было прекращено, но Василию пришлось провести ок. года в заключении в одном из скитов *Спасо-Преображенского Валаамского монастыря.*

В авг. 1903 г. на Нижегородской ярмарке М. участвовал в беседе с беспоповским начетчиком А. А. Коноваловым, 17 дек. 1906 г. провел диспут с миссионером Валерианом Цветковым (стенограмма: О божественном посланничестве митр. Амвросия // Слово правды. 1906. № 3. С. 2–3; 1907. № 1. С. 2–3; № 2. С. 2; № 10. С. 2–3; № 13. С. 2–3; № 14. С. 2). На рубеже XIX и XX вв. сочинения М. в защиту старообрядчества вышли гектографированными изданиями: «Ответы о Церкви Христовой и о присоединении к ней митрополита Амвросия» (Б-ка редких книг и рукописей Митрополии Московской и всея Руси РПСЦ. Инв. 2998, 4-я ч.; Инв. 3000. 3-я ч.); «Письмо в газету «Русский листок»» (РГБ. Ф. 579. № 381. 12. Л. 198 об.— 202); «Беседа... с наставником нетовского толка А. А. Коноваловым (слепцом) о старообрядческой Белокриницкой иерархии на Нижегородской ярмарке 14 авг. 1903 г.». [Н. Новг., 1904]. Собственную тактику собеседований М. характеризовал как «наступательную»: «Мельниковы разработали и новые вопросы, которые старыми начетчиками не ставились: о цезарепапизме господствующей церкви, о синодском строе, о бессоборности никонианской церкви, об ее внутреннем разложении и т. п. Требовали они на беседах равноправия и ведения бесед речами — по очереди, не перебивая друг друга. Редкие миссионеры соглашались на такие условия... Беседы затягивались на долгие часы — по 10–12 часов» (*Мельников Ф. Е.* Собр. соч. 1999. Т. 1. С. 487).

В 1905 — нач. 1906 г. М. жил в С.-Петербурге, работал секретарем старообрядческого С.-Петербургского и Тверского еп. Виталия (Бажанова), затем переехал в Москву. В 1906 г. при активном участии М. в качестве приложения к «Народной газете» издавался в течение года «Голос старообрядца». В 1907 г. публицист участвовал в издании и редактировании газ. «Слово правды», которую в 1908 г. сменил ж. «Церковь». В ж. «Церковь» и пришедшем ему на смену в кон. 1914 г. еженедельнике «Слово Церкви» М. публиковал статьи как под собственным именем, так и под псевдонимами θ, Фита, Шалаев, Феостерикт. Темами статей, как правило, становились: жизнь старообрядцев, политические события в стране, старообрядческий вопрос в Государственной думе, законодательство, касающееся вероисповедания (см. составленный М. список его статей: РГБ. Ф. 164. Карт. 19. Ед. хр. 15. Л. 10–12). Журналы, в работе к-рых участвовал М., публиковали статьи и проповеди еп. *Михаила (Семёнова)* и др. авторов, не только старообрядцев, новости из жизни старообрядческих приходов, исторические, апологетические, церковно-общественные, богословско-философские материалы, статьи по иконографии. Постоянными рубриками были «Среди миссионеров», «Официальный отдел», «Старообрядческая жизнь», отзывы на новые книги.

В июне 1906 г. М. присутствовал на примирительном соборе старообрядцев, не приемлющих *«Окружное послание»* (1862), и сторонников Московской архиепископии; ход собора полемист описал в неск. номерах газ. «Голос старообрядца» (*Мельников Ф. Е.* Съезд старообрядцев-неокружников // *Арсений (Швецов), еп.* Собр. соч. М.; Ржев, 2013. Т. 3. С. 330–362). В 1907 г. М. был избран товарищем председателя Союза старообрядческих начетчиков. С открытием в 1912 г. Старообрядческого ин-та М. включился в его работу, преподавал в ин-те церковную историю. Принимал активное участие в старообрядческих освященных соборах и во всероссийских съездах.

В 1908–1918 гг. было опубликовано большое число полемических работ М. (частично при поддержке Союза старообрядческих начетчиков): «Публичная беседа об именословном перстосложении» (М., 1908), «В защиту старообрядческой иерархии» (М., 1908–1909. 2 вып.), «Беседы старообрядцев Л. Ф. Пичугина, представителя беспоповцев поморского брачного согласия, и Ф. Е. Мельникова

и Д. С. Варакина, представителей поповцев, приемлющих Белокриницкую иерархию» (М., 1909), «Испытание и победа церкви Христовой: (К вопросу о падении и восстановлении епископства)» (М., 1910), «Блуждающее богословие: Обзор вероучения господствующей церкви» (М., 1911. Вып. 1), «К вопросу о богословии Белокриницкого устава» (М., 1911), «Возможно ли объединение старообрядчества в одну церковь» (М., 1912. Отд. отт. из ж. «Церковь» за 1912 г.), «Антихрист и крушение беспоповских надежд на него» (М., 1913; речь М. в Политехническом музее 27 авг. 1913), «В тенетах ересей и проклятий: (К современным спорам об именах Божиих)» (М., 1913. Отд. отт. из ж. «Церковь» за 1912–1913 гг.), «Мои наблюдения и впечатления от поездок на миссионерские беседы» (М., 1914), «Безотрадное положение современного беглопоповства: (Разложение беглопоповского пастырства)» (М., 1915), «Современные запросы старообрядчеству» (М., 1915) и др.

В кон. 1917 г. М. уехал в Новоархангельский скит в 120 км от Томска, чтобы написать «обширную историю старообрядцев» (в 1918 в Москве была опубл. написанная М. ранее «Краткая история древлеправославной церкви (старообрядческой)» (отзыв И. А. *Кириллова:* Голос Церкви. 1918. № 7/8. С. 370)). 20 июля 1918 г. писатель зарегистрировался в Томске в качестве депутата во Временную Сибирскую областную думу, но спустя 2 месяца был вычеркнут из списка ее членов. 21–24 сент. 1918 г. принял участие в работе епархиального съезда Томско-Алтайской старообрядческой епархии. Исполнительному комитету съезда был поручен выпуск ж. «Сибирский старообрядец», вместе со свящ. Д. И. Суворовым М. стал редактором журнала (с окт. 1918 по нояб. 1919 вышло 24 номера). В 1919 г., возможно в соавторстве со свящ. Даниилом Суворовым, издал направленную против атеизма брошюру «Кто дурак: верующий или неверующий?», а также «Предписание епископа Иоасафа Томского и Алтайского» с призывом к объединению всех старообрядцев. Выступал с лекциями в городах Сибири (Барнаул, Новониколаевск, Колывань, Семипалатинск и др.).

При отступлении войск А. В. Колчака М. укрылся в Новоархангельском скиту. Подготовил для правительства Колчака «Временное положение о Древлеправославной церкви» и в июне 1919 г. выехал в Омск для его утверждения в Мин-ве исповеданий, однако проект не был рассмотрен. С приходом Красной армии оба редактора «Сибирского старообрядца» были объявлены в розыск Алтайской ГубЧК. В 1920 г. М. написал в Новоархангельском скиту доклад «О беспоповских браках и об рукоположении во священники из беспоповцев» (см.: *Амфилохий (Журавлев), еп.* Письмо еп. Александру (Богатенкову) // Во время оно... 2005. Вып. 2. С. 85), предназначенный для рассмотрения на старообрядческом соборе. Статья эта неизвестна. Тогда же в скиту была завершена работа «Откуда произошла вера в Бога?».

Свящ. Даниил Суворов, живший по поддельным документам, в сер. февр. 1921 г. также переехал в скит, туда же перевезли типографское оборудование «Сибирского старообрядца». В скиту вместе с Суворовым М. приступил к изготовлению антибольшевистских листовок от имени несуществующего агитационного отдела Сибирской боевой орг-ции. Текст писал М., печатал Суворов. Листовки издавались тиражом от 60 до 100 экз. и рассылались по разным адресам, напр., в редакцию иркутской газ. «Красный стрелок», в Омскую и Бийскую ЧК, Л. Д. Троцкому и др. Основная часть тиража осталась в скиту. В сент. 1921 г. Суворов покинул скит, в дек. уехал М. В июне 1923 г. над арестованными по делу об изготовлении листовок еп. Амфилохием (Журавлёвым) и свящ. Д. Суворовым состоялся открытый судебный процесс в Томске, оба они были приговорены к расстрелу, замененному 5-летним заключением. (Позже в Румынии М. писал, что его заочно судили в Томске и приговорили к расстрелу. Однако заочного суда над М. не было и приговор ему не выносили, см. текст приговора: *Прильц.* 2007. С. 85–86.) М. скрывался «в непроходимой сибирской тайге... в одной келейке, почти в землянке. Прожил я в ней около трех лет и именно там написал большинство своих сочинений в опровержение безбожия, которые теперь издаются мною в Румынии» (*Мельников Ф. Е.* Собр. соч. 2005. Т. 6. С. 11). В 1922 г. в этой «келейке» в тайге М. завершил кн. «Нужна ли вера в Бога?» — описание своего диспута с будущим председателем Союза воинствующих безбожников Е. М. Ярославским (М. И. Губельманом), к-рый состоялся в Томске в окт. 1921 г.

В 1925 г. М. переехал на Кавказ, жил в одной из станиц на пасеке у знакомых старообрядцев. По его словам, в эти годы он ждал «вместе с миллионами русских людей, что вот-вот падет убийственный режим безбожной власти и настанет в стране родной свобода, и тогда явится возможность выступить с обличениями гнусного безбожия» (Там же. С. 12). Публицист тайно писал кн. «Спутник религиозника-христианина» в опровержение атеистической идеологии; большинство глав было украдено вместе с ульем, под крышку которого М. прятал написанное. В этот период М. поддерживал отношения со старообрядческим Кавказским еп. Викентием (Никитиным) и с близкими к нему старообрядцами. Имеются основания предполагать, что в 1928 г. полемист принял участие в соборе, прошедшем на Рогожском кладбище.

В 1931 г. М. нелегально пересек советско-румын. границу около с. Варница (близ г. Тигина (Бендеры)). По требованию румын. Управления полиции и общей безопасности написал «декларацию о положении в Советском Союзе». В 1931–1936 гг. жил в Кишинёве, работал у еп. Иннокентия (Усова) секретарем Кишинёвской епархии. В 1931 г. приступил к выпуску серии брошюр «Опровержение безбожия», написанных в форме диспута между защитником веры и проповедником атеизма. Были опубликованы следующие сочинения: «Безбожники сами верующие, хотя и бессознательно: (Непредвиденный диспут при приеме на пчеловодческие курсы в Советской России)»; «Мир, по единогласному учению великих авторитетов науки, создан Богом»; «Ответ на вопрос безбожников: откуда взялся Бог? (Беседа учителя с пионерами в Советской России)»; «Откуда произошла вера в Бога?»; «Современное безбожие, опровергаемое им самим: Марксизм и атеизм»; «О человеческой душе и ее происхождении»; «Отвергает ли наука веру в Бога?»; «О безбожнических и христианских догматах, таинствах и обрядах: (Двухнедельный публичный диспут в Советской России с большевистскими миссионерами безбожия)» (в этой работе описан диспут с Н. И. Бухариным); «Нужна ли вера

в Бога?». Некоторые книги серии выдержали неск. изданий, были переведены на иностранные языки, издавались не только в Румынии, но и в Словакии, во Франции, в США, получили одобрительные отклики в русской эмигрантской периодике. Сочинение М. «Откуда произошла вера в Бога?» было использовано иером. *Амвросием (Юрасовым)* при подготовке брошюры «О том, как в селе Покровском похоронили атеизм», опубликованной в 1978 г. в США под псевдонимом С. Лавров (с 90-х гг. XX в. переиздается под заголовком «Яко с нами Бог»).

В 30–40-х гг. XX в. М. был единственным печатающимся старообрядческим публицистом. Он получил разрешение румынского правительства читать «лекции антибольшевистского настроения» на территории между реками Прут и Днестр, а также в городах Кишинёв, Тирасполь, Орхей. В 1931–1950 гг. публицист находился под наблюдением Румынской политической полиции. 10 февр. 1934 г. он был арестован в Орхее за членство в партии «Лига национально-христианской защиты» (LANC), основанной проф. Ясского ун-та Александром Кузой. М. мог вступить в эту партию под влиянием Буковинского еп. Виссариона (Пую) или его советника, проф. Кишинёвского богословского фак-та Константина Томеску. После ареста и оправдательного приговора М. жил в Измаиле, с 1940 г.— в *Белой Кринице,* затем — на хуторе Писк в Брэиле. В кон. авг. 1942 г. он переселился в Тирасполь, подал заявление в Тираспольскую правосл. миссию, чтобы получить разрешение «читать лекции на религиозные темы для борьбы с атеизмом и коммунизмом в приднестровских городах», служил в тираспольском старообрядческом храме в качестве уставщика. 20 окт. 1942 г. М. был арестован, перевезен в с. Паркань (ныне Молдавия), затем выслан в Тигину и далее в Писк, где оставлен «без каких-либо средств для проживания, без одежды и без какой-либо поддержки». М. обратился к патриарху Румынии *Никодиму (Мунтяну)* и маршалу Й. В. Антонеску с просьбой о пенсии. 13 мая 1943 г. публицист был арестован в Писке и на 60 дней заключен в лагерь политических заключенных в г. Тыргу-Жиу. Причиной ареста стали протесты М. против введения в старообрядческих церквах григорианского календаря (нового стиля), насаждавшегося румын. правительством и Румынской Церковью. В сент. 1943 г. по приглашению митр. Виссариона (Пую) М. приступил к работе в Румынской правосл. миссии в Приднестровье и Одессе. Накануне освобождения этих территорий советскими войсками уехал в Румынию, жил в селах Отопени, Бэняса, с авг. 1947 г.— в Мануиловском Никольском старообрядческом мон-ре. В 50-х гг. М. тяжело болел, умер в праздник Вознесения Христова, похоронен в Мануиловском мон-ре.

Во 2-й пол. 40-х гг. М. завершил свой капитальный труд «Краткая история древлеправославной (старообрядческой) Церкви». По характеристике автора, «это единственная история, написанная старообрядцем... подлинно старообрядческая история» (*Мельников Ф. Е.* Письмо свящ. Иоанну Сычёву (Одесса) от 18 декабря 1957 г. // Архив Митрополии Московской и всея Руси РПСЦ. Ф. 5. Оп. 1. Д. 2945. Л. 1 об.— 2). Белокриницкий митр. *Тихон (Качалкин)* представил книгу в румын. Мин-во культов, где ее предложили перевести на румын. язык. Перевод был заказан, по словам М., «одному никонианскому попу (бессарабцу)»; был ли он завершен, неизвестно. Книга была издана на рус. языке по машинописной копии в 1999 г. старообрядческой издательской группой «Лествица» в Барнауле. Это же издательство в 1999–2007 гг. опубликовало 8-томное Собрание сочинений М., включающее апологетические работы послереволюционного и эмигрантского периодов.

В мае 2009 г. прихожане Введенской ц. на хуторе Писк во время реконструкции храма вынули из тайника личный архив М., замурованный в стену колокольни, очевидно, перед приходом советских войск, и передали архив экспедиции под рук. А. А. Пригарина. Наиболее ценные документы и фотоматериалы хранятся в архиве общины Введенской ц., частично опубликованы в ж. «Липоване».

Арх.: РГБ. Ф. 164.

Соч.: Собр. соч. Барнаул, 1999–2007. 8 т.; Письмо неустановленному лицу с обращением «Досточтимейший Петр Арсеньевич» (П. А. Голубину?) от 2 июля 1932 г. // Во время оно...: История старообрядчества в свидетельствах и док-тах. М., 2005. Вып. 1. С. 50–52.

Ист.: Иерей Е. П. Мельников: Некр. // Старообрядец. 1907. № 3. С. 373–374; *Коломийцев Д.* Как преследовали редактора зарубежной газеты «Слово правды» Ф. Е. Мельникова и его брата В. Е. Мельникова // Слово правды. 1907. № 2. С. 1–2; *Михаил (Семёнов), еп.* Письма Ф. Е. Мельникову, 1911–1913 гг. // Во время оно... 2007. Вып. 4. С. 86–94; *Пригарин А. А.* О спорах в заграничном старообрядчестве 1935 г.: Публ. писем Ф. Е. Мельникова и о. Игнатия // Судьба старообрядчества в XX — нач. XXI в.: История и современность: Сб. науч. тр. и мат-лов. К., 2008. Вып. 2. С. 120–143; *Кириллов И. А.* Письмо Ф. Е. Мельникову от 19 янв. 1917 г. // Во время оно... 2012. Вып. 6. С. 159–160; *Иннокентий (Усов), еп.* Как хранятся архивы старообр. епископов // *Он же.* Собр. соч. М., 2014. Т. 1. С. 352.

Лит.: *Панкратов А. С.* За старую веру (Ф. Е. Мельников) // Ищущие Бога. М., 1911. Кн. 2. С. 138–153; *Иванов Л. А.* Последние годы жизни Ф. Е. Мельникова // Мир старообрядчества. М.; Бородулино, 1996. Вып. 3: Книга, традиция, культура. С. 155–160; *он же.* Последний защитник христианства Ф. Е. Мельников (1874–1960). Брэила, 2010; *он же.* Новые данные к биографии Ф. Е. Мельникова // Культура рус. липован в нац. и междунар. контексте: Сб. докл. и сообщ. междунар. науч. симпозиума (Тульча, 12–16 июня 2013 г.). Бухарест, 2013. С. 150; *Кузьмина Л.* Религиозный и политический идеал старообрядцев в трудах русского богослова XX в. Ф. Е. Мельникова // Слово Церкви. Май. 2000. (Спец. вып. Комитета Всероссийского съезда старообрядцев РПСЦ). С. 11–15; *Панкратов А. В.* Деятельность Ф. Е. Мельникова в старообрядческой Измаильской епархии в сер. 1930-х гг. // Духовные ответы. М., 2000. Вып. 13. С. 65–78; *Старухин Н. А.* Сибирский период в жизни Ф. Е. Мельникова // Сибирский старообрядец. 2002. № 9. С. 6–7; *Боченков В. В.* Еп. Михаил (Семёнов) и Ф. Е. Мельников — корреспонденты М. М. Гаккебуша // Старообрядчество: История, культура, современность: Мат-лы 7-й науч.-практ. конф. М., 2005. Т. 2. С. 279–287; *Костров А. В.* Старообрядческое направление отеч. историографии нач. XX в. и Ф. Е. Мельников // Там же. С. 17–22; *Федорова А. И.* Ситуация в Измаильской епархии в 30-х гг. XX в. // Липоване: История и культура рус. старообрядцев. Од., 2005. Вып. 2. С. 59–64; *она же.* Старообрядці-емігранти: Листування Д. Сироткіна та о. Кирила (Іванова) з Ф. Мельниковим (1942–1943 рр.) // Наук. вісник Міжнар. гуманітарного ун-ту. Сер.: Історія, философія, политологія. Од., 2010. Вип. 1. С. 31–35; *она же.* Ф. Е. Мельников в годы оккупации (1942–1943 гг.) // Південь України: Етноіст., мовний, культурний та реліг. виміри: Мат-ли 3 міжнар. наук. конф., 15–16 квітня 2011 р. Од., 2011. С. 348–354; *она же.* Личная переписка Марии Вавилин с Ф. Е. Мельниковым (1942–1943 гг.) // Липоване: История и культура рус. старообрядцев. 2011. Вып. 8. С. 90–93; *она же.* Некоторые аспекты биографии Ф. Е. Мельникова 1942–1943 гг.: (На мат-лах писем А. Свистунова) // Там же. 2012. Вып. 9. С. 115–118; *Приль Л. Н.* Поверяя прошлое: Новые источники об издании антибольшевистских листовок в Новоархангельском скиту // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Сер.: История, филология. 2006. Т. 5. Вып. 3. С. 140–152; *она же.* Ф. Е. Мельников: Вехи сибирской биографии // Старообрядчество: История, культура, современность. М., 2007. Вып. 12. С. 72–86; *Лоскутов Ю. В.* Ф. Е. Мельников как философ (Штрихи к портрету) // Старообрядчество: История, культура, современность: Мат-лы 8-й междунар. науч. конф. М., 2007. Т. 2. С. 49–

56; *Колупаев В. Е.* Книги Ф. Е. Мельникова в Русском зарубежье // Липоване: История и культура рус. старообрядцев. 2009. Вып. 6. С. 246–249.

В. В. Боченков

МЕЛЬХИСЕДЕ́КИ (Древлекафолическая церковь по чину Мельхиседека), малочисленное согласие старообрядцев-*беспоповцев,* происхождение и история которого малоизвестны. Немногочисленные М. в XIX в. жили в Москве и в Уржуме (ныне Кировская обл.). М. считали, что правильное священство прекратилось, при этом они верили, что без причастия Тела и Крови Христовых спастись невозможно. Для преодоления противоречия они обратились к библейской истории: *Мелхиседек,* царь салимский, не будучи поставлен во иерея, принес Богу жертву — хлеб и вино. Последователи согласия считали, что имеют «Мелхиседеково священство», и ставили «пресвитеров» или «епископов» через избрание обществом, подобно тому как Христос избрал апостолов. Первым «епископом» был избран некий беспоповский наставник — брачник (см. в ст. *Брак*), выходец из Пруссии мон. Иаков. М. разработали чин «причащения». Вечером перед иконами клали хлеб, ставили в чашке воду или вино. Вечером читали вечерню, повечерие, утром — полунощницу, утреню и часы: по уставу, или по Псалтири, или по лестовке. Хлеб рукой не благословляли, считая, что это может совершать только хиротонисанный священник. «Епископы» или «пресвитеры» читали над хлебом и вином молитвы и преподносили народу как «причастие». В Москве эти идеи распространения не получили, но были поддержаны казанскими беспоповцами-брачниками. Наибольшее развитие новое учение получило в Уржуме, где жил избранный епископ — купец Нестор Соболев. По всей видимости, часть М. оставались беспоповцами и не имели «епископов» и «пресвитеров».

В наст. время малочисленные М. вятского происхождения живут в Бийском р-не Алтайского края. По наблюдениям новосибирских исследователей, некоторые считают себя одновременно М. и неокружниками (см. в ст. *«Окружное послание»*). М. также живут в Приморском крае.

Лит.: *Павел (Леднёв), архим.* Краткие известия о существующих в расколах сектах, об их происхождении, учении и обрядах с краткими замечаниями. М., 1885. С. 70–71; *Ивановский Н. И.* Руководство по истории и обличению старообрядческого раскола с присовокуплением сведений о сектах и мистических. Каз., 1905. Ч. 1: История раскола. С. 130–131; НКС. 1993р. С. 1630–1631; *Казанцева Т. Г., Мурашова Н. С. и др.* Старообрядцы Алтая — altaistarover.ru/articles/history/39-staroobryadtsy-altaya-t-g-kazantseva-n-s-murashova-i-dr [Электр. ресурс].

Е. А. Агеева

МЕ́МНОН [греч. Μέμνων], свт. (пам. греч. 16 дек.), митр. Эфесский, активный участник III Вселенского Собора в Эфесе в 431 г. Кроме сведений о роли М. в истории этого Собора, информации о святителе мало. Время возведения М. на Эфесскую кафедру неизвестно. Его предшественник еп. Кастин упоминается в 403 г. в связи с делом свт. Иоанна Златоуста, а преемник еп. Василий скончался в 444 г. На Эфесском Соборе М. выступал как сторонник свт. *Кирилла* Александрийского и был вторым после него по значимости лидером правосл. партии. Имя М. практически во всех документах следует сразу за именем свт. Кирилла. Именно по инициативе М. Собор начал заседания 22 июня, не дожидаясь прибытия делегации вост. епископов во главе с архиеп. *Иоанном I* Антиохийским. Когда через 4 дня вост. делегация прибыла в Эфес и узнала, что дело *Нестория* уже решено Кириллом и М., архиеп. Иоанн и его сторонники отказались вступить с ними в общение и созвали свой Собор, который 27 июня объявил о низложении М. Офиц. Собор в свою очередь на заседании 16–17 июля признал эти действия незаконными. Восточные епископы во главе с Иоанном обвиняли М. в том, что он является главным виновником раздора. М. не пускал их в церкви, настраивал против них прибывших в Эфес монахов, а также собранных им в городе крестьян, к-рые терроризировали вост. епископов. Имп. чиновники, присутствовавшие в Эфесе, запретили Кириллу и М. проводить заседания Собора и закрыли церкви, но Собор все равно продолжался в доме М., где состоялись 3 из 7 заседаний. Получая сведения о ходе Собора, в течение нек-рого времени имп. *Феодосий II* склонялся к мысли признать низложение не только Нестория, но и Кирилла и М. по требованию восточной партии. По его указанию комит Иоанн арестовал М. Однако позже настроение двора изменилось и император окончательно принял сторону Кирилла и М. В Соборных актах сохранилось послание М. к к-польскому клиру, написанное из Эфеса, которое посвящено событиям на Соборе (*Mansi.* T. 4. Col. 1438; ДВС. Т. 1. С. 383–384).

Еще один эпизод из жизни М. известен в связи со спором между Вассианом и Стефаном за поставление на Эфесскую кафедру. В 451 г. еп. Вассиан подал на имя имп. *Маркиана* записку с просьбой вернуть ему Эфесскую кафедру, к-рую, опираясь на архиеп. *Диоскора* Александрийского, занял в 448 г. еп. Стефан. Решение Диоскора, выступившего в 448 г. инициатором низложения Вассиана, было поддержано всеми главами Вселенской Церкви: Римским папой Львом I, архиепископами Флавианом К-польским и Домном Антиохийским, к-рые сошлись во мнении, что еп. Вассиан в 444 г. захватил Эфесскую кафедру незаконно. Дело Вассиана и Стефана рассматривалось на IV Вселенском Соборе в Халкидоне в 451 г. Зачитывалась записка Вассиана, поданная на имя имп. Маркиана и Валентиниана III (ДВС. Т. 3. С. 105–106). В ней утверждается, что М. завидовал Вассиану, т. к. тот пользовался большой популярностью в Эфесе как благотворитель. М. решил удалить Вассиана из города и для этого задумал рукоположить его во епископа г. Эвазы. Но Вассиан отказался. Тогда М. в течение 9 часов уговаривал Вассиана в храме принять епископство, затем, не добившись согласия, избил его, так что престол и Евангелие обагрились кровью. После этого Вассиан сдался и был поставлен епископом г. Эвазы, однако продолжал жить в Эфесе; М. не смог выгнать его из города. Преемник М. еп. Василий признал незаконным насильственное рукоположение Вассиана, заместил кафедру Эвазы другим епископом, но не лишил Вассиана сана. По смерти же Василия в 444 г. Вассиан, пользуясь расположением народа, захватил Эфесскую кафедру, получив на это санкцию от имп. Феодосия II и архиеп. *Прокла* К-польского. Однако 4 года спустя недовольные деспотизмом эфесские клирики подали жалобу императору и архиеп. Диоскору. Феодосий отправил в Эфес силенциария Евстафия, к-рый обнаружил в Эфесской Церкви множество хозяйственных злоупотреблений. Диоскор же, рассмотрев дело с канонической т. зр., пришел к выводу о незаконности захвата Вассианом Эфесской кафедры и добился его

смещения. Хотя Вассиан лишился кафедры, его дело никак не было связано с ересью архим. *Евтихия*. В результате Халкидонский Собор признал, что и Вассиан и Стефан занимают кафедру незаконно. Несмотря на нелицеприятный образ М., к-рый представлен в записке Вассиана, в церковной традиции М. прежде всего остался известен как ближайший сторонник свт. Кирилла в борьбе с несторианством, и т. о. его память появилась в Синаксаре К-польской Церкви под 16 дек.

Ист.: *Socr. Schol.* Hist. eccl. VII 34; *Evagr. Schol.* Hist. eccl. I 5; SynCP. Col. 313–314; *Mansi*. T. 4. Col. 1123, 1214, 1306, 1310–1311, 1315, 1318–1319, 1322, 1363; T. 5. Col. 611, 711; T. 6. Col. 871, 902; T. 7. Col. 701.

Лит.: *Hefele, Leclercq*. Hist. des Conciles. Vol. 2. P. 293–374; *Janin R.* Memnone di Efeso // BiblSS. Vol. 9. Col. 315–316; *Hole C.* Memnon // DCB. Vol. 3. P. 901–902; *Fedalto*. Hierarchia. Vol. 1. P. 113.

Д. В. Зайцев

МЕ́МНОН, прп. и чудотворец (пам. 29 апр.; пам. греч. 28 апр.). Точное время и место жизни неизвестны. Краткое Житие М. содержится во всех видах визант. Синаксарей. Верхней хронологической границей его жизни является время составления прп. *Иосифом Песнописцем* († ок. 886) канона в честь М. (AHG. T. 8. P. 349–358). С ранней юности М. посвятил себя служению Богу, умертвив телесные страсти тяжкими трудами. Он был поставлен начальником над монахами (игуменом). За свое равноангельское житие М. получил от Бога дар чудотворений, исцелял неизлечимых больных, творил также и много других чудес: напр., по молитвам святого на сухом месте появился источник воды, был спасен от потопления попавший в бурю корабль, изгнана саранча с монастырских полей. В течение многих лет жизни М. подвизался в посте и молитве и скончался, угодив Богу своим добродетельным житием. И после смерти М. продолжались исцеления болящих, одним призыванием его имени отгонялась саранча и разрушались вражеские козни. В Синаксаре К-польской ц. и в стишных Синаксарях Житие М. помещено под 29 апр. (SynCP. Col. 637), а в Синаксарях семейства В (по классификации И. Делеэ) — под 28 апр. (PG. 117. Col. 428–429). В одной из рукописей указано, что М. жил в Ликии (AHG. T. 8. P. 444).

Представление о чудесной помощи М. в борьбе с саранчой привлекло внимание юж. славян, о чем свидетельствует приписка в месяцеслове Апостола ГИМ. Хлуд. № 35, XIV в.: «...призыванием Мемнона прузи прогоняются».

Прп. Мемнон. Миниатюра из греко-груз. рукописи. Кон. XV в. (РНБ. О.I.58. Л. 111)

В новогреч. агиографической традиции утвердилось празднование памяти М. 28 апр.: печатная Минея (Венеция, 1603; SynCP. Col. 637–638), «Синаксарист» прп. Никодима Святогорца, совр. агиографические своды и календари. Прп. Никодим Святогорец помещает Житие М. под 19 мая (*Νικόδημος*. Συναξαριστής. Т. 5. Σ. 107–108).

В рус. традиции установилась др. дата — 29 апр. Под этим числом краткое Житие М. переводилось на слав. язык дважды, в составе нестишного и стишного Прологов (*Петков, Спасова*. Стиш. Пролог. 2013. Т. 8. С. 73), затем оба Жития были включены свт. Макарием в Великие Минеи-Четьи (ВМЧ. Апр. Дни 22–30. Стб. 1133, 1141). Под 29 апр. Житие М. приводится в Четьих-Минеях свт. Димитрия Ростовского (*Димитрий Ростовский, свт.* Жития святых. К., 1764. Кн. 3. Л. 327 об.), в «Житиях святых, на русском языке изложенных по руководству Четьих Миней свт. Димитрия Ростовского», в совр. календаре РПЦ.

Ист.: SynCP. Col. 633–638; *Νικόδημος*. Συναξαριστής. 1998. Т. 4. Σ. 286–287.

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 124–125; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἁγιολόγιον. Σ. 382; *Μακάρ. Σιμων.* Νέος Συναξ. 2007. Т. 8. Σ. 266–267.

О. В. Л.

Иконография. Изображения М. достаточно редки и встречаются, как правило, в минейных циклах. Напр., на миниатюре в греко-груз. рукописи (т. н. Афонской книге образцов — РНБ. О.I.58. Л. 111, кон. XV в.) ростовой образ святого помещен под 29 апр. М.— седовласый старец с клиновидной средней длины бородой, в правой руке держит крест, левая — перед грудью раскрыта ладонью вовне; облачен в хитон, мантию, в схиме, с аналавом, голова не покрыта (куколь на плечах). Этому изображению вполне соответствует описание облика святого, данное в рус. иконописных подлинниках сводной редакции XVIII в. также под 29 апр.: «...подобием сед, брада доле Власиевы (сщмч. Власия Севастийского.— *Э. Ш.*), подвоилась, власы просты, ризы преподобнические» (*Филимонов*. Иконописный подлинник. С. 332). В подлиннике в редакции С. Т. Большакова к сходному описанию дано уточнение, в к-ром первостепенным считается изображение М. как архиерея, а уже затем как преподобного: «...амфор и Евангелие, и инде ризы преподобнические» (*Большаков*. Подлинник иконописный. С. 93). К образу святого как преподобного возвращает составленное в 1910 г. акад. В. Д. Фартусовым пособие для иконописцев: «...типа греческого, старец, сед, с большой, на конце раздвоенной бородой, волосы просты; одежды монашеские. Можно ему писать хартию, по житию: От юности Богу себе даде, покори бо плоть духу, умертвив страсти жестоким во многих трудех пребыванием» (*Фартусов*. Руководство к писанию икон. С. 264).

Э. В. Ш.

МЕ́МНОН, мч. Фракийский (пам. 20 авг.) — см. в ст. *Севир, Мемнон* и 37 мучеников Фракийских.

МЕ́МФИССКАЯ МИТРОПО́ЛИЯ [греч. Ἱερὰ Μητρόπολις Μέμφιδος], епархия Александрийской Православной Церкви. Мемфис, древний город в 19 км к югу от совр. Каира, уже в первые века христианства стал центром распространения новой религии. Согласно апокрифическому араб. Евангелию детства, Иисус Христос во время пребывания в Египте 3 года жил в Мемфисе (Евангелие младенчества // Книга апокрифов: Ветхий и Новый Завет. СПб., 2004. С. 272). Епископская кафедра существовала в Мемфисе уже в 325 г. Участником I Вселенского Собора являлся еп. Антиох. Одновременно с ним Мемфисскую кафедру занимал мелетианский еп. Иоанн Аркафа (упом. в 325–335), противник свт. Афанасия I Велико-

го. Сторонниками Православия были епископы Перий (Песторий?) и Филипп (автор Жития мц. Махарати (пам. копт. 9 янв.)).

После араб. завоевания последовал коллапс православных церковных структур в Египте. Мемфисская кафедра в числе других прекратила свое существование. В источниках периодически с кон. VII в. по 2-ю пол. XIV в. упоминаются копт. епископы Мемфиса. А вскоре после восстановления в 30-х или нач. 40-х гг. VIII в. Александрийского патриаршего престола мелькитов была учреждена приобретшая большое влияние епископия Мисра (т. е. Фустата, столицы Египта того времени). Правосл. епископ Мисра Константин многократно упоминается в копт. источниках уже в 40-х гг. VIII в. (Hist. Patr. Alex. // PO. T. 5. Fasc. 1. P. 120, 126, 129). Одни авторы сообщают, что Александрийский патриарх *Арсений* (1000–1010) до этого был митрополитом Мисра/Каира, другие называют его митрополитом Мемфисским. В нач. XIII в. в Мемфисе существовало только 2 христ. храма (коптские?) (*Stewart*. 1991. P. 1587).

В османский период при Александрийском патриархе в числе титулярных архиереев время от времени упоминаются митрополиты Мемфисские.

М. м. была восстановлена в 1974 г. с кафедрой в Гелиополисе (сев.-вост. район Каира). Митрополитом был избран титулярный Илиопольский (т. е. Гелиопольский) еп. Дионисий (Хадзивасилиу), занимавший должность патриаршего эпитропа в Каире. После того как митр. Дионисий был переведен на кафедру Нубийской митрополии (26 апр. 1988), Мемфисская епархия вдовствовала в течение 10 лет. 13 янв. 1998 г. митрополитом Мемфисским был избран Павел (Лингрис), к-рый исполнял свои обязанности до самой кончины 15 авг. 2013 г. 23 нояб. 2013 г. на заседании Свящ. Синода Александрийской Православной Церкви были проведены выборы митрополита вдовствующей Мемфисской кафедры, в результате к-рых единогласно был избран Нитрийский еп. Никодим (Приангелос), исполнявший обязанности патриаршего эпитропа в Каире.

На 2016 г. в М. м. действуют 8 правосл. храмов: кафедральный собор Пресв. Богородицы в Гелиополисе, ц. свт. Спиридона Тримифунтского в Хелуане, ц. вмч. Димитрия Солунского в Эз-Зейтуне (представительство РПЦ), недавно отреставрированная ц. Введения во храм Пресв. Богородицы в Гелиополисе в здании «Греческой школы», ц. вмч. Георгия Победоносца в Минья-эль-Камх, ц. св. Иоанна Предтечи в Факусе, ц. св. Таксиархов в Мит-Гамр, ц. вмч. Георгия Победоносца в Зифте.

Под эгидой М. м. работают: школа «Амбетион» (гимназия-лицей), школа «Ахилопулеос» (начальная и детский сад), правосл. учреждение братьев Г. и Д. Спецеропулосов, греч. центр в Гелиополисе, благотворительное об-во греч. жительниц Гелиополиса «Мария Египетская».

Лит.: *Fedalto*. Hierarchia. P. 634–635; *Stewart R.* Memphis // CoptE. 1991. Vol. 5. P. 1586–1587; Ἡμερολόγιον Ἐκκλησίας Ἀλεξανδρείας, 2013. Ἀλεξάνδρεια, 2013. Σ. 91–92.

МЕНА́НДР, сщмч. Прусский (пам. 19 мая) — см. в ст. *Патрикий,* сщмч., еп. Прусы.

МЕНА́НДР [греч. Μένανδρος], мч. (пам. греч. 31, 30, 28 марта). Память М. и посвященное ему двустишие содержатся в визант. стишных Синаксарях. Из стиха известно, что мученик скончался, влачимый обнаженным по камням. То же двустишие приводится под 31 марта

Мученичество св. Менандра. Роспись ц. Успения Пресв. Богородицы мон-ря Тресковец, Македония. Между 1334 и 1343 гг.

и в «Синаксаристе» прп. *Никодима Святогорца*. О времени и месте мученичества ничего не сообщается.

В нек-рых греч. Синаксарях память М. объединяется с памятью мч. *Савина* (отдельная пам. 13, 16 марта) и др. мучеников (см. в ст. *Мученики, 38*); вся дружина названа мучениками Гермопольскими (Египетскими), пострадавшими при имп. Диоклетиане (284–305), вероятно в нач. IV в. В афонской рукописи Ath. Laur. I 70 есть краткое сказание, из к-рого следует, что вышеупомянутые христиане скрывались от преследований за городом. Однако нечестивый император узнал об их местонахождении и отправил за ними отряд воинов. Представ перед гонителем, мученики ответили на его вопрос, содержащий угрозу казнью: «Что может быть ужаснее пролития крови?» — вопросом: «Что может быть желаннее, чем страдания за Христа?» Разгневанный император приказал обезглавить всех арестованных.

Остается неясным, принадлежали ли М. и Савин к этой дружине. *Софроний (Евстратиадис),* митр. Леонтопольский, склоняется к положительному ответу и предполагает, что М., принявший мученическую смерть во время влачения по камням,— другое лицо, или что М. сначала влачили по камням, а затем обезглавили. Однако и Савин, имеющий отдельную память, тоже погиб не от усекновения мечом, а будучи брошен в реку. Возможно, М., Савин и 38 мучеников Гермопольских пострадали при разных обстоятельствах, а объединяет их лишь совместное упоминание в некоторых Синаксарях.

В календаре РПЦ память М. отсутствует.

Ист.: SynCp. Col. 573, 576; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 4. Σ. 170.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 93; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 332–333; Синаксарь: Жития святых Правосл. Церкви / Авт.-сост.: иером. Макарий Симонопетрский. М., 2011. Т. 4. С. 402.

О. Н. А.

Иконография. Одно из ранних изображений М. представлено на маргинальной миниатюре из месяцеслова Служебного Евангелия (Vat. gr. 1156. Fol. 282v, кон. XI в.). Святой показан под 31 марта в паре с мч. Неофитом, фронтально, в рост, на нем поверх серо-синего с желтым подолом хитона надет синий плащ, закрепленный фибулой на правом плече, в правой руке держит крест, левая скрыта под гиматием; он изображен средовеком с вьющимися недлинными волосами и короткой клиновидной бородой. Предположительно М., Савин и мученики Гермопольские (подписи отсутствуют) представлены на миниатюре в Минологии деспота Фессалоники Димитрия Палеолога (Bodl. gr. theol. f. 1. Fol. 33v, 1322–1340 гг.) — в правом нижнем клейме 4-частной листовой миниатюры (под 31 марта), на переднем плане изображены поколенно фигуры обращенных друг к другу 4 мучеников (за ними — нимбы еще 3 святых), крайний

справа, возможно М., он в красном гиматии, единственный держит в руке крест.

В настенном минологии на фреске в экзонартексе ц. Успения мон-ря Трескавец близ Прилепа, Македония (между 1334 и 1343), под 31 марта М. изображен в сцене мучения: его обнаженное тело волочат по камням; над нимбом на греч. языке написаны имя святого и текст в 2 строки: «Нагим влекомого по камням Менандра Христос облачил одеждой спасения».

Лит.: *Мијовић.* Менолог. С. 312. Табл. 155.

Э. В. Шевченко

МЕ́НДЖИ [груз. მენჯი] («Остров Архангелов»), муж. мон-рь Сенакско-Чхороцкуской епархии Грузинской Православной Церкви (ГПЦ), основанный в 1892 г. прп. Алексием (Шушанией) Сенакским. Расположен на возвышенности в одноименном селе (в момент основания — в с. Зеда-Теклати, из к-рого в советское время было выделено с. Менджи) близ г. Сенаки (историческая пров. Самегрело (Мегрелия)).

Монастырь Менджи

Древняя церковь. В древности на месте обители находился небольшой каменный храм во имя св. Архангелов. Он представлял собой однонефную базилику, к-рую местные жители называли «часовней Архангелов», а всю гору — «Островом Архангелов». Базилика была меньше поздней церкви, следы ее фундамента «сохранены и в наше время и видны были до той поры, пока в недалеком прошлом площадь вокруг нового храма не была вымощена массивными камнями» (*Ананиашвили.* 1991. С. 20). Гора, на к-рой находится М., возвышается над Колхидской долиной наподобие острова и является удобным форпостом. Согласно нарративным источникам, древняя базилика, вероятнее всего, была выстроена на территории крепости для солдат и укрывавшихся здесь от нападения неприятеля местных жителей. По сведениям схиигум. Фавсты (Шушании), двоюродной сестры прп. Алексия, возле М. в 1-й трети XX в. еще можно было увидеть башню, очевидно являвшуюся элементом крепости (взорвана властями в 1937) (Там же; *Шио (Муджири).* Из истории жен. мон-ря Теклати. 2014. С. 7, 8). Согласно преданиям, в древности море достигало горы М. и здесь цепями швартовали корабли. Местные жители в подтверждение этой легенды до сих пор находят близ М. фрагменты цепей. Во 2-й пол. XIX в. крыша церкви была перекрыта свинцовыми листами, что местные жители связывают с историей тур. воина и мегрельской девушки. События произошли при последней правительнице Мегрелии кнг. Екатерине Чавчавадзе (1816–1882; дочь груз. поэта А. Г. Чавчавадзе), когда в 1855 г. турецкий военачальник Омер Лютфи-паша занял значительную часть княжества (*Ананиашвили.* 1991. С. 20; Алексий (Шушания). 2003. С. 4; *Шио (Муджири).* Из истории жен. мон-ря Теклати. 2014. С. 8–9). Древний храм считался чудотворным, и в XIX в. существовал обычай приходить сюда по великим церковным праздникам.

Предыстория основания М. связана с именем основоположницы монашеской жизни в мон-ре *Теклати* мон. Саломии (Тавдгиридзе) († 1879), происходившей из княжеского гурийского рода. Она получила домашнее образование, обладала поэтическим даром (*Шио (Муджири).* Из истории жен. мон-ря Теклати. 2014. С. 12, 13). Овдовев после 10-летнего замужества, совершила паломничество на Св. землю (1864), посетила св. места Вост. Грузии. В 1865 г. поселилась на пустующем в то время «Острове Архангелов» в сопровождении монахини и служанки (Женский мон-рь Теклати. 1891. С. 11; Истинная монахиня Саломе Тавдгиридзе. 1897. С. 3; *Хецуриани.* 1914. С. 17; *Алексий (Шушания).* 2003. С. 390, 391; *Шио (Муджири).* Из истории жен. мон-ря Теклати. 2014. С. 13). В этот период жен. мон-рей и зарегистрированных жен. общин в Мегрелии не было. В рапорте в *Грузино-Имеретинскую синодальную контору* от 27 янв. 1866 г. еп. Мингрельский Тарасий (Елиава) спрашивал священноначалие, «дозволить ли таковым (свободным женщинам крестьянского происхождения.— *Авт.*) находиться при монастырях... или по неимении женского монастыря в Мингрелии отказывать просительницам» (ЦГИАГ. Ф. 489. Д. 24598. Л. 1; *Алексий (Шушания).* 2003. С. 390–391). Численность сестер в новооснованной обители постепенно росла и со временем достигла примерно 10. Сестрам удалось возвести каменное строение для келий. Материальной помощи в то время они ни от кого не получали, труды сестер сопровождались мн. скорбями и лишениями. Сохранились сведения о том, что в этот период многие из них были удостоены чудесных явлений. Поскольку вершина холма, на к-рой располагалась обитель, была мала и неудобна для устройства на ней большого мон-ря, настоятельница стала искать для обители др. место (*Хецуриани.* 1914. С. 17; *Алексий (Шушания).* 2003. С. 378–381, 391). Послушница Агафия Салакая (настоятельница мон-ря Теклати в 1878–1903) и одна из сестер обнаружили в 2 верстах от «Острова Архангелов», близ сел. Сахарбедио, небольшую заброшенную базилику во имя вмч. Георгия и решили вести там подвижническую жизнь. Пустынник схим. Онисифор (Пачулия), к к-рому монахини обратились за благословением, посоветовал им не отделяться от общины, а продолжать строить обитель. Мон. Саломия осмотрела выбранное Агафией место и приняла решение о строительстве здесь обители, т. о. в 1873 г. был основан мон-рь Теклати (Женский мон-рь Теклати. 1891. С. 11–13; *Алексий (Шушания).* 2003. С. 382). Ок. 1873 г. прп. Алексий (Шушания) привез в мон-рь свою сестру Софию.

Сведения о жизни прп. Алексия (Шушании). Прп. Алексий род. 23 сент. 1852 г., в день зачатия св. Иоанна Предтечи, в с. Накалакеви (Сенакский у. Кутаисской губ.) в благочестивой дворянской семье Левана Шушании и Елены Шавдии. По местной мегрельской традиции мальчику дали 2 имени — Иоанн (в честь св. Иоанна Предтечи) и Алексий (*Макалатия.* 1941. С. 276; *Шушания.* Церк. мыслитель. 2006. С. 20). Он отличался особой одаренностью, в 7-летнем возрасте поступил в школу, но вслед-

ствие тяжелой болезни был вынужден оставить учебу. Отец забрал его в столицу Мегрелии Зугдиди, где занимался торговлей. В 1868 г. отец скончался, перед кончиной просил 16-летнего сына позаботиться о матери, 4 младших сестрах (Фато, Софии, Саломии, Пелагии) и брате Виссарионе. В 1869 г. юноша отправился в К-поль, где вел торговые дела его дядя Ислам Шушания, человек благочестивый и образованный, знавший вост. языки и имевший богатую б-ку, состоявшую из рукописных и печатных книг духовного содержания, которые с увлечением читал прп. Алексий. Мировоззрение его значительно изменилось, спустя год он дал обет посвятить себя Господу: практически не выходил на улицу, проводил время за чтением Свящ. Писания и других книг, соблюдал строгий пост. Есть сведения, что прп. Алексий до или после поездки к дяде в К-поль совершил паломничество в Иерусалим. Вернувшись с Исламом на родину ок. 1870 г., он объявил семье о своем решении (*Шушания.* Церк. мыслитель. 2006. С. 16–21). Известно, что юноша проходил 2-летнее обучение в ДУ при монастыре *Мартвили* — возможно, между 1870 и 1873 гг. (*Шио (Муджири).* Алексий Монах. 2015. С. 157).

В 1873 г. прп. Алексий посетил сестру Софию в мон-ре Теклати, она сшила ему подрясник из грубой ткани, в который он облачился. Семья преподобного (мать Елена Шавдия, сестры София и Саломия, брат Виссарион) стала вести практически монашеский образ жизни; юноша устроил в доме кельи, одна из них была предназначена для общей молитвы. Прп. Алексий (в 1873–1875 он жил дома с семьей) вел строгий аскетический образ жизни: спал сидя, посещал беспризорных, а также страдающих заразными заболеваниями и смертельно больных, хоронил одиноких, помогал сестрам мон-ря Теклати в тяжелой физической работе (носил дрова, воду, мешки с мукой, строительные материалы). Чтобы стяжать добродетель терпения, взялся ухаживать за больным, кормил его и мыл ему ноги, затем пил эту воду. Спустя 3 года стал посещать тюрьму, просить милостыню и на эти деньги покупал еду и подарки заключенным. Подвижническая деятельность прп. Алексия привлекала много приверженцев, следом за ним они ходили по селам, принимали монашество.

В 1875 г. прп. Алексий и послушник Павел Апшилава во время Великого поста жили в лесу, спали на земле на соломенной циновке, подкладывая под голову камень, питались кукурузными лепешками. После Пасхи прп. Алексий посетил еп. Имеретинского свт. *Гавриила (Кикодзе)* и получил его благословение на избранный путь; предположительно в том же году прп. Алексий, проведя неделю в посте и молитве, взял на себя подвиг своеобразного юродства. Он изменил внешний вид и одеяние, но при этом в поведении остался прежним, продолжая и усугубляя свое подвижничество (*Шушания.* Жизнеописание. 2006. С. 5; *Он же.* Церк. мыслитель. 2006. С. 24–25, 28–29). Приблизительно в 1878–1880 гг. прп. Алексий познакомился в мон-ре Теклати с настоятелем афонского мон-ря во имя ап. Иоанна Богослова при *Иверском монастыре* иером. Венедиктом (Баркалаей) и по его приглашению вместе с экономом мон-ря *Гелати* иером. Герасимом (Гоголашвили) и иером. Феодором (в схиме Феодосием) (Эристави), ставшим впосл. его духовным отцом, посетил Афон, где пробыл 5 месяцев и занимался перепиской книг (имел каллиграфический почерк и был хорошо знаком с содержанием б-к мон-рей Гелати и Мартвили).

В 1883 г. семья прп. Алексия (за исключением Виссариона, уехавшего на Афон) продала дом и землю. По совету прп. Алексия и с благословения настоятельницы монастыря Теклати мон. Агафии (Салакаи) его мать и сестра Саломия поселились на пустующем в то время «Острове Архангелов». В прошении на имя мон. Агафии (3 июля 1884) они писали, что, поскольку существует разрешение свт. Гавриила на поселение на «Острове Архангелов» монашествующих, они бы хотели «привести в порядок здешний храм для совершения в нем богослужения, в случае необходимости отремонтировав его». Мон. Агафия обратилась к свт. Гавриилу за разрешением, однако получила отказ: 5 июля епископ писал, что «предпочтительнее было бы жить им в самом женском монастыре вместе с другими; отдельно же подвизаться им — нехорошо» (Кутаисский центр. архив. Ф. 21. Оп. 1. Д. 16590. Л. 93, 94; *Шушания.* Церк. мыслитель. 2006. С. 21, 30–33).

13 сент. 1885 г. по благословению духовника иером. Феодора (Эристави) прп. Алексий поступил в мон-рь Гелати (Кутаисский центр. архив. Ф. 21. Оп. 1. Д. 16724. Л. 10). В мае 1886 г. по просьбе настоятеля мон-ря Хоби в Мегрелии архим. Вениамина (Чконии) прп. Алексий перевелся в Хоби (Прошение послушника Гаенатского мон-ря Алексия Шушании от 6 мая 1886 г. на имя еп. Имеретинского свт. Гавриила (Кикодзе) // Там же. Д. 16868. Л. 5–11; ЦГИАГ. Ф. 489. Оп. 1. Д. 44324. Л. 152 об.— 153). Здесь еп. Гурийско-Мингрельский Григорий (Дадиани) рукоположил его во диакона, в 1888 г.— во иерея (*Шушания.* Церк. мыслитель. 2006. С. 33). Точная дата пострига прп. Алексия неизвестна. Можно предположить, что это произошло в период с июня по дек. 1886 г.

В 1890 г. прп. Алексий тяжело заболел и подал еп. Григорию прошение об уходе на покой, а также просил разрешения поселиться для лечения в монастыре Теклати, где подвизались его мать и сестры. Чтобы узнать Божию волю о своем дальнейшем пути, прп. Алексий попросил близких ему духовных лиц молиться о нем в течение 15 дней. Насельнице мон-ря Теклати затворнице Феодосии было видение: прп. Алексий отправился на «Остров Архангелов», к монастырским вратам вышли 2 человека, к-рые несли икону архангелов Михаила и Гавриила и сказали: «Алексий обосновался на «Острове Архангелов» и прислал вам эту икону». Другой насельнице мон-ря Теклати, мон. Макрине (Гегечкори), было видение, что она пошла на «Остров Архангелов», где увидела 2 прекрасных юношей, которые наблюдали за мастерами, строящими каменные здания и закладывающими в их стены серебряные монеты. На ее вопрос, чье это здание, ей ответили: «Алексия Шушании и его близких» (Там же. С. 33, 34).

Основание М. и деятельность прп. Алексия (Шушании). В 1891 г. прп. Алексий получил благословение еп. Григория (Дадиани) и приступил к строительству кельи на «Острове Архангелов». 24 июня 1892 г. вместе с неск. учениками он поселился в ней и стал вести отшельнический образ жизни. Насельники восстановили древний храм св. Архангелов и ежедневно стали служить литургию

(*Фавста (Шушания), Акепсима (Шушания)*. 2004. С. 54; *Шушания*. Жизнеописание. 2006. С. 7; *Он же*. Церк. мыслитель. 2006. С. 37). Несмотря на то что обитель долгое время не имела офиц. статуса, Грузино-Имеретинская синодальная контора выдала прп. Алексию, как настоятелю, храмовую печать. Преподобный не принимал со стороны церковного начальства служебных наград и степеней, не носил даже простого иерейского креста (*Шушания*. Жизнеописание. 2006. С. 7). Не желая, чтобы мон-рь строился только на пожертвования состоятельных людей, прп. Алексий в 1891–1895 гг. разносил питьевую воду, продавая ее за небольшую плату в мест. Новосенаки, где был железнодорожный узел и где во время долгих стоянок поездов у единственного крана образовывалась большая очередь. По воспоминаниям мон. Георгия (Булискирии), прп. Алексий набирал воду в источнике и, «с утра до ночи держа в руках чайник и кружку», разносил ее по вагонам. Прп. Алексий и ранее, «в период Успенского поста, имел обычай разносить воду нуждающимся, при этом делал это безвозмездно». Вскоре люди стали сами приходить к нему и предлагать свою помощь, финансовую и физическую, в постройке мон-ря (*Шушания*. Церк. мыслитель. 2006. С. 29; *Рафаил (Карелин)*. 2008. С. 142, 143).

Община разрасталась, среди прочих здесь стал подвизаться помощник прп. Алексия иером. Дорофей (Качарава), обладавший небольшим состоянием (в миру он был купцом), к-рое позволило приступить к возведению нового храма (Освящение монастырского храма. 1909. С. 15; *Масцавлебели*. 1911. С. 8–9). В 1908 г. с благословения уже почившего к этому времени еп. Имеретинского свт. *Александра (Окропиридзе)* прп. Алексий приступил «к разбору старого и постройке нового храма». Автором проекта стал архитектор итальянского происхождения католик И. Чендони, в процессе общения с прп. Алексием принявший Православие (*Шио (Муджири)*. Алексий Монах. 2015. С. 158). Строительством руководили прп. Алексий и его племянник мон. Онуфрий (Шушания). В том же году возведение храма было завершено. 22 февр. 1909 г. его освятил еп. Гурийско-Мингрельский *Леонид (Окропиридзе)* (*Шушания*. Церк. мыслитель. 2006. С. 40). Недалеко от храма был построен братский корпус на 40 чел. (Рассказ послушницы Зои Шушании со слов схиигум. Фавсты (Шушании) от 5 мая 2013 // Личный архив митр. Шио (Муджири)).

Монастырь Менджи. Фотография. 10-е гг. XX в. (Архив мон-ря Менджи)

С 1895 г. прп. Алексий не покидал обитель. Он не нарушил обета даже в связи с кончиной «самого близкого человека» — дяди Ислама, о чем впосл. очень скорбел (Преподобный Алексий. 2006. С. 352). С 1898 г. до конца жизни нес подвиг затворничества. Принимал людей лишь по субботам и воскресеньям, одновременно занимаясь писательской работой. После 17 ч. к нему запрещено было входить, что бы ни случилось. Пищу принимал раз в день, носил рясу из мешковины. В келье (площадь 5,5 кв. м), пристроенной к зап. стене храма, рядом с колокольней, стояли деревянное ложе с соломенной подстилкой, низкий стол, 2 табуретки и небольшой шкаф, на к-ром находился единственный образ — Иверская икона Божией Матери с предстоящими св. Иоанном Предтечей и св. Алексием, человеком Божиим (*Шио (Муджири)*. Алексий Монах. 2015. С. 157, 159). Особенно преподобный любил творить Иисусову молитву по четкам. Во время молитвы он иногда возлагал на плечи большой с человеческий рост деревянный крест, о к-ром говорил, что он соединяет его со Христом, восходящим на Голгофу (*Шушания*. Жизнеописание. 2006. С. 8). В периодике нач. XX в. много писали о затворе прп. Алексия, нарушаемом лишь встречами с высшим церковным

Прп. Алексий (Шушания). Фотография. 10-е гг. XX в. (Архив мон-ря Менджи)

начальством в монастыре Теклати: в 1899 г.— с экзархом Грузии архиеп. *Флавианом (Городецким)*, в 1902 г.— с еп. Гурийско-Мингрельским Димитрием (Абашидзе) (впосл. схиархиеп. *Антоний (Абашидзе)*), в 1903 г.— с экзархом Грузии архиеп. *Алексием (Опоцким)* (*Каландаришвили*. 1903. С. 4; *Шио (Муджири)*. Из переписки. 2011. С. 24). В 1899–1904 гг. скончались мать преподобного схим. Елена, а также его брат иером. Виссарион и сестры — схимонахини София и Евгения.

В М. подвизались мн. ученики прп. Алексия — монахи и послушники, число находившихся там одновременно колебалось от 20 до 30 чел. (общее число учеников, подвизавшихся в М. под рук. святого, составило ок. 200 чел.). Прп. Алексий надолго не оставлял насельников в своей обители: одних он отправлял на Афон, других — в разные уголки Грузии. Среди духовных чад прп. Алексия — известные груз. подвижники и святые: насельник мон-ря Бетания старец прп. Иоанн-Георгий (Мхеидзе) (см. в ст. *Иоанн (Майсурадзе) и Иоанн-Георгий (Мхеидзе)*, преподобные), игум. исп. *Евфимий (Кереселидзе)*, еп. Цилканский Павел (Джапаридзе; 1888–1929), архим. Иоаким (Шенгелая; 1882–1954), архим. Шио (Дзидзава; 1884–1969; впосл. духовник Католикоса-Патриарха всей Грузии *Илии II (Гудушаури-Шиолашвили)*), архим. Илия (Панцулая; 1884–1937), игум. Давид (Джинчарадзе), иером. Тихон (Булия), иером. Григорий (Надареи-

швили; 1881–1945), схим. Онисифор (Пачулия; 1830–1903), мон. Георгий (Булискирия) и др. (*Шио (Муджири)*. Алексий Монах. 2015. С. 158).

В какой-то момент прп. Алексий распустил всех учеников (по мнению митр. Шио (Муджири), это произошло в период с сент. 1917 до 1918). Считается, что причиной послужило отсутствие послушания нек-рых насельников обители, среди к-рых особо выделялся благочинный и эконом обители иером. Дорофей (Качарава). То, что он держал в обители 12 пар волов, позволяло братии обрабатывать почти 15–20 га земли и содержать себя. Прп. Алексий требовал, чтобы монахи его обители не посещали те дома, в семьях которых жили молодые женщины. Иером. Дорофей нарушал это правило; кроме того, пользуясь уединенным образом жизни настоятеля, он стал злоупотреблять властью, решал некоторые вопросы без благословения преподобного, что поддерживали некоторые из братьев. Прп. Алексий, стремясь избежать соблазна и чувствуя себя недостойным далее продолжать духовное руководство, решил распустить всех — и виновных, и невиновных. Этот период своей жизни он описал в неск. стихотворениях и в соч. «Времена моего монашества» (*Алексий (Шушания)*. 2002. С. 43, 44; *Он же*. 2003. С. 160, 163, 164, 258–260; Рассказ послушницы Зои Шушании со слов схиигум. Фавсты (Шушании) от 16 дек. 2012 // Личный архив митр. Шио (Муджири)). В письме игум. Давиду (Джинчарадзе) от 27 апр. 1911 г. (Архив монастыря Менджи) прп. Алексий замечал: «Людская вражда и сознание недостаточного постижения мною духовного мира породили во мне нежелание продолжать исполнение общественного служения... Доселе я лишь на словах постигал ничтожность мирской суеты. Ныне же на опыте глубоко познал ее враждебность». Также вероятной причиной роспуска учеников могла быть физическая немощь прп. Алексия, длившаяся мн. годы и усугубившаяся из-за скорби по поводу недостойного поведения учеников. Так, в письме от 3 февр. (б. г. Архив мон-ря Менджи) игум. Давиду (Джинчарадзе) он просил ученика позаботиться о недавно рукоположенном иером. Григории и принять его к себе в обитель на 40 дней для ежедневного служения литургии, поскольку сам не может уделить ему должного внимания, т. к. после недавней болезни «настолько ослаб, что затрудняется читать даже газеты». В др. письме игум. Давиду, написанном по просьбе преподобного его племянником Онуфрием, отмечалось, что прп. Алексий «по причине тяжелой болезни сам ответить не в состоянии» (Архив мон-ря Менджи).

В 1918 г., после роспуска учеников, в М., чтобы ухаживать за прп.

Схиигум. Фавста (Шушания) (справа) и схим. Акепсима (Шушания). Фотография. 60-е гг. XX в. (Архив мон-ря Менджи)

Алексием, переехали подвизавшиеся в мон-ре Теклати двоюродные сестры и духовные чада преподобного схимонахини Фавста (Шушания) и Акепсима (Шушания) (*Шио (Муджири)*. 2015. С. 159).

Прп. Алексий пользовался духовным авторитетом также и у иерархов ГПЦ и известных общественных и церковных деятелей, среди которых — экзарх Грузии архиеп. Алексий (Опоцкий), еп. Гурийско-Мингрельский Леонид (Окропиридзе), католикос-патриарх всей Грузии исп. *Амвросий (Хелая)*, прот. Каллистрат Цинцадзе (впосл. католикос-патриарх всей Грузии), церковный историк Ф. *Жордания*, писатели Д. Мегрели и Ш. Н. Дадиани, окружной епархиальный наблюдатель прот. сщмч. *Иоанн Восторгов* и др. (*Восторгов*. 1903. С. 31; *Шушания*. 2002. С. 8; Преподобный Алексий и его обитель. 2006. С. 362; *Шио (Муджири)*. 2012. С. 11–19). О почитании прп. Алексия со стороны католикоса-патриарха всей Грузии исп. Амвросия (Хелаи) говорит письмо предстоятеля Церкви от 14 янв. 1922 г., адресованное прп. Алексию, в к-ром он благодарит преподобного за поздравления и отмечает: «По произволению Господа мне дан тяжкий крест, и поэтому особо нуждаюсь в Ваших молитвах. Надеюсь, что Ваши молитвы облегчат мою ношу и сделают плодотворными мои труды» (Преподобный Алексий и его обитель. 2006. С. 355, 356). Признанию духовного авторитета прп. Алексия способствовали его произведения на религиозные и актуальные общественные темы, издаваемые в виде брошюр, часто бесплатно распространяемых, такие как «Духовные письма и рассуждения», «Краткое пособие для монашествующих», «Поучения иеромонаха-затворника Алексия», «Единство и Церковь», «Народ и Церковь», «Жизнеописание преподобного отца схим. Онисифора, отшельника и пустынника» и др.; издавались также сборники его стихов. Сотрудничал прп. Алексий с периодическими церковными и светскими изданиями, такими как «Мцкемси» (Пастырь), «Шинаури сакмееби» (Дела домашние) и др. (*Шушания*. Жизнеописание. 2006. С. 7–10).

Почитание прп. Алексия продолжалось и в годы начавшихся в Грузии гонений на Церковь. Так, ок. 1921–1922 гг. в г. Сенаки распространился слух о том, что его убили. Согласно сведениям схим. Фавсты (Шушании), торговцы на базаре, бросив свой товар, с криками побежали в М., находившийся на расстоянии ок. 2,5 км. Толпа людей требовала от насельниц, чтобы им позволили увидеть преподобного. Разошлись лишь после того, как прп. Алексий выглянул из окна своей кельи (Рассказ послушницы Зои (Шушании) и мон. Нины (Шушании) со слов схиигум. Фавсты (Шушании) от 5 мая 2013 // Личный архив митр. Шио (Муджири)). 25 июля 1922 г. в М. произошло изъятие церковных ценностей (ЦГИАГ. Ф. 284. Оп. 1. Л. 96). Преподобный, чтобы защитить основанную им обитель, еще в 1921 г. написал завещание, к-рое помогло уберечь М. в годы гонений.

Прп. Алексий преставился 31 янв. (18 янв. по ст. ст.) 1923 г. в возрасте 70 лет: сказались больное сердце и острая форма малярии (*Шушания*. Жизнеописание. 2006. С. 14). Схимонахини Фавста и Акепсима опасались осквернения могилы безбожниками и решили погрести его в мон-ре Теклати, где к тому времени

оставалось ок. 65–70 насельниц, перед алтарем ц. в честь Рождества Богородицы (*Шио (Муджири)*. Из истории женского монастыря Теклати. 2014. С. 120, 121). После кончины прп. Алексий неоднократно являлся сестрам как наяву, так и во сне и утешал их, т. к. они были обеспокоены своим будущим и судьбой обители. Так, схим. Фавста увидела в тонком сне, что пространство вокруг храма и старой липы близ него окружено цепью, и прп. Алексий сказал ей: «Видишь, какая крепкая цепь? Наш храм поэтому никогда не разрушится и будет стоять всегда» (Рассказ послушницы Зои (Шушании) и мон. Нины (Шушании) со слов схиигум. Фавсты (Шушании) от 30 мая 2013 // Личный архив митр. Шио (Муджири)).

М. после закрытия. Точная дата закрытия М. неизвестна. В письмах родным и близким одной из насельниц (впосл. настоятельницы) мон-ря Теклати, схим. Февронии (Джониридзе; † 1947), близко знавшей схиигум. Фавсту и схим. Акепсиму, излагаются события этого периода. В письме от 5 авг. (предположительно 1923/24) семье Михаила Пипии схим. Феврония сообщала, что власти велели сестрам освободить церковь (*Шио (Муджири)*. Из истории жен. мон-ря Теклати. 2014. С. 129). В материалах Сенакского регионального архива сохранились сведения о том, что в нач. 1925 г. было принято решение передать территорию М. Сенакскому крестьянскому комитету. В протоколе № 2 от 22 марта 1925 г. заседания Теклатской общины под председательством В. Бераи и секретаря А. Джоджуа в присутствии 38 членов было принято решение о том, что «мужской монастырь (бывший Шушаниевский) передается крестьянскому комитету вместе с планом его территории, и поручается комитету смотреть и ухаживать за ним» (Сенакский региональный архив. Ф. 2. Д. 41. Л. 4). Схим. Фавста обратилась в исполком Сенакского у. с просьбой о передаче ей М. с принадлежавшими ему жилыми помещениями и земельным участком, в чем было отказано (Там же. Д. 37. Л. 23–23 об.). Вопрос об открытии «бывшего мужского монастыря Шушания» и «о распре между основателями религиозного общества и местными жителями по поводу открытия бывшего мужского монастыря Шушания» обсуждался на заседании президиума исполкома Сенакского у. 1 сент. 1925 г. (Там же. Л. 49). Было принято решение созвать жителей и «окончательно выяснить этот вопрос» (Там же. Л. 51 об.).

9 июля 1932 г. на заседании Сенакского исполкома рабочих, крестьянских и красноармейских депутатов слушали дело «О ходатайстве администрации трудовой исправительной коммуны о передаче ей мужского монастыря с целью основания там кролиководческого хозяйства», ходатайство было удовлетворено (Там же. Ф. 3. Д. 12. Л. 40, 50). Весной 1933 г. схим. Фавста обратилась в президиум Сенакского райисполкома с просьбой о передаче ей «замка от храма». Ее заявление рассматривалось 28 марта; в просьбе было отказано (Там же. Д. 18. Л. 19, 25, 101).

В письме от 10 апр. (предположительно 1930 г.) семье Михаила Пипии мон. Феврония (Джониридзе) сообщила об аресте схим. Фавсты, к-рую держали двое суток, обвиняли в хранении оружия, но за неимением улик отпустили. «Сейчас спокойно,— писала она,— дом у них хороший, церковь украшена подобно Небесному Иерусалиму, храм открыт, и мы в нем поем и молимся Господу о всеобщем водворении мира» (Сапарвели. 2001. № 2; *Шио (Муджири)*. Из истории церковных гонений. 2014. С. 19–25). В 1933 г. по благословению католикоса-патриарха всей Грузии *Каллистрата (Цинцадзе)* схим. Фавста была возведена в сан игумении. 16 апр. 1963 г. католикос-патриарх всей Грузии *Ефрем II (Сидамонидзе)* наградил схиигум. Фавсту золотым наперсным крестом. Схиигум. Фавста и схим. Акепсима, согласно благословению прп. Алексия, не покидали обитель каждая до своей кончины († 1967 и 1972). Благодаря их исповедническому подвигу М. в годы гонений был спасен от разорения, их трудами были сохранены архив обители и письменное наследие прп. Алексия (*Шио (Муджири)*. Из истории жен. мон-ря Теклати. 2014. С. 121). С сер. XX в. в М. служили разные священники. 4 янв. 1960 г. мощи прп. Алексия были перенесены из мон-ря Теклати в М. и 9 янв. преданы земле у вост. стены храма. Текст эпитафии, помещенной на могильной плите, преподобный составил при жизни: «Горе тому человеку, чье имя больше его дел. Так случилось со мной. Монах Алексий».

Возобновление М. в кон. XX–XXI в. 18 сент. 1995 г. прп. Алексий был причислен к лику святых ГПЦ (Мадли. 1995. № 9(104). 30 сент. С. 2, 3). Над местом захоронения святого был воздвигнут небольшой храм-базилика, освящение которого состоялось в день памяти преподобного, 31 янв. 2005 г. (*Шио (Муджири)*. Алексий Монах. 2006. С. 159).

С раннего детства (с 1943) при М. жили внучатые племянницы и воспитанницы схиигум. Фавсты и схим. Акепсимы мон. Нина (Шушания) (приняла постриг 10 сент. 2011; † 29 февр. 2015) и послушница Зоя Шушания (в наст. время подвизается в М.). Настоятель с 1981 г.— архим. Мелхиседек (Микава). Их совместными трудами были опубликованы произведения прп. Алексия — как изданные при его жизни, так и неизвестные, хранившиеся в архиве обители на «Острове Архангелов».

Ист.: Женский мон-рь Теклати // Мцкемси (Пастырь). 1891. № 9/10. С. 11–13 (на груз. яз.); Истинная монахиня Саломе Тавдгиридзе. Кутаис, 1897 (на груз. яз.); *Джорбенадзе М.* Уважаемый г-н редактор! // Квали (Наследие). 1897. № 19. С. 375 (на груз. яз.); *Каландаришвили Т.* Письмо в редакцию // Иверия. 1903. № 142. 2 июля. С. 4 (на груз. яз.); *Восторгов И., прот.* Архипастырское обозрение Груз. Экзархата Высокопреосвященнейшим архиеп. Алексием, экзархом Грузии в апр. 1903 г. // ДВГЭ. 1903. № 22. С. 10–47; № 23/24. С. 1–6; Освящение монастырского храма // Шинаури сакмееби (Дела домашние). 1909. № 8. С. 15 (на груз. яз.); *Масцавлебели А. Ч.* О чем пишут из Поти // Там же. 1911. № 30. С. 8–9 (на груз. яз.); *Хецуриани Н., свящ.* Женский мон-рь Теклати и его настоятельницы // Там же. 1914. № 3/4. С. 17–20 (на груз. яз.); *Алексий (Шушания), прп.* Времена моего монашества // Поучения св. Алексия Монаха. Тб., 2002. С. 43, 44 (на груз. яз.); *он же.* Стихотворения. Сенаки, 2003 (на груз. яз.); *Фавста (Шушания), игум., Акепсима (Шушания), схим.* Письма и воспоминания. Сенаки, 2004 (на груз. яз.); *Рафаил (Карелин), архим.* На пути из времени в вечность. Саратов, 2008.

Лит.: Грузинская книга: Библиогр. сб. Тб., 1941. Т. 1. С. 520 (на груз. яз.); *Макалатия С.* История и этнография Самегрело. Тб., 1941 (на груз. яз.); *Ананиашвили И.* Алексий Монах и Архангельский мон-рь Менджи // Джвари вазиса (Крест из виноградной лозы). 1991. № 4. С. 20–25 (на груз яз.); *Шушания О.* Анализ творчества монаха Алексия // Поучения *св. Алексия Монаха.* Тб., 2002. С. 8–40 (на груз. яз.); *он же.* Церк. мыслитель и поэт, Алексий Монах // Преподобный Алексий и его обитель. Тб., 2006. С. 15–40 (на груз. яз.); *он же.* Жизнеописание прп. Алексия Монаха // Там же. С. 4–14 (на груз. яз.); Преподобный Алексий и его обитель. Тб., 2006 (на груз. яз.); *Шио (Муджири), митр.* Из переписки прп. Алексия (Шушании) с насельницами Теклатского жен. мон-ря в Зап. Грузии в 90-е гг. XIX в. // ЕжБК ПСТГУ. 2011. Т. 2. С. 23–26; *он же.* Краткое жизнеописание прп. Алексия (Шушании) (1852–1923) // Там же. 2012. Т. 1. С. 11–18; *он же.* Великий груз. подвижник на

Афоне и его духовные преемники в г. Сенаки. Сенаки, 2014; *он же.* Из истории жен. мон-ря Теклати. Сенаки, 2014 (на груз. яз.); *он же.* Из истории церк. гонений в Грузии в 20–30-х гг. XX в. на примере притеснения обителей: Теклатского жен. мон-ря и муж. обители на «Острове Архангелов» // ЕжБК ПСТГУ. 2014. Т. 1. С. 19–25; *он же.* Алексий Монах Сенакский (Шушания) // Грузинская Правосл. Церковь: Энцикл. Тб., 2015. Т. 1. С. 155–160 (на груз. яз.); *Абашидзе З., Бахтадзе М., Джанелидзе О.* Грузия и грузины. Тб., 2013 (на груз. яз.).

Митр. Шио (Муджири)

МЕНЕЛА́Й, библейский первосвященник — см. в ст. *Маккавейские книги.*

МЕНЕЛИ́К I [эфиоп. ምኒልክ:, ምንሊክ:, ምንጋልክ: и др.], согласно исторической традиции христ. *Эфиопии,* один из древнейших эфиоп. царей, первородный сын израильского царя *Соломона* и царицы Савской (Македы), родоначальник династии *Соломонидов.* Очевидно, предание о славном царе с таким именем некоторое время бытовало изустно, пока не произошло его отождествление с одним из ключевых персонажей трактата *«Кэбра нагаст»* — сыном Соломона, к-рого мать нарекла Байна-Лэхкэм (በጋነ: ልሕክም::; от искаженного араб. Ибн аль-Хаким — Сын мудреца), а отец в честь деда назвал Давидом. Имя Менелик, к-рое в «Кэбра нагаст» не засвидетельствовано, встречается лишь в царских списках (*Conti Rossini.* 1909. P. 277 (B, n° 1), 287 (C, n° 7), 296 (D, n° 1), 299 (E, n° 4), 300 (F, n° 1)). Его этимология остается неясной. Попытка возвести его к *Binəl(ḥ)k(əm),* одному из вариантов имени Байна-Лэхкэм, с переходом начального *B* в *M* и выпадением 2 корневых согласных не выдерживает критики ни с фонологической, ни с палеографической точек зрения. Типичными образцами народной этимологии являются толкования имени М. как восклицания *Mən Yələk* — «На кого он похож!» (на амхарском) или *Mən Yələhəq* — «Как он вырос!» (на геэзе), с к-рым царь Соломон якобы обратился к своему первенцу, прибывшему в Иерусалим. Наиболее вероятным следует признать происхождение имени от араб. выражения *Bən Malik* — «царский сын» (с переходом *B* в *M* и ассимиляцией второго *M*), но подобное выражение в «Кэбра нагаст» не встречается.

Согласно трактату, М., отправленный матерью к отцу, был им признан и обласкан, а затем по его повелению отбыл в обратный путь вместе с первородными сыновьями высокопоставленных израильтян, включая *первосвященника,* и с подлинным *Ковчегом Завета,* к-рый те похитили без ведома М. Этот сюжет породил представление об Эфиопии как о «Новом (Истинном) Израиле», к-рое оказало на эфиопов гораздо большее влияние по сравнению с воздействием аналогичных идей на др. восточнохрист. народы. Несмотря на явную легендарность, образ М. стал неотъемлемой частью исторического самосознания эфиопов-христиан. До 1974 г. легитимность правившей в Эфиопии династии обосновывалась ее родством с царем Соломоном, и данное положение было закреплено в Конституции, а передача власти над этой страной царицей Македой своему единственному сыну трактовалась на протяжении эфиоп. истории как решающий аргумент для исключения женщин из числа потенциальных претендентов на эфиоп. престол. В эфиоп. эсхатологических сказаниях М. нередко отождествляли с праведным царем Феодором, которому суждено явиться вновь в конце времен. Имя М. носил последний в череде 3 великих объединителей Эфиопии *Менелик II.* По прямому указанию этого монарха в 1904–1905 гг. была вскрыта издавна считавшаяся местом упокоения М. гробница, лежавшая в руинах в 5 км к западу от *Аксума,* близ местечка Цэукдур. Обнаруженные там части скелета были объявлены останками родоначальника Соломонидов и торжественно перезахоронены в *Аксумском соборе Богоматери Сионской.*

Ист.: *Conti Rossini C.* Les listes des rois d'Aksoum // J. Asiatique. Ser. 10. 1909. Vol. 14. P. 209–379; *idem.* Il libro delle leggende e tradizioni abissine dell'ecciaghié Filpòs // RRAL. Ser. 5. 1917. Vol. 26. P. 699–715; Kebra Nagast: Die Herrlichkeit der Könige / Hrsg. und mit deutscher Übers. versehen von C. Bezold. Münch., 1905. S. 11–74 [эфиоп. текст], 10–59 [нем. пер.]. Лит.: *Ullendorff E.* Menelik, Menyelek // DEB. 1975. Vol. 1. P. 116; *Fiaccadori G.* Mənilək I // EncAeth. 2007. Vol. 3. P. 921–922.

С. А. Французов

МЕНЕЛИ́К II [эфиоп. ምኒልክ:] (17/19.08.1844, Анкобэр — 12/13.12. 1913, Аддис-Абеба), имп. *Эфиопии* (с 1889), к-рый считается основателем совр. Эфиопского гос-ва. Сын правителя пров. Шоа Хайле Малакота и его служанки Эдджигайяху, которые поженились уже после его рождения. Имя в крещении — Сахле Марьям; имя Менелик получил от своего деда Сахле Селласе в честь *Менелика I,* легендарного родоначальника династии *Соломонидов,* к которой он принадлежал. В дек. 1855 г. в ходе военного похода имп. *Феодора II* с целью покорения независимой пров. Шоа М. был взят в плен и отправлен в крепость Макдала к имп. двору; женился на дочери Феодора II Атлаш Теводрос. К 1865 г. Феодор II стал терять влияние, и М. бежал в Шоа, где вскоре стал правителем (негусом; 1878–1889). Он предпринял серию военных походов на юг, направленных на покорение местных народов. Победоносная битва М. при Эмбабо на северо-востоке обл. Уоллега (Уаллага) с войсками правителя Годжама Такла Хайманота вызвала беспокойство имп. *Иоанна IV* (1872–1889). Для предотвращения центробежных тенденций был заключен династический брак дочери М. Заудиту с сыном Иоанна IV Аръаей. После гибели Иоанна IV в марте 1889 г. М. незамедлительно объявил себя императором и был поддержан представителями знати и местными правителями. Его коронация состоялась 3 нояб. 1889 г. в Энтотто.

Менелик II, имп. Эфиопии. Фотография. Нач. XX в.

Царствование М. совпало с пиком колониальной активности европ. держав. 2 мая 1889 г. М. подписал пакт с Италией, в итал. тексте которого (в отличие от амхарского) утверждалось, что все сношения Эфиопии с внешним миром должны осуществляться через итальянцев,— это было истолковано итал. властями как формальное согласие императора на протекторат. За этим шагом последовало создание итал. колонии в Эритрее (1 янв. 1890). Через год Италия приступила к процессу оккупации всей

территории Эфиопии. Тогда при поддержке Франции, России и Османской империи М. начал освободительную войну, к-рую затрудняли нехватка огнестрельного оружия и голод. В битве при Адуа (1 марта 1896) итальянцы были наголову разбиты. Эфиопия была признана независимым гос-вом, при этом Эритрея осталась под итал. управлением. Во внутренней политике М. боролся за усиление контроля над правителями на местах. Благодаря колоссальному авторитету среди населения страны, сформировавшемуся в результате побед над итал. оккупантами, ему удалось наладить контроль даже над отдаленными провинциями. В 1889 г. столица гос-ва была перенесена в основанный М. г. *Аддис-Абеба*.

С окончанием строительства Суэцкого канала (1869) ситуация на Ближ. Востоке приобрела особую остроту. Российские дипломаты не могли не устремить взгляды в сторону Эфиопии, еще свободной от колониального гнета и занимающей стратегически важное расположение на востоке Африканского континента. М. в свою очередь стремился установить отношения с Россией, к-рая воспринималась как более близкая по вероисповеданию, чем страны католич. Запада. По просьбе М. в Эфиопию были направлены миссия Российского Красного Креста для лечения раненных в войне с Италией 1895–1896 гг. и миссия, состоявшая из офиц. лиц, врачей и путешественников (см. подробнее: *Глинский Д. Л.* Жизнь русского санитарного отряда в Хараре: Из воспоминаний об Абиссинии. Гродна, 1899). В ее составе был отставной поручик Н. С. Леонтьев, к-рый ранее участвовал в научной экспедиции в Эфиопию и сопровождал эфиоп. миссию в Россию летом 1895 г. 30 июня/12 июля 1895 г. эфиоп. делегация была принята в Аничковом дворце: вначале вдовствующей имп. *Марией Феодоровной*, а затем взошедшим на престол имп. *Николаем II Александровичем* с супругой. В период его царствования рус. дипломаты и путешественники неоднократно посещали Эфиопию, а в 1898 г. были установлены российско-эфиоп. дипломатические отношения.

С 1906 г. здоровье М. стало резко ухудшаться. В 1909 г., когда его частично парализовало, офиц. регентом был назначен битваддад (член совета регентов при дворе) Тасамма Надав. В борьбу за власть вступила и жена М. Таиту Бетул. М. приложил последние силы к передаче власти своему внуку Иясу V. Период царствования М. был описан его секретарем и историографом *Габра Селласе*.

Ист.: *Guèbrè Sellasié.* Chronique du Règne de Ménélik II, Roi des Rois d'Éthiopie / Éd. M. Coppet; trad. Tèsfa Sellassié. P., 1930–1931. 2 vol.; *Rubenson S., ed.* Correspondence and Treaties, 1800–1854. Evanston; Addis Ababa, 1987; *idem., ed.* Tewodros and his Contemporaries, 1855–1868. Lund; Addis Ababa, 1994; *idem, ed.* Internal Rivalries and Foreign Threats, 1869–1879. Addis Ababa etc., 2000; *Хренков А. В.* Российско-эфиопские отношения в XIX – нач. XX в.: Сб. док-тов. М., 1998.

Лит.: *Елец Ю.* Император Менелик и война его с Италией: По док-там и походным дневникам Н. С. Леонтьева. СПб., 1898; *Rubenson S.* Wichale XVII: The Attempt to Establish a Protectorate over Ethiopia. Addis Ababa, 1964; *idem.* The Survival of Ethiopian Independence. L., 1976; *Pankhurst R.* Economic History of Ethiopia, 1800–1935. Addis Ababa, 1968; *Булатович А. К.* С войсками Менелика II. М., 1971; *Marcus H. G.* The Life and Times of Menelik II: Ethiopia 1844–1913. Oxf., 1975; *Бартницкий А., Мантель-Нечко И.* История Эфиопии. М., 1976. С. 312–413; *Цыпкин Г. В.* Эфиопия: от раздробленности к политической централизации (2-я пол. XIX – нач. XX в.). М., 1980. С. 133–278; *он же.* Эфиопия в антиколониальных войнах. М., 1988. С. 123–196; *Prouty C.* Empress Taytu and Menilek II: Ethiopia 1883–1910. L., 1986; *Bahru Zewde.* A History of Modern Ethiopia, 1855–1974. L.; Athens; Addis Ababa, 1991; *Mers'e Hazen Wolde Qirqos.* Of What I Saw and Heard: The Last Years of Emperor Menelik II and The Brief Rule of Iyassu. Addis Ababa, 2004; *Clapham C.* Mənilək II // EncAeth. Vol. 3. P. 922–927.

Е. В. Гусарова

МЕНЕ́Я, мч. Никопольский (пам. 6 марта) – см. в ст. *Никопольские мученики*.

МЕНЗЕЛИ́НСКИЙ ВО И́МЯ СВЯТО́ГО ПРОРО́КА ИЛИЙ ЖЕ́НСКИЙ МОНАСТЫ́РЬ, находился в г. Мензелинске Оренбургской (с 1865 Уфимской) губ. (совр. Республика Татарстан).

1836–1917 гг. Основан как жен. община в 1836 г. Е. Ф. Собиной († 21 сент. 1881), дочерью мещанина г. Мензелинска. В 1831 г. по совету духовника Собина побывала у прп. *Серафима* Саровского, который благословил ее на устроение обители. Ок. 1836 г. Собина приобрела дом близ мензелинского Николаевского собора. В доме поселились девицы и вдовы, желавшие посвятить себя монашеству. Они пели на богослужениях в соборе, выпекали просфоры. Когда собрались 12 сестер, дом стал тесен, и в кон. 40-х гг. XIX в. по приглашению прот. Александра Шильнова община поселилась при деревянной ц. во имя прор. Илии, принадлежавшей собору, на месте бывш. кладбища.

28 окт. 1855 г. община была официально принята «в ведение и покровительство духовного и гражданского начальств» с оставлением ее при собственных средствах содержания, без пособия от казны. В постановлении Синода отмечалось, что существующая уже более 15 лет в Мензелинске община «служит приютом для вдов и сирот и имеет полезное влияние на духовно-нравственное состояние народа». В ведение общины был передан храм прор. Илии. Храм был построен в 1799 г. по благословению 1-го еп. Оренбургского и Уфимского *Амвросия (Келембета)* на средства мензелинского городничего И. И. Микунова. За общиной были закреплены 127,5 дес. земли со всеми постройками, переданные Собиной и мещанкой Мензелинска Д. А. Реутовой, а также 30 дес., пожертвованные в пользу обители Шильновыми – сыновьями умершего прот. Александра. Содержание общины обеспечивали также доходы от трудов сестер и проценты на вклады (до 400 р. серебром). На содержание причта 6 тыс. р. серебром пожертвовал елабужский купец И. Г. Стахеев. Начальницей общины была утверждена Собина, принявшая монашеский постриг с именем Евгения, казначеей назначена Реутова, поступившая в общину в 1843 г. и ставшая ближайшей сподвижницей основательницы.

В 1855–1860 гг. Ильинская ц. и старинное кладбище были обнесены каменной оградой с воротами. На приобретенных у города участках выстроили 2 деревянных дома для духовенства. В 2 кварталах от церкви была куплена земля для устроения обители, приступили к возведению ограды, в к-рой с сев. стороны соорудили каменный крытый железом флигель с мезонином в 7 комнат, а с западной – ворота. Вскоре началось строительство надвратной церкви. На лесной даче, купленной за р. Мензеля, в 5 верстах от города, сестры выстроили деревянный дом в 5 комнат с балконом и со службами, разбили фруктовый сад и соорудили каменную крытую железом часовню в честь Боголюбской иконы Божией Матери со склепом под ней.

Для часовни из Москвы был выписан иконостас и деревянная утварь. Все строительные работы осуществлялись трудами насельниц. К 1860 г. в общине насчитывалось 85 сестер из вдов и сирот, под надзором к-рых проживали до 20 малолетних детей и немощных стариц.

В марте 1859 г. еп. Оренбургский и Уфимский Антоний (Радонежский) ходатайствовал перед Синодом о преобразовании общины в заштатный мон-рь. В то время в обширном Оренбургском крае не было

Мензелинский Ильинский мон-рь. Фотография. Нач. XX в.

жен. мон-рей, кроме Благовещенского в Уфе, число монахинь в котором соответствовало штату и не могло быть увеличено. Определением от 11–18 дек. 1859 г. Синод постановил возвести общину в степень общежительного мон-ря 3-го класса, оставив содержание обители и причта «на собственных его средствах, без всякого пособия от казны». Определение Синода было утверждено имп. *Александром II Николаевичем* 26 марта 1860 г. Настоятельницей стала мон. Евгения (Собина), возведенная в сан игумении, казначеей — Реутова, принявшая иночество с именем Александра, а затем монашество с именем Филарета.

Торжества по случаю открытия обители состоялись 20 июля, в день памяти св. прор. Илии. В монастырском храме городским духовенством во главе с благочинным соборным прот. В. И. Петровым при стечении верующих, в т. ч. богомольцев, прибывших из соседних Оренбургской и Вятской епархий, была отслужена праздничная литургия. Перед началом богослужения духовенство с хором сестер крестным ходом отправилось из Ильинской ц. к строящимся зданиям мон-ря, отслужило молебен с водоосвящением и окропило стены св. водой. По окончании литургии был прочитан указ Уфимской духовной консистории о возведении общины в степень мон-ря и отслужен благодарственный молебен. По штату в обители положено было проживать игумении, казначее, 16 монахиням и 16 послушницам.

В 60–70-х гг. XIX в. вокруг М. м. была достроена каменная ограда, а над св. вратами сооружена каменная ц. в честь Тихвинской иконы Божией Матери с приделами во имя свт. Николая Чудотворца и арх. Михаила (освящены в 1865, 1866 и 1867). В 1877 г. в М. м. был построен 3-престольный 5-главый каменный храм. В 1878 г. был освящен главный престол в честь Вознесения Господня, в 1880 г.— правый придел в честь иконы Божией Матери «Споручница грешных», левый придел освятили после общероссийского прославления прп. Серафима Саровского в 1903 г. На монастырской даче в 1862 г. была освящена каменная ц. в честь Преображения Господня. В резном дубовом иконостасе находились иконы «строгого письма», царские врата были изготовлены из кипарисового дерева и украшены перламутром; потир и дискос также были из ценных пород дерева, а паникадило и подсвечники — из дубового дерева без окраски и позолоты. Увеличивались земельные владения мон-ря. В 1871 г. насельницы получили в дар от имп. Александра II участок пашни и сенокосных угодий в 30 верстах от города.

В 1878 г. игум. Евгения ушла на покой по болезни и осталась в обители. Настоятельницей была назначена бывшая казначея мон. Филарета, в 1880 г. возведенная в сан игумении.

В 1886 г. по благословению еп. Уфимского и Мензелинского *Дионисия (Хитрова)* Никольский придел надвратного Тихвинского храма был переосвящен во имя св. прор. Илии. Тогда же Ильинскую ц. переосвятили во имя свт. Николая Чудотворца, однако по причине ветхости совершать богослужения в ней вскоре прекратили. В кон. XIX в. на средства Стахеева церковь была возобновлена в память об имп. *Николае I Павловиче,* в год кончины которого она стала собственностью общины. При этом было определено, чтобы ежегодно 18 февр., в день кончины имп. Николая I, в этой церкви совершались заупокойная литургия и панихида. Освящение церкви после реставрации состоялось 7 мая 1900 г.

С 1902 г. в Вознесенской ц. находился чтимый образ — список Почаевской иконы Божией Матери, присланный по просьбе игум. Филареты еп. Волынским и Житомирским *Антонием (Храповицким),* бывш. Уфимским архипастырем. Икона была торжественно, крестным ходом встречена в мон-ре 21 июля 1902 г. при огромном стечении богомольцев. С этого времени появилась местная традиция совершать празднование Почаевскому образу дважды в год: 21 июля, в день встречи иконы в мон-ре, и 8 сент., в день празднования иконе.

Имя прп. Серафима было записано первым в помянниках сестер, в обители хранилось много картин и портретов, написанных при жизни или после кончины преподобного. Торжества, связанные с открытием мощей и прославлением прп. Серафима в июле 1903 г., обрели особую значимость для мон-ря. Игум. Филарета обратилась к священноначалию с просьбой об освящении предуготовленного задолго до того левого придела Вознесенской ц. во имя преподобного. Освящение совершил 17 сент. 1903 г. временно управлявший Уфимской епархией еп. Балахнинский Нестор (Фомин).

При игум. Филарете завершились основные строительные работы. Мон-рь занимал территорию ок. 120×170 м, будучи по фасаду ограничен улицами Б. Ильинской (совр. ул. Розы Люксембург), Монастырской (ул. Социалистическая), М. Ильинской (ул. Карла Либкнехта) и Театральной (ул. Карла Маркса). М. м. был окружен внешней стеной до 2,5 м высотой с 4 угловыми шатровыми башенками — пинаклями. Над св. вратами возвышалась крестовокупольная Тихвинская ц. с шатровой 3-ярусной колокольней. В глубине мон-ря располагался 5-главый Вознесенский храм. К 1905 г. на территории М. м. находились также полукаменный главный 2-этажный корпус, 4 каменных и 5 деревянных флигелей. В главном корпусе кроме келий размещались мастерские: иконописная, столярная, портняжная,

чеботарная (обувная), переплетная, белошвейная, золотошвейная. Монахини трудились также в просфорной, хлебной и трапезной. За оградой располагались 5 деревянных домов, в т. ч. 3 — для монастырского причта (2 священников и диакона), по одному — для монастырского училища (школы) и для гостиницы для паломников.

Через дорогу от мон-ря находилось старинное кладбище, ставшее монастырским. Вокруг него была выстроена каменная стена (90×120 м) с воротами. В глубине находились ц. свт. Николая Чудотворца и деревянный флигель для сторожа. В годы первой мировой войны здесь хоронили военнопленных австрийцев, чехов, словаков, а также ссыльных.

М. м. владел 4 дачами (всего до 800 дес. земли). На 2 лесных дачах, расположенных в 5–6 верстах от Мензелинска, имелось 183 дес. леса. На одной из дач были построены каменная ц. Преображения Господня и 2 флигеля, там же находились пчельник, фруктовый сад, а на другой даче был скотный двор. Территория других 2 дач была занята пахотной землей и лугами (включая участок в 30 верстах от Мензелинска, пожертвованный имп. Александром II в 1871). Сестры занимались также огородничеством, литьем восковых свечей (до открытия в 1905 епархиального свечного завода).

В нач. XX в. М. м. стал 2-й по значимости жен. обителью в Уфимской епархии. Если в 1869 г. в М. м. проживали помимо игумении и казначеи 83 чел. (30 монахинь, 20 послушниц и 33 насельницы разного звания в качестве послушниц), в 1884–1890 гг.— до 200 сестер, включая послушниц, то к 1900 г.— 298 чел. (50 штатных монахинь и 248 послушниц), а к 1905 г.— ок. 350 сестер. В 1885 г. игум. Филарета была награждена наперсным крестом от Синода; в 1898 г. ей была вручена медаль в память имп. Александра III. 14 апр. 1905 г. после продолжительной болезни игум. Филарета скончалась и была погребена близ Вознесенского храма.

Третьей настоятельницей М. м. стала бывш. казначея мон. Нина (Парфёнова; † 7 апр. 1916), происходившая из крестьян с. Пальчикова Мензелинского у., с раннего детства гостившая в М. м. у своей тетки мон. Агнии. 15 мая 1905 г. мон. Нина была единогласно избрана сестрами настоятельницей, указом Синода от 27 июля — 3 авг. 1905 г. утверждена в должности. 1 окт. того же года еп. Уфимским и Мензелинским *Христофором (Смирновым)* возведена в сан игумении. «За заслуги по духовному ведомству» игум. Нина получила в награду от Синода наперсный крест, ей были вручены медали в память 25-летия церковноприходских школ (1909) и 300-летия Дома Романовых (1913).

21 сент. 1916 г. настоятельницей была назначена игум. Нина, переведенная из Николо-Тихвинского мон-ря Воронежской епархии. Однако она не приняла назначения, и определением Синода от 18 янв. 1917 г. на вакансию настоятельницы М. м. была назначена монахиня общины «Отрада и Утешение» Московской епархии прмц. *Маргарита (Гунаропуло)*. Возведение в сан игумении было совершено в Москве в присутствии вел. кнг. *Елисаветы Феодоровны*. К 1917 г. в М. м. было 64 монахини и 323 послушницы. Земельные владения составляли 821 дес.; на высоком уровне поддерживалось хозяйство с фруктовыми садами, огородами, пасеками, многочисленными мастерскими.

Просветительская и благотворительная деятельность. М. м. имел большое духовно-просветительное значение для многонационального населения окрестных мест. Еще в 1868 г. по благословению еп. Уфимского и Мензелинского Филарета (Малышевского) при мон-ре была открыта жен. церковноприходская школа, первоначально предназначавшаяся для обучения сирот и беднейших дочерей духовенства. Монастырь ежегодно содержал на свои средства 10–12 девочек, к-рые обучались грамоте и воспитывались под руководством инокинь. В кон. 70-х гг. XIX в. в ответ на многочисленные просьбы в школу стали принимать также учениц, оплачивающих часть расходов на обучение. До 1896 г., когда в Мензелинске было открыто Ольгинское жен. городское приходское уч-ще, монастырская школа была единственным учреждением первоначального образования дочерей большинства горожан. В 1899 г., при игум. Филарете, была построена школа, к-рая стала полностью содержаться на средства мон-ря. В том же году за попечение о школе Синод наградил игум. Филарету Библией. Наградами не раз отмечались и учительницы. Так, 6 мая 1902 г., к дню рождения имп. *Николая II Александровича,* послушница Е. Р. Лапицкая была «за заслуги по духовному ведомству» награждена серебряной медалью с надписью: «За усердие». При этом М. м. регулярно жертвовал средства на деятельность Уфимского епархиального комитета Миссионерского об-ва, Уфимского епархиального жен. училища.

С первых лет своего существования М. м. занимался призрением престарелых, сестры обители служили ближним в случаях стихийных бедствий и эпидемий. Так, в связи с засухой и голодом в Поволжье 15 марта 1892 г. при М. м. была открыта бесплатная столовая для малолетних и престарелых. Столовая размещалась в здании монастырской гостиницы за стенами обители, ежедневно здесь получали по фунту хлеба и по тарелке картофельного супа 130 чел. Большую самоотверженность проявили сестры М. м. в борьбе с холерой, к-рая в 1892–1893 гг. поразила пограничные с Поволжьем местности. Мон-рь оказывал помощь сельским жителям, пострадавшим от пожаров, наводнений, засухи и иных бед. Так, в 1901 г. игум. Филарета прислала «разного платья, холста, платков, чулков и полотенцев» погорельцам с. Заинска Мензелинского у., лишившимся всего имущества.

В июле 1914 г. в ознаменование посещения Уфимской епархии вел. кнг. прмц. Елисаветой Феодоровной, с 1910 г. состоявшей Августейшей покровительницей Уфимской миссии среди язычников и иных иноверцев, при жен. мон-рях епархии были открыты приюты им. вел. княгини для воспитания девочек-сирот из инородческих семей, в частности, при М. м. был создан приют на 10 девочек.

Во время первой мировой войны 1914–1918 гг. М. м. помогал армии и тылу. Сестры оказывали помощь в уборке и обработке полей семействам призванных в войска лиц, без различия их вероисповедания. Мон-рь выдавал окрестному населению хлеб, муку, овощи, сено, солому, дрова и т. д. Уже осенью 1914 г. при обители был открыт приют для солдатских дочерей (на 20 чел.) с полным содержанием. Тогда же в обители было приготовлено помещение для лазарета на 10 кроватей.

Осенью 1914 г. М. м. пожертвовал на исполнение заказов Красного Креста 1000 аршин холста. В швейных мастерских сестры (ок. 80 чел.) занимались безвозмездным пошивом белья для армии, изготовлением чулок и проч.; монахини посылали в действующую армию пожертвования (белье, теплую одежду, полотенца и проч.), к Пасхе готовили сотни посылок с крашеными яйцами и куличами; собирали пожертвования в пользу раненых воинов.

1917–2016 гг. Вскоре после Февральской революции 1917 г. Временное правительство приступило к осуществлению либеральной церковной политики. 20 июня 1917 г. было издано постановление о передаче Мин-ву народного просвещения церковно-приходских школ, к-рые переходили в ведение городских и уездных управ, получив статус народных уч-щ. Проводилось это постановление в жизнь с трудностями; в Мензелинске оно пришлось на позднюю осень 1917 г. На приглашение городского головы явиться на собрание по поводу передачи Мензелинску церковно-приходских школ игум. Маргарита ответила, что монастырская школа должна остаться при обители, к-рой принадлежат и имущество, и здание школы; учительницами состоят послушницы обители; кроме того, ради сохранения религ. образования и воспитания игумения приняла решение о полном содержании школы на монастырские средства. Твердость игумении привела к неожиданному результату: власти оставили школу за М. м., а поскольку в ней обучались и городские девочки, то на собрании было решено платить учительницам по 15 р. в месяц и выдавать требуемые при обучении детей пособия.

В нояб. 1917 г. в Уфимской губ. была установлена советская власть. Весной 1918 г. началась реализация Декрета о земле с изъятием у монастырей земель, сельскохозяйственного инвентаря и имущества. В защиту мон-рей выступили миряне — члены Уфимского епархиального братства Воскресения Христова, которые в марте 1918 г. от лица сестер — сотрудниц братства обратились к патриарху Московскому и всея России *Тихону* с просьбой «о принятии мер к защите женских обителей от насилий и к сохранению за ними земельных угодий».

В ходе гражданской войны ввиду приближения белочехов и частей Народной Армии (Армии Комитета членов Учредительного собрания) в ночь на 11 авг. 1918 г. большевики оставили Мензелинск. Для защиты города от повторного вторжения на общем собрании жителей было решено организовать добровольческий отряд учащихся реального уч-ща под командованием Зенкевича и офицерский отряд. Штаб по охране города разместили в зданиях, принадлежавших М. м. 17–18 авг. в Мензелинск вошел конный отряд белогвардейцев под командованием подполковника Щеголихина, к-рый местные жители приветствовали колокольным звоном. В 3 верстах от города отряд встречал крестный ход, в к-ром принимали участие городское духовенство и насельницы во главе с игум. Маргаритой. Офицеры разместились в монастырской гостинице.

21 авг. Мензелинск был взят Красной Армией. 22 авг. во время богослужения игум. Маргарита была арестована как «явная контрреволюционерка» и расстреляна на паперти Вознесенского собора. Тогда же были расстреляны священник Троицкой ц. Воздвиженский и мн. др. Все расстрелы производились в стенах мон-ря. После гибели игум. Маргариты настоятельницей была избрана мон. Нина (Лихачёва), возведенная в сан игумении.

В июле 1919 г. власти реквизировали бóльшую часть земельных угодий обители. 27 мая 1920 г. по декрету ВЦИК и СНК РСФСР Мензелинский у. был изъят из Уфимской губ. и вошел в состав Татарской АССР, хотя в церковном отношении его приходы и М. м. по-прежнему оставались в ведении Уфимской епархии. В 1921 г. М. м. был официально закрыт, но, как и большинство жен. обителей, по-видимому, был реорганизован в сельскохозяйственную артель. Монахини и послушницы продолжали проживать в корпусах М. м., соблюдали монашеский устав, вели хозяйство, занимались земледелием, работали в мастерских. В 1922 г., в период кампании по *изъятию церковных ценностей*, монахиням удалось скрыть бóльшую часть утвари, облачения, ткани и проч. Из 3 монастырских церквей было реквизировано лишь несколько фунтов драгоценных металлов и камней, тогда как из Никольского собора Мензелинска изъяли ок. 24 кг ценностей. На открытом судебном процессе властям не удалось обвинить игум. Нину в укрывательстве, и она была допрошена только в качестве свидетельницы.

В 1925 г. профсоюзы Мензелинска на рабочих собраниях подняли вопрос об окончательном закрытии М. м. Вскоре обитель была официально ликвидирована, монахини выселены из келий. Многие из них поселились небольшими общинами в частных квартирах города и разместились в окрестных деревнях. В это время бывш. насельницы во главе с игум. Ниной и монастырским свящ. П. Ф. Орловым обратились к прихожанам из крестьян окрестных деревень с призывом защитить мон-рь и отстоять храмы. Вскоре удалось собрать нужное количество подписей и зарегистрировать приходскую общину с принятием всего имущества мон-ря. Уже через неделю после регистрации в храмах обители возобновились богослужения, а игумения и 10 монахинь вновь поселились в кельях как служащие при церкви. К 1929 г. в М. м. проживали 28 чел. Ок. 100 монахинь и послушниц приходили на богослужения, сохранялась общая трапеза, велось и небольшое общее хозяйство (имелись лошадь, корова).

В 1929 г. М. м. был окончательно закрыт, монахини изгнаны, все их имущество реквизировано. Во время обыска 14 июля 1929 г. от игум. Нины потребовали выдать спрятанные церковные ценности, но она ответила категорическим отказом и, пока шел обыск, была закрыта на замок. В ответ на призыв игумении и монахинь к верующим «не дать антихристовой силе разорить храм» возле обители собралась большая толпа народа, возмущенного действиями властей. Тем не менее М. м. был опечатан. В ходе обыска было обнаружено разнообразное имущество обители (ткани, ковры, монашеская одежда, четки, кресты, облачения, церковные пелены, посуда, швейные машинки, оборудование мастерских и т. д.), продовольствие, медикаменты, а также вещи, якобы оставленные на хранение лицами, отступившими вместе с Белой Армией, и даже оружие (14 винтовочных бойков, 2 англ. гранаты и ок. 10 патронов).

15 июня 1929 г. президиум Мензелинского кантонного исполкома на закрытом заседании одобрил произведенный ОГПУ обыск и постановил «создать общественное мнение»

Ограда и башня Мензелинского мон-ря. Фотография. 2015 г.

о закрытии мон-ря, его здания приспособить под электростанцию и пожарную дружину, а «деревянную церковь, находящуюся в саду» (т. е. Никольскую),— под детскую площадку. Попытка прихожан созвать общее собрание для ходатайства перед центральной властью об оставлении храма за верующими была пресечена. В то же время на 2 состоявшихся вскоре открытых общегородских рабочих собраниях, привлекших до 800 чел., были вынесены резолюции о немедленном закрытии мон-ря и передаче его под культурно-просветительные учреждения.

В кон. июня 1929 г. игум. Нина была арестована вместе с 4 монахинями и заключена в Мензелинский исправдом. Постановлением особого совещания при Коллегии ОГПУ от 20 нояб. 1929 г. все они были осуждены по ст. 58–10 УК РСФСР «за религиозную агитацию», приговорены к высылке в Казахстан сроком на 3 года, считая срок с 10 июля 1929 г., и отправлены этапом в распоряжение Гурьевского окружного отдела ОГПУ по Казахской ССР.

В годы советской власти бóльшая часть построек М. м. была уничтожена. Летом 1932 г. разрушили Тихвинскую ц. Здание Вознесенского собора сохранялось до 1973 г., когда на месте бывшего монастыря были построены здание районной школы ДОСААФ, за ним — второе и дальше, предположительно на месте Вознесенской ц.,— гаражи автошколы со смотровыми ямами, двор школы был заасфальтирован. На месте Никольской ц. и кладбища выросли деревья.

К 2016 г. сохранились часть монастырской стены и одноэтажное здание по ул. Социалистической (бывш. Монастырская), принадлежавшее мон-рю, в к-ром находятся дирекция предприятия «Госконюшня Мензелинского района», жилые квартиры и пустующие помещения. Территорию бывш. лесной дачи монастыря занимает пос. Совхоза им. Воровского, где реставрируется частично сохранившаяся каменная ц. Преображения Господня.

Арх.: РГИА. Ф. 797. Оп. 77. Д. 227. Отд. 2. Стол. № 3. 1907 г. Л. 23 об.–24; Оп. 80. Д. 422. Отд. 2. Стол. № 3. 1910 г. Л. 126 об.– 127; Арх. УФСБ РФ по Респ. Татарстан. Д. 2–8676; Прпмц. игум. Маргарита (Гунаропуло): Мат-лы к канонизации / Сост.: Н. П. Зимина // Арх. Синодальной Комиссии по канонизации святых. 1999. Маш.

Ист.: Сенатские вед. 1855. № 102; 1860. № 42; ЦВед. 1917. № 8. С. 53; Оренбургские ГВ. 1852. № 7; 1860. № 34. С. 166–167; Уфимские ЕВ. 1879. № 7. С. 221; 1886. № 3. С. 74–75; 1889. № 23. С. 747, 752–754; 1892. № 7. С. 171–172; 1899. № 4. С. 186–188; 1900. № 19. С. 660–664; 1901. № 12. С. 712–714; 1902. № 14. С. 865–866; № 17. С. 1081–1090; 1903. № 20. С. 1390–1400; 1904. № 21. С. 1411; 1905. № 11. С. 837–841; № 12. С. 906–916; № 15. С. 1064; 1910. № 7. С. 300; 1914. № 21. С. 434–436; 1915. № 2. С. 61; № 23. С. 961; 1916. № 9. С. 312–315; № 19. С. 619, 620; 1917. № 3–4. С. 65; № 23–24. С. 623; Огонек. 1929. № 30. С. 28; Безбожник. 1929. № 13/14; Извлеч. из отчета по Ведомству духовных дел правосл. исповедания за 1855 г. СПб., 1856. С. 9; То же за 1860. СПб., 1862. С. 11, 13; То же за 1861 г. СПб., 1864. С. 22; То же за 1884 г. С. 248; То же за время царствования имп. Александра III. СПб., 1901. С. 182–183; 2 ПСЗ. Т. 35. № 605; Адрес-календарь и справ. кн. Уфимской губ. на 1899 г. С. 109; То же на 1911 г. С. 66; То же на 1900 г. С. 122; То же на 1901 г. С. 121; То же на 1912 г. С. 146; То же на 1913 г. С. 168; То же на 1914 г. С. 152; То же на 1915 г. С. 153; То же на 1916 г. С. 156; То же на 1917 г. С. 152.

Лит.: *Григорович Н. И.* Обзор учреждения в России правосл. мон-рей, со времени введения штатов по духовному ведомству: (1764–1869). СПб., 1869. С. 138–140; *Игнатьев Р. Г.* Мон-ри Уфимской епархии // Памятная кн. Уфимской губ. / Сост.: Н. А. Гурвич. Уфа, 1873. Ч. 2. С. 29–30; *Желателев П., прот.* Мон-ри Уфимской епархии // Справ. кн. Уфимской губ. Уфа, 1883. Отд. 2. С. 30–37; *Зверинский.* Т. 1. С. 9, 13, 32, 213; *Златоверховников И. Е.* Уфимская епархия: Геогр., этногр., адм.-ист. и стат. очерк. Уфа, 1899. С. 51, 107–108; *Любинецкий Н. А.* Землевладение церквей и мон-рей Рос. империи. СПб., 1900. Ч. 4. С. 31; Ведомость муж. и жен. мон-рям и общинам за 1901 г. СПб., 1902. С. 112–113; Игум. Филарета, настоятельница Мензелинского Пророко-Ильинского жен. мон-ря. Уфа, 1905; *Денисов.* 1908. С. 885; Первоначальницы Мензелинского Пророко-Ильинского жен. мон-ря игум. Евгения и Филарета // ЖПодв. Сент. С. 231–236, 239; ППБЭС. Т. 2. С. 1564; *Жевахов Н. Д.* Воспоминания. [Мюнхен], 1923. М., 1993. Т. 1. С. 146–148; Ведомость о муж. и жен. мон-рях и общинах за 1915 г. Пг., 1915; *Белокопытов В. И., Остроумов Я., Сафин М.* Мензелинская быль. Каз., 1970. С. 76–78. *Зыбковец В. Ф.* Национализация монастырских имуществ в Советской России: (1917–1921 гг.). М., 1975. С. 157; *Журавский А. В.* Жизнеописания новых мучеников Казанских: Год 1918-й. М., 1996; *Зимина Н. П., Васильева И. Л., Баширов Э. С.* К прославлению собора новомучеников и исповедников Уфимской епархии: Жертвы гражданской войны // Культурные и духовные традиции русских Башкортостана: История и современность: Сб. тр. респ. науч.-практ. конф. Уфа, 1998. Ч. 2. С. 19–26; *Мохов В., прот., Зимина Н. П., Васильева И. Л. и др.* Жития священномучеников Уфимской епархии // ЕжБК, 1998. М., 1998. С. 223–238; Респ. Татарстан: Правосл. памятники: (сер. XVI — нач. XX в.). Каз., 1998. С. 206; *Зырянов П. Н.* Рус. мон-ри и монашество в XIX и нач. XX в. М., 2002. С. 136–137; *Зимина Н. П.* Общерос. правосл. святые Респ. Башкортостан // Русские Башкортостана: История и культура. Уфа, 2003. С. 244–250; *Мохов А. В.* Мон-ри и монашество в Уфимской земле: (1799–1917): Канд. дис. / МДА. Серг. П., 2005. Ркп.; Уфимская епархия РПЦ: Справ.-путев. М., 2005. С. 381, 437–438; *Бедарева А. Г.* Мензелинский Пророко-Ильинский мон-рь и его игум. прпмц. Маргарита // Рус. мон-ри: Приуралье. М., 2006. С. 456–460; Мензелинский край: История и современность / Сост.: Ю. Ю. Юсупов, М. Н. Сафиуллин. Мензелинск, 2006. С. 233; *Сергеев Ю. Н.* Пророко-Ильинский мо н-рь // Башкирская энцикл. Уфа, 2009. Т. 5. С. 204; *Елдашев А. М.* Игум. Маргарита Мензелинская: (1865–1918). Каз., 2013; *он же.* Правосл. культура в Казанском крае: (XVI–XX вв.): Очерки истории. Каз., 2013. С. 166–170, 203–210.

Н. П. Зимина

МЕНЗЕЛИ́НСКОЕ ВИКАРИ-А́ТСТВО Уфимской епархии. Существовало в 1923–1924 гг. Названо по г. Мензелинску Уфимской губ. (с 1920 ТАССР; ныне в Татарстане). Впервые ходатайство об учреждении М. в. было предпринято в период рассмотрения *Поместным Собором Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.* вопроса о викарных епископах, когда патриарху Московскому и

Церковь во имя Св. Троицы в Мензелинске. 1878 г., разрушена в 30-х гг. XX в. Фотография. 10-е гг. XX в.

всея России свт. *Тихону* была направлена телеграмма свящ. А. А. Тёмина, уполномоченного приходским советом мензелинского Николаевского собора, с просьбой о «скорейшем назначе-

нии» епископа в Мензелинск. Рассмотрев прошение, патриарх 13 апр. 1918 г. распорядился препроводить его в канцелярию Поместного Собора. Собор принял постановления о викарных епископах (от 15 апр. 1918) и об учреждении новых епархий и вик-ств (от 8 авг. 1918), согласно которым существующие епархии подлежали «сокращению в своих пределах» за счет открытия уездных вик-ств. Соответствующие резолюции должны были приниматься на уездных или епархиальных собраниях и с заключением правящих архиереев представляться на решение высшей церковной власти. Предполагалось, что кафедры должны содержаться на местные средства. 4 сент. 1918 г. под председательством Уфимского еп. *Андрея (Ухтомского)* состоялось Уфимское епархиальное собрание. На нем был заслушан доклад Комиссии по епархиальному управлению, в котором признавалось необходимым увеличение количества вик-ств «ввиду территориальной обширности епархии, многочисленности населения и в целях миссионерских (ввиду размножения сектантства)». Еп. Андрей решительно выступил за открытие новых кафедр. Отвечая на вопрос об изыскании средств для их обеспечения, архиерей указал на второстепенность этой проблемы и выразил готовность «скорее быть необеспеченным викарием в Белебее, чем епархиальным и обеспеченным в Уфе», а также заявил, что «если в Белебее или другом городе из-за средств не будет викария, то он перейдет туда» (Постановления Уфимского Епарх. Собрания августовской сессии 1918 г. С. 21, 23). Желательность открытия вик-ства именно в Мензелинске депутаты связывали с особой миссионерской значимостью кафедры и с многочисленностью паствы из крещеных инородцев, в связи с чем в состав викариатства предлагалось включить и сев. часть соседнего, Белебеевского у. Собрание постановило признать «принципиально желательным» открытие вик-ств во всех уездах епархии, и в первую очередь в Мензелинском у. На содержание Мензелинского архиерея было решено отпускать по 1000 р. в год из «церковно-народного фонда», предусмотреть средства от благочиний уезда, от *мензелинского во имя святого пророка Илии женского монастыря* и из др. источников. После уточнения вопроса о средствах Уфимскому ЕУ поручалось возбудить ходатайство об открытии М. в. перед высшей церковной властью.

Однако из-за гражданской войны реализовать решения епархиального собрания не удалось. Осенью 1918 г. ввиду наступления Красной Армии и поступления сведений о расправах большевиков с представителями духовенства епархиальный совет был эвакуирован в Златоуст. 31 дек. Красная Армия заняла Уфу, в марте 1919 г. в город вошли части Белой Армии, а в июне в Уфимской губ. окончательно утвердилась советская власть. Еп. Андрей (Ухтомский) с мая 1919 г. находился за пределами своей епархии, 21 дек. 1919 г. он был впервые арестован и до 1922 г. лишен возможности возвратиться в Уфу из-за неоднократных арестов. В связи с его длительным отсутствием на кафедре временно управляющим Уфимской епархией весной 1920 г. был назначен единоверческий (см. *Единоверие*) Охтенский еп. сщмч. *Симон (Шлеёв)*. Вновь возникший вопрос об открытии М. в. в новых условиях церковной жизни был продиктован уже не столько миссионерскими, сколько практическими соображениями: Мензелинск из-за отдаленности от Уфы и по причине затруднительного (особенно зимой) транспортного сообщения нуждался в собственном епископе. Вопрос приобрел дополнительную остроту после того, как 27 мая 1920 г. декретом ВЦИК и СНК РСФСР Мензелинский у. из Уфимской губ. был передан в состав ТАССР как отдельная административно-территориальная единица — Мензелинский кантон. На собраниях верующих стали звучать предложения о присоединении кантона к Казанской епархии (см. *Казанская и Татарстанская епархия*) или даже к Елабуге с образованием самостоятельной Елабужской и Мензелинской епархии. В июле 1921 г. еп. Симон выдвинул кандидатом во епископа Мензелинского овдовевшего настоятеля стерлитамакского собора в честь Казанской иконы Божией Матери прот. Николая Орлова, вызвал его в Уфу и поручил ему вести дела канцелярии Уфимского ЕУ. Тогда же еп. Симон ходатайствовал перед патриархом об учреждении М. в. От Синода последовало согласие с поручением изыскать средства на содержание новой кафедры. Однако гибель 18 авг. еп. Симона вновь отсрочила открытие М. в.

В дек. 1921 г. на Уфимскую кафедру был назначен еп. *Борис (Шипулин;* впосл. архиепископ). Еп. Андрей (Ухтомский), ненадолго отпущенный из-под ареста, был определен на Томскую кафедру, в управление к-рой не вступил из-за последовавшего вскоре нового ареста. Прибывший в кон. февр. 1922 г. в Уфу новый архиерей намеревался осенью хиротонисать прот. Николая Орлова во епископа Мензелинского и сделать его своим «ближайшим сотрудником по епархии», но 19 окт. еп. Борис был арестован и отправлен в Пермь. Вступивший в управление епархией Златоустовский викарий еп. Николай (Ипатов) признал обновленческое (см. *Обновленчество*) *Высшее церковное управление* (ВЦУ) и возглавил раскольничье Уфимское ЕУ. 4 нояб. 1922 г. по приглашению Союза приходов Уфы в епархию прибыл освобожденный из-под ареста еп. Андрей (Ухтомский). Он незамедлительно принял меры против раскола, провозгласив временную автокефалию (так в документах того периода нередко именовалось самоуправление) Уфимской епархии в соответствии с постановлением патриарха Тихона, Синода и Высшего Церковного Совета от 20 нояб. 1920 г. и с посланием патриаршего заместителя Ярославского митр. сщмч. *Агафангела (Преображенского)* от 18 июня 1922 г. Еп. Андрей объявил деятельность ВЦУ и обновленческого Уфимского ЕУ незаконной, привел к покаянию Златоустовского еп. Николая (Ипатова) и совершил с ним 2 тайные архиерейские хиротонии: архим. Трофима (Якобчука) — во епископа Бирского и свящ. Николая Боголюбова (в монашестве Марк) — во епископа Стерлитамакского. В кон. нояб. еп. Андрей созвал экстренное собрание духовенства и мирян, на к-ром был единогласно избран временно управляющим епархией на период заключения еп. Бориса (Шипулина). 9 дек. 1922 г. еп. Андрей был арестован и выслан в Москву, однако по его благословению были совершены еще 2 тайные хиротонии: игум. *Аввакума (Боровкова)* — во епископа Старо-уфимского и игум. *Иоанна (Пояркова;* впосл. архиепископ) — во епископа Давлекановского. Образовавшийся т. о. малый собор православных викариев вступил в управление

Уфимской епархией. Возглавлял собор старший по хиротонии еп. Трофим, а адм. делами руководил еп. Иоанн. После ареста еп. Аввакума число викариев было восполнено в нач. янв. 1923 г. хиротонией иером. Петра (Гасилова) во епископа Нижегородской слободы г. Уфы.

В то же время противодействие расколу набирало силу и в соседней Екатеринбургской епархии (см. *Екатеринбургская и Верхотурская епархия*). В дек. 1922 г. собрание приходов Нижнетагильского у. приняло решение об открытии уездной кафедры «на началах самоуправления» и избрало кандидатом во епископа свящ. Леонида Черепанова (см. *Лев (Черепанов)*, еп.). Единоверческие приходы Н. Тагила с согласия др. крупных единоверческих общин постановили учредить отдельную архиерейскую кафедру, кандидатом для замещения к-рой был избран архим. *Ириней* (*Шульмин;* впосл. архиепископ). На автокефалию, учреждение новых викарных кафедр и хиротонию избранных кандидатов было получено благословение Екатеринбургского архиеп. *Григория (Яцковского)*, находившегося в тюрьме кафедрального центра. По свидетельству архим. Иринея, архиеп. Григорий одобрил его избрание при свидании в тюрьме, подчеркнув, что «хиротония во епископа должна быть совершена епископами, не признавшими ВЦУ,— верными святому Православию и Патриарху Московскому». В ответ на просьбу православных Н. Тагила управлявшие Уфимской автокефальной епархией епископы Трофим и Иоанн дали согласие на совершение хиротоний для Екатеринбургской епархии. Перед отъездом в Уфу архим. Ириней был предупрежден ГПУ, что в случае возвращения в Екатеринбург он будет арестован. В этих обстоятельствах собор уфимских викариев предложил ему, как избранному кандидату во епископы, все же принять сан, а затем вступить во временное управление приходами бывш. Мензелинского у., территория которого в 1921 г. была разделена на Мензелинский и Челнинский кантоны. В церковном отношении оба кантона по-прежнему относились к Уфимской епархии и должны были войти в состав учреждаемого М. в. Прот. Николай Орлов, избранный ранее кандидатом на Мензелинскую кафедру, к тому времени находился в расколе (в марте 1923 он был поставлен обновленцами во «епископа Уфимского и Мензелинского»). 9 февр. 1923 г. архим. Ириней в Уфе был рукоположен во епископа единоверческого Кушвинского, викария Екатеринбургской епархии (см. *Кушвинское викариатство*). По поручению еп. Иоанна (Пояркова) хиротонию совершили еп. Нижегородской слободы Петр (Гасилов) и рукоположенный накануне Нижнетагильский еп. Лев (Черепанов). Еп. Ириней был назначен временно управляющим новоучрежденным М. в. До отъезда в Мензелинск он вместе с Бирским еп. Трофимом (Якобчуком) совершил 2 тайные хиротонии для Бирского вик-ства: 1 марта архим. Серафим (Афанасьев) был рукоположен на кафедру в с. Аскино (см. *Аскинское викариатство*), 2 марта архим. *Вениамин (Фролов)* — на кафедру в с. Байки (см. *Байкинское викариатство*) Бирского кантона.

В Мензелинске еп. Ириней был встречен верующими «с величайшей радостью». Собравшийся вскоре уездный съезд духовенства и мирян поддержал прибывшего архиерея и постановил «ходатайствовать чрез Уфу об открытии в Мензелинске самостоятельной кафедры» и об утверждении еп. Иринея Мензелинским архиереем. В период управления М. в. еп. Ириней, по свидетельству прихожан, «был чужд политики, в своих проповедях и речах был в высшей степени корректен, о советской власти говорил, что это единственная в мире власть, проводящая в жизнь евангельские начала свободы и братства и равенства. Вмешательство в политику бывшего Патриарха Тихона осуждал и в молитвах за богослужением имени его не поминал» (Архив УФСБ РФ по Свердловской обл. Д. П–18284. Л. 91). 26 июня 1923 г. еп. Ириней вместе с духовенством и со всеми приходами Мензелинска официально примкнул к обновленчеству, о чем послал заявление обновленческому «епископу Уфимскому и Мензелинскому» Николаю Орлову. Позднее на допросе он свидетельствовал, что примкнул к раскольникам с целью «сохранить мир церковный и прекратить среди народа нелепые слухи об обновленчестве, чтобы т[аким] образом, служа в Мензелинске, не быть предметом раздора, а всех примирить, объединить» под управлением Высшего Церковного Совета (ВЦС; название ВЦУ с мая по авг. 1923); епископ также заявил, что и далее предполагал «вести дело церковного обновления», к-рое прежде для него было «не совсем понятным и казалось страшным» (Там же. Л. 119 об.). Переход в обновленчество был отчасти связан и с попыткой избежать ареста по делу еп. Льва (Черепанова), к-рый успешно противодействовал расколу в самоуправляемом Нижнетагильском викариатстве и пытался перевести на самоуправление всю Екатеринбургскую епархию. Тем не менее 29 июня еп. Ириней был арестован и этапирован в Екатеринбург, где проходил по делу о нижнетагильской автокефалии. Вместе с еп. Львом (Черепановым) и группой духовенства и мирян он обвинялся в «контрреволюционной деятельности» и связях с «черносотенным духовенством в районах Урала». Вероятно, для того, чтобы способствовать освобождению еп. Иринея, 1 июля соединенное собрание прихожан церквей г. Мензелинска известило телеграммами казанского и уфимского епархиальных уполномоченных ВЦС о признании Мензелинским архиереем ВЦС как «формы церковного управления, установленной Московским поместным (обновленческим.— *Н. З.*) собором». Согласно постановлению Екатеринбургского губотдела ГПУ от 17 авг. 1923 г., следственное дело было направлено в Москву, в Секретный отдел ГПУ. Туда же перевезли обвиняемых. По решению Коллегии ГПУ от 25 сент. того же года еп. Ириней и др. обвиняемые (кроме еп. Льва) были освобождены из Бутырской тюрьмы под подписку о невыезде с постоянного места жительства.

1 окт. 1923 г. еп. Ириней подал свт. Тихону рапорт, в к-ром писал, что «в Мензелинске и уезде почти нет «обновленцев», сохраняется Православие», имя патриарха возносится за богослужением, отношение гражданской власти к себе он видел «всегда хорошее, справедливое и корректное», а его арест есть не что иное, как «происки уфимских и екатеринбургских «обновленцев» чрез Казань и Екатеринбург». Не упоминая о своем уклонении в раскол, еп. Ириней заявлял, что теперь, освободившись из заключения, он «готов снова, еще с большей энергией служить св. Церкви Христовой»,

и просил утвердить себя в должности (РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 218. Л. 133). Определением свт. Тихона и патриаршего Синода от 2 окт. 1923 г. (указом от 3 окт.) Кушвинский еп. Ириней был назначен епископом Мензелинским. Т. о. патриарх признал законной его архиерейскую хиротонию и утвердил учреждение М. в. собором уфимских автокефальных епископов. 19 окт. еп. Иринею вместе с Давлекановским еп. Иоанном (Поярковым) и Орским еп. сщмч. *Иаковом* (*Маскаевым;* впосл. архиепископ) было поручено участвовать в хиротонии прот. Антонина Русанова по пострижении его в монашество на новооткрытую Кустанайскую викарную кафедру Челябинской епархии (см. *Кустанайское викариатство*) в случае, если окажется невозможным совершение хиротонии в Москве. Еп. Ириней вернулся в Мензелинск не ранее нояб. 1923 г. Однако намеченная хиротония в тот период не состоялась.

Тем временем созванное в нач. сент. 1923 г. обновленческое Уфимское епархиальное собрание приняло постановление об открытии раскольничьего М. в. Вероятно, это решение было связано с отсутствием на кафедре и неясным будущим обвиняемого в контрреволюции еп. Иринея, заявление к-рого о признании ВЦС было принято к сведению, но из-за ареста осталось без последствий. Кроме того, обновленцы осознавали необходимость придать «законность» существованию викарной кафедры, первоначально открытой автокефальными епископами. 28 окт. 1923 г. во «епископа Мензелинского» был рукоположен архим. Иоасаф (Рагозин; в ряде изданий встречается написание «Рогозин»). Утверждение митр. *Мануила (Лемешевского)* о его правосл. архиерейской хиротонии и о последующем уклонении в раскол неверно. Тогда же «епископ» Иоасаф был назначен временно управляющим обновленческой Уфимской епархией, поскольку еще 10 окт. «епископ Уфимский и Мензелинский» Николай Орлов был переведен на Великоустюжскую кафедру. В нач. нояб. «епископ» Иоасаф прибыл в Уфу, а уже 13 нояб. 1923 г. издал указ, предписывающий общине уфимского Воскресенского кафедрального собора под угрозой роспуска признать обновленческое ЕУ. После захвата храма «епископ» Иоасаф служил в нем,

Собор во имя свт. Николая Чудотворца в Мензелинске. 1813 г. Фотография. Нач. XX в.

по свидетельству современников, «без молящихся и публики». В янв. 1924 г. в Уфу из заключения возвратился законный Уфимский еп. Борис (Шипулин). Вопреки ожиданиям обновленцев он выступил против раскола, в связи с чем соборная община вернулась в патриаршую Церковь, изгнала из собора «епископа» Иоасафа и пригласила служить еп. Бориса. Обновленцы ходатайствовали перед властями о снятии с регистрации «тихоновской» общины, к-рая якобы стала «больше политической, чем церковной организацией», и о регистрации новой, обновленческой. Вскоре власти удалили еп. Бориса из Уфы, а в мае—июне окончательно распустили соборную «тихоновскую» общину и вновь зарегистрировали обновленческую. «Епископ» Иоасаф вернулся в собор, однако с кон. марта 1924 г. упоминался уже как викарный «епископ Бирский», а не Мензелинский (по нек-рым сведениям, переведен на Бирскую кафедру 12 февр. 1924). Изменение его статуса было связано с новым уклонением еп. Иринея (Шульмина) в раскол в нач. 1924 г.

Точных сведений о позиции Мензелинского еп. Иринея после возвращения из заключения у православных не имелось. В рапорте свт. Тихону от 19 февр. 1924 г. временно управляющий Уфимской епархией еп. Иоанн (Поярков) сообщал, что от еп. Иринея «кроме первого уведомления о прибытии в Мензелинск вестей нет, Е[пархиальное] У[правление] местное (обновленческое.— *Н. З.*) утверждает, может быть, ложно, что он признал Синод, о чем у них якобы есть подписка» (РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 247. Л. 15 об.). В рапорте от 31 марта еп. Иоанн вновь отмечал, что о еп. Иринее «сведений совершенно нет, что дает основание сомневаться в его твердости» (Там же. Л. 12 об.). В то же время обновленческие источники однозначно свидетельствуют о повторном переходе еп. Иринея в раскол с последующим возвращением в каноническую Церковь (НАРТ. Ф. Р-1172. Оп. 3. Д. 1036. Л. 55 об.; Правосл. церк. вестн. 1925. № 2. С. 21; *Матвеев С., прот.* С кем они // Там же. 1926. № 2. С. 3). Возвращение еп. Иринея вместе с большей частью приходов Мензелинского кантона (в Челнинском сильно было влияние обновленцев) состоялось в мае 1924 г. Возможно, не последнюю роль в этом сыграл Сарапульский еп. *Алексий* (*Кузнецов;* впосл. архиепископ), к-рый пытался открыть в своей епархии *Малмыжское викариатство* и долгое время безуспешно искал епископа для замещения новой кафедры. В рапорте от 9 мая 1924 г. он просил патриарха о создании в г. Малмыже викарной полусамостоятельной епископской кафедры и о назначении на нее еп. Иринея, изъявившего на это свое согласие. 10 мая датировано ходатайство еп. Иринея на имя свт. Тихона, содержащее просьбу освободить его от управления М. в. и назначить в распоряжение еп. Алексия в качестве его викария на предполагаемую к открытию Малмыжскую кафедру. При этом еп. Ириней вновь скрыл от патриарха свое уклонение в раскол. По этой причине в составленном Н. Б. Кирьяновым «Списке канонических архиереев, проживающих в России», по состоянию на авг. 1924 г. с правкой свт. Тихона рядом с именем Малмыжского еп. Иринея нет пометы о пребывании в обновленчестве и о принесении покаяния. Определением патриарха и патриаршего Синода от 26 мая 1924 г. в Малмыже была открыта викарная кафедра Сарапульской епархии, на которую и был перемещен еп. Ириней. Истинная причина ухода из Мензелинска, по словам самого еп. Иринея, заключалась в том, что «20 церквей кантона, в большинстве бедных, не в состоянии содержать своего епископа». Еп. Ириней оставил Мензелинск 2 июля 1924 г. М. в. более не возобновлялось. Правосл. приходы на его территории до 1927 г.

находились в ведении временно управляющего Уфимской епархией еп. Иоанна (Пояркова), а затем отошли Казанскому митрополиту.

В ходе приведения обновленческим синодом церковных границ в соответствие с гражданским административно-территориальным делением обновленческие приходы Мензелинского и Челнинского кантонов в нач. июня 1924 г. перешли в ведение Казанского ЕУ. Центром раскола стало Челнинское кантонное церковное управление, поставившее перед Казанью вопрос об учреждении при Николаевском соборе с. Набережные Челны (ныне город) кафедры «самостоятельного епископа». Однако ни в 1924 г., ни позднее обновленцам не удалось возобновить викарную кафедру на территории бывш. М. в.

Арх.: Архив УФСБ РФ по Свердловской обл. Д. П-18284; РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 1. Л. 15; Д. 209. Л. 3–8 об.; Д. 218. Л. 132–134 об., 158, 236–237, 326–335; Д. 272. Л. 164–164 об., 165; Д. 273. Л. 3–4 об.; НАРТ. Ф. Р-1172. Оп. 3. Д. 1113. Л. 10, 11–12, 59, 63; ЦГИА Респ. Башкортостан. Ф. Р-1252. Оп. 1. Д. 54. Л. 39–39 об., 42 об.– 43, 58, 59, 65–67, 92, 96–99; Д. 266. Л. 47.

Ист.: Постановления Уфимского Епарх. Собрания августовской сессии 1918 г. Уфа, 1918. С. 1, 2, 21–22, 94; Краткие сведения о епископах правосл. Церкви, состоящих в ведении Свящ. Синода // ВССПРЦ. 1926. № 12/13. С. 8; Акты свт. Тихона. С. 319, 933, 976, 977.

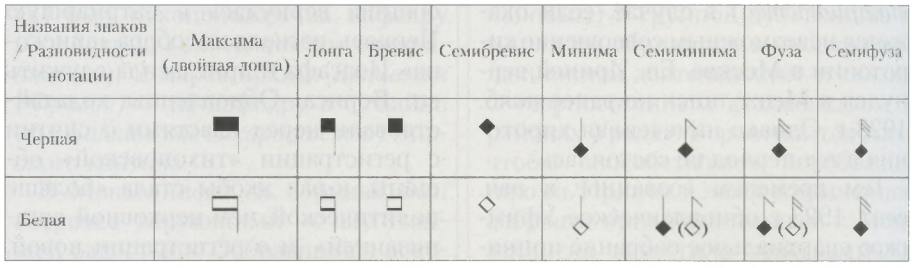
Лит.: *Манушл.* Русские иерархи, 1893–1965. Т. 3. С. 385, Т. 4. С. 55–56; *Лавринов В. В., прот.* Екатеринбургская епархия: События. Люди. Храмы. Екат., 2001. С. 39, 143; *он же.* Обновленческий раскол в портретах его деятелей. М., 2016. С. 294, 304–305, 401, 408; Из истории рос. иерархии: Ст. и док-ты. М., 2002. С. 195; «Обновленческий раскол». С. 785–786; *Губонин.* Ист. иерархии. С. 289–290, 688, 698, 881; *Липаков Е. В.* Архипастыри Казанские, 1555–2007. Каз., 2007. С. 338–339; *Зимина Н. П.* Стояние в вере: временная автокефалия Уфимской правосл. епархии в период заключения Святейшего Патриарха Тихона (нояб. 1922 г.– авг. 1923 г.) // Вестн. ПСТГУ. Сер. 2: История, история РПЦ. 2007. Вып. 3(24). С. 79–117; *она же.* Полуобновленчество в РПЦ в сер. 1920-х гг.: К вопросу об оценке церк. политики еп. Елабужского Иринея (Шульмина) и еп. Сарапульского Алексия (Кузнецова) // Там же. 2013. № 3(52). С. 17–39; *она же.* Нижнетагильская автокефалия (канонич. основания, тактика, ист. значение) // Гос-во, общество, церковь в истории России XX в.: Мат-лы XII Междунар. науч. конф. Иваново, 2013. Ч. 1. С. 164–171.

Н. П. Зимина

МЕНЗУРА́ЛЬНАЯ НОТА́ЦИЯ, разновидность западноевроп. муз. нотации, применявшаяся для записи вокального полифонического многоголосия во 2-й пол. XIII — нач. XVII в. Совр. название М. н. восходит к терминологии, к-рая была введена уже в самых ранних зап. трактатах по муз. ритму (сер. XIII в.) для обозначения новой, метризованной полифонической музыки (лат. musica mensurabilis — размеренная музыка, cantus mensurabilis — размеренное пение, в противоположность cantus planus — ровному пению, т. е. одноголосному *григорианскому пению*) и ее основополагающих свойств (mensura — мера; mensuratio temporis — измерение времени). Термин «мензуральная» фиксирует способность нотации точно передавать длительности нот и пауз посредством графических знаков («фигур») и их комбинаций.

Основы М. н. заложил *Франко Кёльнский,* автор трактата «Ars cantus mensurabilis» (Искусство мензурального пения; ок. 1260–1280). В его реформе нотации отразился отход от ритмических модусов и был осуществлен переход от еще не вполне однозначно прочитываемой модальной нотации к системному использованию разных форм нотационных знаков и их комбинаций для передачи определенных длительностей муз. звуков и пауз.

Знаки мензуральной нотации



Различают т. н. черную (примерно до 1450) и белую (примерно после 1450) М. н. Знаки черной нотации происходят от символов римской *квадратной нотации,* служившей для передачи григорианского пения. Характерная для этих знаков квадратно-ромбовидная форма зачерненных нотных головок объясняется удобством ее начертания с помощью имевшегося писчего инструментария. Переход к белой нотации, в к-рой нотные головки крупных длительностей не закрашивались, обусловлен гл. обр. заменой пергамена на бумагу (заимствованную из Китая в XIII–XIV вв.).

М. н. развилась из *модальной нотации* — самой ранней в истории западноевроп. многоголосия системы письменной фиксации музыки с последовательным нотированием ритма. Принципы модальной нотации были впервые изложены *Иоанном де Гарландиа* в трактате «De musica mensurabili» (О мензуральной музыке; 2-я четв.– сер. XIII в.). Модальная нотация передавала ритмику полифонического репертуара школы *Нотр-Дам,* примерно с 60-х гг. XII в. этот репертуар стал подвергаться ритмизации. В результате приспособления античной стопной метрики к условиям многоголосной литургической музыки sine littera (без текста) образовались ритмические модусы (по Иоанну де Гарландиа, их 6), подчиненные единой счетной мере в 3 единицы времени (в 3 темпуса).

Франко различает «сложные фигуры», или лигатуры, заключающие под одной графемой неск. (от 2 и более) ритмических единиц, и «простые фигуры», передающие одиночные ритмические длительности: лонгу, бревис и семибревис (им соответствуют знаки-паузы). В модальной нотации использовались по преимуществу лигатуры, а простые фигуры являлись периферийным элементом. Нотация Франко Кёльнского ориентирована на новый жанр *мотета,* в котором силлабическая подтекстовка вокальных голосов вызвала обращение к записи простыми фигурами — чтобы каждому слогу (и каждой длительности) соответствовал отдельный нотационный знак. С мотетом связан также переход от партитурной записи многоголосия, характерной для модальной нотации, к поголосной (в виде отдельных партий) — такая форма записи сохранится за М. н.

Чтение простых фигур, лонг и бревисов регулировалось перфекцией (perfectio) — метрической мерой в 3 темпуса, абстрагированной от ритмических модусов. Каждый из знаков имел 2 значения. Лонга могла быть либо перфектной, из 3 бревисов (longa perfecta), либо имперфектной, из 2 бревисов (longa imperfecta)

(существовала также двойная лонга протяженностью в 2 простые лонги). Бревис мог быть либо правильным, равным 1 темпусу (brevis recta), либо альтерированным, из 2 темпусов (brevis altera). Точное значение знаков задавалось нотационным контекстом. Лонга читалась как перфектная, если за ней следовала лонга; имперфектной лонгу делал помещенный до или после нее бревис; альтерированный бревис возникал как 2-й в паре бревисов, если эти бревисы были заключены между 2 лонгами, и т. д.

Имперфекцию и альтерацию могла отменить черточка поперек нотной строки, называемая «знак перфекции» (signum perfectionis) или «разделитель модуса» (divisio modi), к-рая отмечала границу перфекции (позднее в этой функции выступала т. н. точка отделения (punctum divisionis)).

Правильный бревис, в свою очередь, мог содержать 2 или 3 семибревиса. Если семибревисов было 3, они считались малыми и исполнялись как равнодлительные, если 2 — 1-й из них являлся малым (semibrevis minor), 2-й — большим (semibrevis major), и они должны были звучать в пропорции 1 : 2.

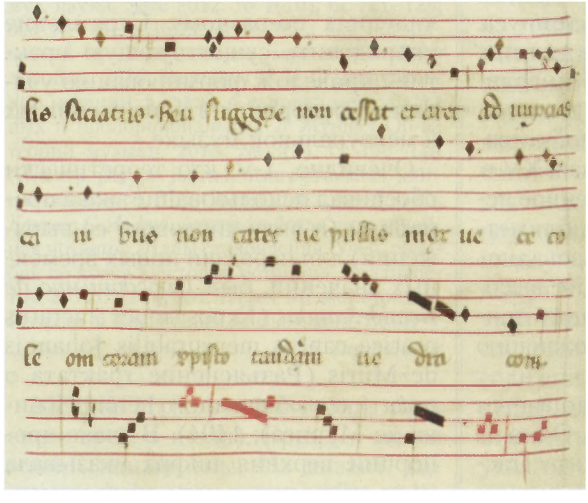
В модальной нотации значение лигатуры зависело от используемого в данный момент ритмического модуса. Франко Кёльнский установил правила чтения лигатур вне модального контекста и согласовал их с правилами чтения простых фигур. Эти правила сохранили свое значение для всего периода существования М. н.

Развитие мензуральной музыки после Франко Кёльнского пошло по пути все большего дробления бревиса. В мотетах Пьера де ла Круа число семибревисов, приходящихся на один бревис, может достигать 7. На письме группы семибревисов отграничивались одна от другой точкой. Согласно *Жаку Льежскому* (Speculum musice, ок. 1330), группы из 4 и более семибревисов исполнялись как равнодлительные, т. е. как совр. квартоли, квинтоли и т. д. В отношении 2 и 3 семибревисов оставалась в силе их традиц. трактовка, по Франко.

Следующая крупная реформа М. н. была осуществлена *Филиппом де Витри* и *Иоанном де Мурисом*. Ее результаты были воплощены в стиле Ars nova (новое искусство), названном так по отношению к стилю Ars antiqua (старое искусство), с к-рым стало ассоциироваться учение Франко. Самое раннее описание нотации Ars nova содержат трактаты Филиппа де Витри «Ars nova» (Новое искусство; нач. 20-х гг. XIV в.; рус. пер.: *Поспелова*. 2003. С. 316–327) и Иоанна де Муриса «Notitia artis musicae» (Познание искусства музыки; 1319 или 1321; рус. пер. 2-й части трактата, без «Заключений»: *Гирфанова*. 2015. С. 493–502).

В добавление к тройному делению бревиса на семибревисы, допускавшемуся Франко Кёльнским, было введено его двойное деление и дальнейшее подразделение семибревисов на более мелкие длительности, к-рые в начальный период Ars nova все еще считались различными видами семибревиса и не дифференцировались графически. Первые образцы подобной практики содержатся в манускрипте «Роман о Фовеле» (Paris. fr. 146, ок. 1317 г.). Вскоре минимальный семибревис (semibrevis minima) был снабжен штилем сверху, что привело к образованию минимы (minima) (впосл. половинная нота тактовой нотации). Был также введен графический знак для паузы и минимы.

Первичное подразделение бревиса на семибревисы закрепляется как



Фрагмент мотета Филиппа де Витри «In nova fert» из рукописи «Роман о Фовеле». Ок. 1317 г. (Paris. fr. 146. Fol. 44v)

темпус (tempus) — перфектный, из 3 семибревисов, или имперфектный, из 2. Вторичное подразделение семибревисов на минимы получило название «пролация» (prolatio, букв.— произнесение) — большая, из 3 миним, или малая, из 2. Четыре комбинации темпуса и пролации — прообразы буд. тактовых метрических размеров: $\frac{2}{4}$, $\frac{3}{4}$, $\frac{6}{8}$, $\frac{9}{8}$ — описываются Витри в трактате как «четыре пролации». Витри указывает также на существование семиминимы (semiminima), образующейся от деления минимы на 2 части.

Изменения затронули и самый ранний метрический уровень — перфекцию Франко Кёльнского, подвергшуюся замедлению в результате значительного раздробления бревиса. Наряду с мерой в перфектную лонгу начинает использоваться мера в имперфектную лонгу. За метрическим уровнем, регулирующим отношения между лонгой и бревисом, закрепляется термин «модус» (modus).

Для передачи в нотации различных видов модуса, темпуса и пролации изобретаются специальные графические знаки. В Ars nova они использовались, но редко и в основном ограничивались кругом для перфектного темпуса и полукругом для темпуса имперфектного, с точкой в центре, означающей большую пролацию (отсутствие точки указывало на малую пролацию): ⊙, ○, 𝄐, 𝄑. Данные знаки стали прообразами знаков совр. тактовых размеров (в неизменном виде сохр. только последний).

С установлением разнообразия метрических мер появилась возможность их комбинирования в сочинении. Впервые сопряжение перфектного и имперфектного модусов встречается в мотете Витри «In nova fert». Традиц. перфектный модус нотируется черными чернилами, для передачи нового имперфектного модуса впервые используются красные чернила. Самый ранний случай комбинирования перфектного и имперфектного темпусов известен в мотете Витри «Garison selon nature». Метрические размеры обозначаются при помощи знаков темпуса.

Правила перфекции, имперфекции и альтерации Франко Кёльнского в этот период были распространены на все метрические уровни. При этом появилось усложненное, «отдаленное» имперфицирование (imperfectio a parte remota или remotissima, по терминологии Иоанна

Тинкториса), напр. когда до или после лонги помещается семибревис или минима, укорачивающие ее длительность согласно своей протяженности.

Еще одним новшеством Ars nova стала синкопа, образующаяся в результате нарушения в следовании метрических мер, когда меру разбивает вставка (или даже неск. вставок) из одной или нескольких таких же мер. Для указания границ вставной меры вводится «точка синкопации» (punctus syncopationis).

В это же время в Италии была разработана собственная система М. н., впервые изложенная *Маркетто Падуанским* в трактате «Pomerium in arte musice mensurate» (Фруктовый сад в искусстве мензуральной музыки; не позднее 1319). К типично итал. чертам относятся: отсутствие минимы (входящие в состав темпуса длительности все еще считались семибревисами, хотя и получили разные видовые наименования: большой, малый, минимальный, отличаясь по длительности); большее число метрических размеров — темпусов; обозначение размеров по количеству содержащихся в них минимальных семибревисов; двойное деление длительностей как основное в «итальянских» размерах duodenaria и octonaria; буквы как знаки различных видов модуса и темпуса. К кон. XV в. различия между итал. и франц. типами нотации нивелировались.

М. н. достигла значительной сложности в посл. четв. XIV — нач. XV в. в стиле Ars subtilior (утонченное искусство). Смена размера, полиметрия, гокет, синкопа использовались уже в Ars nova; в Ars subtilior высокая степень их концентрации приводит к предельному усложнению ритма и его нотации.

Техника сочинения обогащается новой формой полиметрии. Одно из первых ее описаний содержит «Tractatus figurarum» (Трактат о ритмических длительностях), к-рый приписывается Филиппу из Казерты (самая ранняя сохранившаяся копия трактата была сделана в 1391 или немногим позже). Филипп из Казерты использует «четыре пролации» Витри, называя их «четырьмя основными мерами» (quatuor mensurae principales). Размеры начали комбинироваться в рамках одной композиции уже в Ars nova. Общей единицей для разных размеров служила минима, и протяженность размеров зависела от числа входящих в них миним. Новым в технике комбинирования размеров становится то, что на время одной из 4 «основных мер» может приходиться любая из 3 оставшихся. Новый вид полиметрии преодолевает соразмеренность длительностей мельчайшей единицей, устанавливая более сложные, чем ранее, их соотношения. Чтобы передать в нотации замещение основного размера размером иной структурной конфигурации, Филипп из Казерты ввел новые нотационные знаки для ритмических длительностей: семибревис и миниму с незакрашенными нотными головками, семибревис и миниму, записанные красными чернилами, миниму с дополнительным штилем снизу и идущим от этого штиля хвостом вправо и др.

Использующиеся в Ars subtilior графические знаки, фиксирующие новые временны́е значения, включают: по-особому окрашенные ноты, ноты новой формы (образующиеся путем добавления штилей, хвостов, точек), видоизмененные указатели размеров, одиночные цифры, связанные пропорцией 2 цифры. Разные графические знаки могли иметь в разных сочинениях одно и то же значение, и наоборот, один и тот же знак мог истолковываться в сочинениях по-разному. Стремление упорядочить существующую практику привело к формированию учения о пропорциях в применении их к мензуральной музыке.

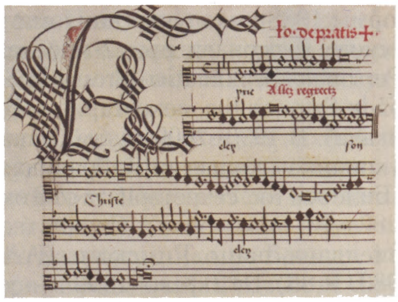
Очевидно, 1-м, кто теоретически обосновал использование знака пропорции (в виде числового ее выражения) для передачи новых временны́х значений, был *Просдоцимус де Бельдемандис* (Expositiones tractatus pratice cantus mensurabilis Johannis de Muris (Разъяснение трактата о практике размеренного пения Иоанна де Муриса); 1404). В знаке пропорции верхняя цифра указывала на то, какое число нот с этого момента должно приходиться на время того числа нот, к-рое указано нижней цифрой. Во 2-й пол. XV в. учение о пропорциях в мензуральной музыке складывается в разработанную законченную систему. Классическими трудами по мензуральным пропорциям являются трактат Иоанна Тинкториса «Proportionale musices» (Музыкальные пропорции; 1477; рус. пер.: *Поспелова.* 2009. С. 465–519) и 4-я книга трактата «Practica musice» (Практика музыки; 1496) Франкина *Гафурия*. В этих трудах утверждается возможность соизмерения любых по ритмическому наполнению мер (как в последовательности, так и в одновременности — в разных голосах).

Из-за сложности техники имперфекции и применения пропорций интерпретация М. н. во 2-й пол. XV в. сильно зависела от контекста, что в исторической перспективе было ее недостатком. Кроме того, поголосный характер записи затруднял восприятие многоголосной вертикали. По-видимому, эти обстоятельства потребовали применения т. н. композиторской доски (tabula compositoria), к-рая стала прообразом позднейших партитур (см. подробнее: *Барсова.* 1997. С. 55–65). В совр. транскрипциях М. н. наряду с обычной тактовой чертой используется тактовая черта между нотоносцами (нем. Mensurstrich).

Позже учение о пропорциях было соединено с учением о тактусе. В XV — нач. XVI в. знак пропорции не фиксировал нотную длительность, использующуюся в пропорции. Со 2-й трети XVI в. значение нотных длительностей, вступающих в пропорцию, стало задаваться видом тактуса. Напр., указание обозначало, что 2 минимы, к-рые до этого момента заполняли тактус alla Semibreve (в нормативном случае он передавался знаком), должны быть замещены 3 минимами.

В М. н. после 1500 г. состав длительностей продолжал расширяться за счет введения более мелких ритмических величин — фузы (буд. 8-я) и семифузы (буд. 16-я) (деление начиная с минимы было исключительно двойным). Это привело к дальнейшему замедлению крупных длительностей.

В течение XVII в. М. н. переродилась в тактовую нотацию. Ноты получили овальную форму, знаки пропорций и тактусов стали использоваться в указателях тактовых метрических размеров, лигатуры, а также имперфекции с альтерациями были упразднены, в качестве нормативного установилось двойное деление ритмических длительностей. Новые элементы нотации — партитурная запись, тактовая черта, темповые обозначения, лига и точка, заменившие контекстуальные правила перфекции/имперфекции,— упростили нотацию. Распространение нотопе-



Фрагмент мессы Жоскена Депре «Allez regrets» из Хоровой книги. Ок. 1521–1525 г. (Friedrich-Schiller-Universität. Bibl. Ms. 21. N 6. Fol. 71v)

чатания также способствовало оптимизации и демократизации нотного письма.

Учение о М. н., широко развитое в трактатах XIII–XVI вв. (образцы, опубликованные на рус. языке, см., напр., в изд.: *Коклико*. 2007; *Поспелова*. 2009), было учением не только о нотации, но и о ритме и способах его фиксации и в качестве такового являлось важной частью общей теории многоголосия (наряду с теорией контрапункта).

На Руси принципы поздней М. н. (на стадии перехода к барочной) получили своеобразное выражение в *киевской нотации*.

Лит.: *Bellermann H.* Die Mensuralnoten und Taktzeichen des 15. und 16. Jh. B., 1858; *Riemann H.* Studien zur Geschichte der Notenschrift. Lpz., 1878; *idem.* Notenschrift und Notendruck: Bibliographisch-typographische Studie. Lpz., 1896; *idem.* Kompendium der Notenschriftkunde. Regensburg, 1910. (Sammlung Kirchenmusik; 4/5); *Wolf J.* Geschichte der Mensural-Notation von 1250–1460: Nach den theoretischen und praktischen Quellen bearbeitet. Lpz., 1904. 3 Bde; *idem.* Handbuch der Notationskunde. Lpz., 1913. Tl. 1: Tonschriften des Altertums und des Mittelalters, Choral- und Mensuralnotation; *Tirabassi A.* Grammaire de la notation proportionnelle et sa transcription moderne. Brussels, 1930; *Sartori C.* La notazione italiana del Trecento: in una redazione inedita del «Tractatus practice cantus mensurabilis ad modum ytalicoru» di Prosdocimo de Beldemandis. Firenze, 1938; *Apel W.* The Notation of Polyphonic Music, 900–1600. Camb. (Mass.), 1942; *Gennrich F.* Abriss der frankonischen Mensuralnotation: Die Notenschrift aus dem Anfang des XIV. Jh. Nieder-Modau, 1946; *idem.* Abriss der Mensuralnotation des XIV. und der ersten Hälfte des XV. Jh. Nieder-Modau, 1948. (Musikwissenschaftliche Studien-Bibliothek; 3/4); *Bukofzer M. F.* Studies in Medieval and Renaissance Music. N. Y., 1950; *Parrish C.* The Notation of Medieval Music. L., 1957; *Dahlhaus C.* Zur Theorie des Tactus im 16. Jh. // Archiv für Musikwissenschaft. 1960. Jg. 17. H. 1. S. 22–39; *idem.* Die Tactus- und Proportionenlehre des 15. bis 17. Jh. // Hören, Messen und Rechnen in der frühen Neuzeit. Darmstadt, 1987. S. 333–361. (Geschichte der Musiktheorie; 6); *Günther U.* Die Mensuralnotation der Ars nova in Theorie und Praxis // Archiv für Musikwissenschaft. 1962/1963. Jg. 19/20. H. 1. S. 9–28; *Bank J. A.* Tactus, Tempo and Notation in Mensural Music from the 13th to the 17th Cent. Amst., 1972; *Besseler H., Gülke P.* Schriftbild der mehrstimmigen Musik. Lpz., 1973. (Musik des Mittelalters und der Renaissance; 5); *Apfel E., Dahlhaus C.* Studien zur Theorie und Geschichte der musikalischen Rhythmik und Metrik. Münch., 1974. 2 Bde in 1; *Сапонов М. А.* Мензуральная ритмика и ее апогей в творчестве Гильома де Машо // Проблемы муз. ритма: Сб. ст. М., 1978. С. 7–47; *Евдокимова Ю. К.* Многоголосие средневековья: X–XIV вв. М., 1983. С. 47–48, 73–74, 98–99, 122–123, 131, 208. (История полифонии; 1); *Rastall R.* The Notation of Western Music: An Introd. L., 1983; *Gallo F. A.* Die Notationslehre im 14. und 15. Jh. // Die mittelalterliche Lehre von der Mehrstimmigkeit. Darmstadt, 1984. S. 257–356. (Geschichte der Musiktheorie; 5); *Поспелова Р. Л.* Гарландия — Франко — Витри: три реформатора в мензуральной теории XIII — нач. XIV в. // Laudamus: Сб. ст. М., 1992. С. 222–229; *она же.* Западная нотация XI–XIV вв.: Основные реформы (на мат-ле трактатов). М., 2003; *она же.* Трактаты о музыке Иоанна Тинкториса. М., 2009; *Busse-Berger A. M.* Mensuration and Proportion Signs: Origins and Evolution. Oxf., 1993. (Oxford Monographs on Music); *Барсова И. А.* Очерки по истории партитурной нотации (XVI — 1-я пол. XVIII в.). М., 1997; *Hiley D. e. a.* Notation, § III. History of Western Notation // NGDMM. 2001². Vol. 18. P. 73–189; *Коклико А. П.* Compendium musices (1552) / Публ., пер., исслед. и коммент.: Н. И. Тарасевич. М., 2007; *Гирфанова М. Е.* Транскрипция мотетов Филиппа де Витри как реконструкция // Старинная музыка. 2011. № 1/2 (51/52). С. 22–27; *она же.* О новой форме полиметрии в Ars subtilior посл. четв. XIV — нач. XV в. («Tractatus figurarum» Филиппа де Казерта) // Проблемы муз. науки. Уфа, 2012. № 1(10). С. 121–125; *она же.* Мензуральная система как исторический тип западноевроп. муз. метра: Докт. дис. Каз., 2015; *Тарасевич Н. И.* О мензуральной нотации, а также о канонах мензуральных и пропорциональных // Журнал Об-ва теории музыки. 2013. № 3(3). С. 198–119 (Электр. ресурс: journal-otmroo.ru/sites/journal-otmroo.ru/files/Tarasevich%20N.I..pdf); *Ключко С. И.* Западноевропейская пятилинейная нотация: Этапы становления: Учеб. пособие по курсу «История нотации». Владивосток, 2014; *DeFord R. I.* Tactus, Mensuration and Rhythm in Renaissance Music. Camb., 2015.

М. Е. Гирфанова

МЕНИ́ГН [греч. Μένιγνος], прп. (пам. греч. 4 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 скончался» и двустишие, посвященное этому святому («Менигн отправился в плавание по подобному морю житию, обретя отличных разумных гребцов»). При переводе стишного Синаксаря на слав. язык эти сведения оказались в составе стишного Пролога (*Петков, Спасова.* Стиш. Пролог. 2013. Т. 11. С. 15), а из него были заимствованы в ВМЧ (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 298 (2-я паг.)). Из стишных Синаксарей память и двустишие М. также попали в «Синаксарист» прп. *Никодима Святогорца*. В совр. календаре РПЦ память М. отсутствует.

Ист.: SynCP. Col. 797–798; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Τ. 6. Σ. 27.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 200; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 333; *Μακάρ. Σιμων.* Νέος Συναξ. 2008. Т. 11. Σ. 48.

МЕНИ́ГН (III в.), мч. (пам. 22 нояб.; пам. греч. 22 нояб., 15 и 16 марта; пам. зап. 15 марта). Сохранились Мученичество М. в составе Императорского Минология 1034–1041 гг. (BHG, N 2270), а также сказание в Синаксаре К-польской ц. (X в.) (BHG, N 2271; SynCP. Col. 537–539). Согласно этим источникам, М. жил в г. Парий в Геллеспонте (сев. часть М. Азии), он был белильщиком, т. е. занимался стиркой одежды и чисткой холстов, а также сукновалом (греч. ὁ κναφεύς). В правление имп. Деция (249–251) было воздвигнуто гонение на христиан, и М., к-рый исповедовал истинную веру, стал слышать голос с неба, призывающий его на подвиги во имя Христа.

По приказу Деция в Парии было арестовано множество христиан. Однако ночью все узники вышли из темницы сквозь запертую дверь, минуя стражу. Свидетели этого чуда сообщали, что христиан освободил ангел. М., услышав о происшедшем, вспомнил о небесном голосе и стал готовиться к подвигу. Он раздал заказчикам их чистые одежды, чтобы не оставаться ни перед кем в долгу, и сам явился в суд, где открыто объявил себя христианином и разорвал указ Деция о предании смерти последователей евангельского учения, если они не отрекутся от своих убеждений. После этого судья приказал отрубить М. пальцы, к-рыми он рвал указ, однако из ран мученика вместо крови вытекло молоко. После отказа М. отступиться от веры его подвергли жестоким побоям, затем рвали тело железными крючьями, а после истязаний отсекли голову. В момент смерти мученика из его уст выпорхнула белая горлица.

Тело М. запретили предавать погребению, однако благочестивые христиане ночью пробрались на место казни и забрали честные останки мученика, оставив его голову. Тогда М. явился одному из этих благочестивых

людей и повелел забрать ее. Христианин пустился в обратный путь, но был очень озадачен тем, как он сможет разыскать святыню в кромешной тьме. Однако когда он достиг места казни, то увидел сияющую звезду над отсеченной головой мученика.

По свидетельству Минология Василия II, где сказание о М. помещено под 15 марта, мощи М. находились в Парии по крайней мере до X в. и от них происходили чудеса исцеления (PG. 117. Col. 556).

В Великих Минеях-Четьих митр. Макария сказание о М. находится под 22 нояб. (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. С. 198).

А. Грегуар считал, что М.— одно лицо со сщмч. *Бенигном* (пам. зап. 1 нояб.), «апостолом Дижонским», а имя Менигн оказалось в источниках по ошибке. Действительно, в сказании о Бенигне также есть эпизод, когда из тела убитого копьем мученика выпархивает голубь, однако др. совпадений в Мученичествах святых нет. Ж. ван дер Стратен не разделял т. зр. Грегуара, считая, что аргументов в ее пользу недостаточно.

На груз. языке под 16 марта сохранилось метафрастическое (расширенное) «Мученичество святого и великого мученика Менигна» (нач.: «Деций, слуга зла, приняв римский скипетр...») в поздней рукописи из собрания *Кутаисского государственного историко-этнографического музея* (Кут. 2, XVI в. Л. 215 об.— 219 об.). В совр. календаре Грузинской Православной Церкви память М. указана 22 нояб. (*Ìàáèäçàøâèëè.* Переводные памятники. 2004. Т. 1. С. 286).

Ист.: SynCP. Col. 246, 248; ActaSS. Mart. T. 2. Col. 390–391; MartRom. P. 126; MartRom. Comment. P. 98. N. 3; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Τ. 2. Σ. 155–158; ЖСв. Ноябрь. С. 617–618.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 3. С. 48; *Grégoire H.* St. Bénignos de Dijon et son prototype byzantin, le mégalomartyr Benignos (Menignos) de Pariou (Hellespont) // CRAI. 1952. Vol. 96. N 2. P. 204–213; *Straeten J., van der.* Les Actes des Martyrs d'Aurélien en Bourgogne: Étude littéraire // AnBoll. 1961. T. 79. P. 130–131; *Sauget J.-M.* Menigno, santo, martire di Pario // BiblSS. 1967. Vol. 9. Col. 321–322; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 333; Синаксарь: Жития святых правосл. Церкви / Авт.-сост.: иером. Макарий Симонопетрский. М., 2011. Т. 2. С. 282–283.

О. Н. А.

МЕННИ́НИ [итал. Mennini] Антонио (род. 2.09.1947, Рим), ватиканский дипломат, титулярный архиеп. Ферентский, офиц. папский представитель в РФ в 2002–2010 гг. Род. в многодетной семье Луиджи Меннини, управляющего Ин-том религиозных дел (Istituto per le Opere di Religione; выполняет функции Банка Ватикана). В 1966–1968 гг. М. учился на юридическом фак-те рим. ун-та Сапиенца. В окт. 1968 г. начал учебу в коллегии Капраника (см. в ст. *Коллегии папские*), одновременно изучал философию и богословие в папском *Григорианском университете.* 14 дек. 1974 г. генеральный викарий Рима кард. Уго Полетти рукоположил М. во пресвитера. Был назначен на должность викария в храме св. Люсии на пл. Джоки-Дельфичи (служил там до 1978). В 1978–1980 гг. М. проходил как свидетель по делу об убийстве премьер-министра Итальянской Республики А. Моро, похищенного в марте и убитого в мае 1978 г. представителями «Красных бригад». Утверждалось, что М. посещал Моро в заключении и принял у него последнюю исповедь. В ходе расследования выяснилось, что он был посредником в передаче писем от «Красных бригад» семье Моро. В 2015 г. М., уже будучи архиепископом и апостольским нунцием в Великобритании, вновь был привлечен к проводимому итал. парламентом расследованию дела Моро. М. категорически отверг утверждения о том, что он в качестве исповедника встречался с Моро после похищения, но особо подчеркнул, что все вопросы, связанные с исповедью, в т. ч. место ее проведения, являются абсолютной тайной и не могут быть оглашены никогда и ни при каких обстоятельствах; он подтвердил свою посредническую роль в контакте с представителями «Красных бригад».

В 1978 г. М. поступил в Папскую церковную академию (Pontificia Accademia Ecclesiastica), готовящую кадры для дипломатической службы. Во время учебы посещал занятия в папском ун-те *Angelicum* в Риме, где в окт. 1980 г. получил степень лиценциата канонического права. В янв. 1981 г. получил степень д-ра богословия в Григорианском ун-те. В апр. 1981 г. М. поступил на дипломатическую службу: был секретарем апостольской пронунциатуры в Уганде (1981–1984), в Турции (1984–1986). По возвращении в Рим вошел в группу дипломатического персонала при Совете по общественным делам Церкви (после куриальной реформы 1988 г.— группа дипломатического персонала при 2-м отделе (Personale Diplomatico presso la Seconda Szione) Гос. секретариата Ватикана). В 1993–2000 гг. был также духовником коллегии Капраника.

Билетом Гос. секретариата от 9 окт. 1982 г. М. пожалован достоинством капеллана папы Римского (AAS. 1983. P. 86), от 2 февр. 1996 г.— достоинством почетного прелата папы Римского (AAS. 1996. P. 724). Бреве от 8 июля 2000 г. папа Римский *Иоанн Павел II* назначил М. титулярным архиепископом Ферентским и апостольским нунцием в Болгарии (AAS. 2000. P. 702). 12 сент. 2000 г. в рим. базилике Санта-Мария-Маджоре гос. секретарь кард. Анджело Содано совершил епископскую хиротонию М.

Во время служения в Болгарии М. подготовил визит в эту страну папы Римского Иоанна Павла II (кон. мая 2002). 6 нояб. 2002 г. папа назначил М. представителем Папского престола в РФ. Одной из его задач было урегулирование и по возможности улучшение отношений между Папским престолом и РПЦ, обострившихся в нач. 2002 г., когда без согласования с РПЦ и властями РФ 4 апостольские администратуры в РФ были преобразованы в епархии, объединенные в церковную провинцию (архиепархия Божией Матери в Москве, епархия св. Климента в Саратове, Преображенская епархия в Новосибирске, епархия св. Иосифа в Иркутске) (11 февр. 2002). Создание полномасштабной католич. иерархии было воспринято в руководстве и широких кругах РПЦ как недружественный акт, что повлекло за собой резкое охлаждение отношений с Ватиканом.

Прибыв в Москву 11 янв. 2003 г., М. вручил верительные грамоты Президенту В. В. *Путину* на офиц. церемонии в Кремле (30 янв. 2003). 20 февр. 2003 г. он был принят патриархом Московским и всея Руси *Алексием II.* Он вручил патриарху офиц. документы, подтверждавшие его назначение в качестве главы дипломатического представительства в Москве, и обсудил перспективы отношений между РПЦ и Римско-католической Церковью. Уже в 2004 г. удалось восстановить полномасштабный диалог РПЦ и Папского престола: 22 февр. в рабочей резиденции в Чистом пер. патриарх Алексий II принял делегацию Римско-католической Церкви во главе с председа-

телем Папского совета по содействию христ. единству кард. Вальтером *Каспером*. 27 авг. М. вместе с ординарием католич. архиепархии Божией Матери в Москве архиеп. Тадеушем *Кондрусевичем* встречал в аэропорту Шереметьево доставленный кард. В. Каспером из Рима список Казанской иконы Божией Матери, переданный РПЦ папой Иоанном Павлом II. М. принял участие в торжественной передаче иконы, состоявшейся в Успенском соборе Московского Кремля 28 авг., в праздник Успения Пресв. Богородицы.

В качестве апостольского нунция М. участвовал в рассмотрении вопроса о смене ординария католич. архиепархии в Москве: 21 сент. 2007 г. решением папы Римского Бенедикта XVI (см. *Ратцингер* Йозеф) вместо архиеп. Т. Кондрусевича, тесно связанного с польск. католич. клиром, был назначен итальянец Паоло Пецци. 27 окт. 2007 г. в московском католич. соборе в честь Непорочного зачатия Пресв. Девы Марии состоялось рукоположение Пецци, в к-ром М. выполнял обязанности соконсекратора.

26 июля 2008 г. папа Бенедикт XVI назначил М. апостольским нунцием в Узбекистане с сохранением прежних обязанностей.

Деятельность М. во многом способствовала изменению дипломатических отношений между РФ и Папским престолом. 22 нояб. 2009 г. президент РФ Д. А. *Медведев* подписал Указ «Об установлении дипломатических отношений с Ватиканом», по которому предписывалось преобразовать представительство РФ в Ватикане в Посольство РФ в Ватикане. Бреве «Cum inter Apostolicam Sedem» от 9 дек. 2009 г. папа Бенедикт XVI официально учредил апостольскую нунциатуру в Москве. В тот же день РФ и Папский престол обменялись нотами об установлении дипломатических отношений на уровне Посольства РФ в Ватикане и апостольской нунциатуры в РФ. М. стал 1-м апостольским нунцием в РФ и в качестве такового на встрече 15 июля 2010 г. с зам. министра иностранных дел РФ А. В. Грушко вручил ему новые верительные грамоты. В качестве папского представителя М. принимал участие в пленарных заседаниях конференции католич. епископов России (см. *Епископские конференции*), собиравшихся регулярно 2 раза в год и проходивших поочередно в 4 католических епархиях на территории РФ.

18 дек. 2010 г. папа Бенедикт XVI перевел М. на должность апостольского нунция в Великобритании. Прибыв в Великобританию, 2 марта 2011 г. М. вручил верительные грамоты англ. кор. Елизавете II. Одной из его задач на посту апостольского нунция в этой стране стала координация процесса создания ординариата для бывш. членов Англиканской Церкви, желающих перейти в католичество.

В связи с окончанием дипломатической миссии в РФ указом президента Медведева от 13 февр. 2011 г. М. был награжден орденом Дружбы. М. имеет гос. награды Италии (командор (1992) и великий офицер (2000) ордена «За заслуги перед Итальянской Республикой») и Болгарии (орден «Мадарский всадник» 1-й степени), а также церковные награды (орден св. блгв. кн. Даниила Московского 3-й степени, пожалованный патриархом Алексием II в связи с 60-летием М. в сент. 2007; «Серебряная роза свт. Николая Чудотворца», ежегодно присуждаемая Ин-том экуменических исследований во Фрибуре (Швейцария) и пожалованная М. в 2011 за содействие церковному единству).

А. Г. Крысов

МЕ́ННО [нем. Menno] Симонс (ок. 1496, Витмарсюм, Фрисландия (ныне Нидерланды) — 31.01.1561, Бад-Ольдесло, княжество Шлезвиг-Гольштейн (ныне Германия)), бывш. католич. свящ., руководитель мирного крыла голл. анабаптистов, чьи сторонники впоследствии получили известность как *меннониты*. М. род. в крестьянской семье, и о ранних годах его жизни почти ничего не известно. Его отца звали Симон, отсюда его имя Менно Симонс (Симонсзон), позднее семья переехала в с. Пингьюм. Обстановка во Фрисландии на рубеже XV и XVI вв. была нестабильной. С приходом к власти герц. Альбрехта III Саксонского в 1498 г. фризы лишились независимости. Два года спустя против чужеземных завоевателей вспыхнуло восстание, но было жестоко подавлено, его вожди казнены, г. Леуварден отдан на разграбление. В 1512 г. саксонцам снова пришлось вмешаться, чтобы ликвидировать очередной антиправительственный заговор. Спустя неск. лет партия веткоперов заключила союз с Карлом фон Эгмондом, герц. фон Гелдерном, с целью совместной борьбы против завоевателей и изгнания их из страны. Города Снеек, Болсвард и Слотен потребовали немедленного предоставления независимости Фрисландии. Ответом был мятеж саксон. войск, которые прошли по стране, убивая и грабя местное население. В нач. XVI в. произошло несколько наводнений — в 1502, 1505, 1508, 1509, 1511 гг. В 1516 г. уровень воды поднялся так высоко, что были затоплены все внутренние дамбы, начался голод, вспыхивали эпидемии.

Менно Симонс. Гравюра. 1683 г.

В возрасте 9 лет М. решил стать священником и, вероятно, неск. лет проучился в Болсварде (известном религ. центре) или неподалеку от него, где находились мон-ри францисканцев, норбертинцев и цистерцианцев. М. изучал катехизис, риторику и церковное пение. Его родным языком был фризский, поэтому он должен был кроме латыни выучить и нидерланд. язык. В работах М. можно встретить слова и цитаты на древнегреческом и древнееврейском языках, но он писал, что не владеет этими языками свободно. Для того чтобы стать священником, богословское образование не требовалось, и после успешной сдачи экзаменов 23–25 марта 1524 г. епископ Утрехта посвящает М. во священники, и он становится викарием в Пингьюме. М. был обязан помогать настоятелю местной церкви и получал за это жалованье, в пользование ему был предоставлен большой надел земли, к-рый он сам и обрабатывал. М. признавался, что хотя он и стал

священником, но никогда не держал в руках Библию и даже боялся ее читать, чтобы не сбиться с правильного пути. М., как и его коллеги-клирики, не отказывал себе в алкоголе и играл в азартные игры, но целибата в отличие от многих не нарушал «ради сохранения своего доброго имени и благосклонности людей». Он прослужил уже ок. 2 лет, когда у него появились первые сомнения в истинности учения о пресуществлении Св. Даров (транссубстанциации). Видимо, М. подвергся определенному влиянию сакраменталистов — широко распространенному в то время в Нидерландах движению сторонников радикальной Реформации. Вначале он воспринял свои сомнения как козни сатаны, но после того, как ни молитва, ни пост не помогли от них избавиться, решил обратиться к НЗ, возможно в переводе М. Лютера, к-рый имел достаточно широкое хождение во Фрисландии. Указ наместника от 22 дек. 1526 г. предписывал всем, имевшим книги Лютера и его единомышленников, сдать их в канцелярию Леувардена для сожжения. В кон. 1527 г. генеральный прокурор Фрисландии дает санкцию на взлом сундука, в котором были спрятаны книги Лютера, после отказа священника и викария сдать их властям.

Читая Свящ. Писание, М. пришел к выводу, что взгляды сакраменталистов являются библейскими. Перед ним был выбор, на чей авторитет положиться — Церкви или Свящ. Писания, он остановился на авторитете Писания. 14 окт. 1529 г. выходит распоряжение властей, запрещающее под страхом смерти иметь еретические книги. Но, несмотря на смертельную опасность, М. продолжал читать и изучать труды Лютера. В своих проповедях он приводил примеры из Евангелия и вскоре получил известность как «евангельский проповедник». Если раньше его проповеди были посвящены святым и их деяниям, то теперь он все чаще обращался к Библии, объясняя в основном высказывания евангелистов.

В 1523 г. в Антверпене выходит нидерланд. вариант НЗ по нем. переводу Лютера; в следующем году книгу перепечатали в Амстердаме. По лат. переводу НЗ *Эразма Роттердамского* также публикуются переводы на нидерланд. язык. В вост. областях страны появился перевод НЗ на нижнесаксон. язык, сделанный с перевода Лютера. В окт. 1529 г. во Фрисландии под угрозой наказания запрещается перепечатка и ввоз новых переводов Библии. Фризский наместник Георг Шенк фон Таутенбург также требует от властей на местах запретить священникам упоминать в проповедях имена Лютера и его единомышленников. 7 окт. 1531 г. следует еще одно распоряжение, исходящее непосредственно от кор. Карла V и переданное фризским гос-вам через его посланника. В резких выражениях король осуждает «поношения и проклятия в адрес всемогущего Бога, Девы Марии и святых». Гос-ва Фрисландии, указывается в этом распоряжении, должны сделать все возможное для искоренения лютеранства и др. отступнических сект. Вскоре начались репрессии. Одни из ведущих руководителей движения гибнут на эшафоте, другие принимают мученическую смерть на костре.

Весной 1531 г. М. узнает о казни 20 марта в Леувардене Зикке Фрерикса (Снейдера), который принял повторное крещение в Эмдене и основал в Леувардене небольшую общину т. н. крещенцев. М. вновь стал читать Библию и не нашел в ней прямых указаний на возможность крещения младенцев. Большим потрясением для него стало то, что Лютер и такие лидеры Реформации, как М. Буцер, Г. Буллингер, У. Цвингли и др., поддерживали крещение младенцев, обосновывая его «своим собственным разумом», а не Библией. Т. о., М. признал, что взгляды анабаптистов на крещение более соответствуют Библии, нежели взгляды католиков или реформаторов католич. Церкви. Однако в тот период М. не собирался порывать с католич. Церковью и в 1531 г. стал настоятелем церкви в Витмарсюме, где прослужил до 1536 г.

М. был священником уже почти год, когда в городе появились первые анабаптисты. Такие проповедники, как М. Гофман, принесли в Нидерланды весть о скором пришествии Христа и приближающемся создании Царства Божия. Они учили, что в преддверии этого люди должны обратиться к Богу, порвать с миром и грехом и, следуя Свящ. Писанию, принять крещение как знак обращения к Господу и заключения завета с Ним. Их идеи не отличались новизной. Еще в позднем средневековье в Нидерландах Г. Гроте и его приверженцы — «Братья совместной жизни» — учили, что братская взаимопомощь и готовность к страданиям должны отличать тех, кто хотят следовать за Христом. Незадолго до Реформации в Нидерландах возникло еще одно течение, которое можно назвать библейским гуманизмом. Самые яркие его представители Весел Гансфорт и Эразм Роттердамский хотели, чтобы Библия вновь стала единственной нормой веры и жизни. М. не скрывал своего восхищения Эразмом и довольно часто цитировал его труды.

М. подружился с соратниками Гофмана, выступавшими за крещение по вере, братьями Оббе и Дирком Филипсами из Леувардена, к-рые еще не были крещены. Осенью 1533 г. они примкнули к анабаптистам, т. к. по совету Гофмана в Нидерландах был введен 2-летний т. н. период бездействия, истекавший в декабре. Между тем анабаптистов очень встревожило выступление Я. Матиса, булочника из Харлема. Он называл себя прор. Енохом и утверждал, что появился на земле, потому что грядет Второе пришествие Христа. Матис отправляет 12 посланцев по двое во все концы света с вестью о том, что время бездействия прошло и наступила новая эра: святость и праведность будут теперь править «новым миром». Двое посланцев, Б. Букбиндер и Д. Кёйпер, в дек. 1533 г. прибыли в Леуварден. Они заявили группе анабаптистов, среди к-рых находился и О. Филипс, что Матис явился к ним в силе Св. Духа и творил чудеса. Отныне не будет больше проливаться кровь христиан, гонения прекратятся, а тираны и безбожники вскоре будут сметены Богом с лица земли. Члены группы приняли от них повторное крещение, а перед отъездом посланцы Матиса рукоположили О. Филипса и Х. Схердера на пресвитерское служение с правом совершать крещение, проповедовать и руководить общиной. Спустя 8 дней в Леуварден прибывает еще один посланник Матиса — П. Хаутзагер, к-рый крестит Д. Филипса. 26 марта 1534 г. О. Филипс становится в Харлеме свидететелем мученической смерти сторонников Матиса, предсказания к-рого о том, что страдания верующих подходят к концу и тираны будут уничтожены, не оправдались. С этого момента братья Филипс отошли от фанатиков. Вскоре они за-

воевывают доверие подавляющего большинства анабаптистов, их движение в Нидерландах становится братством людей, к-рые, по словам М., отвернулись от мира и покорились Христу.

Двое посланцев Матиса, Иоанн Лейденский (Ян ван Лейден) и Геррит Букбиндер, в нач. 1534 г. прибыли в Мюнстер. После того как туда приехал и Матис, многие приняли крещение, а недовольные были изгнаны из города. В Нидерландах из рук в руки передавали послания, призывавшие анабаптистов переселяться в Мюнстер — Новый Иерусалим. 30 марта 1535 г. к мон-рю Олдеклостер (Блумкамп) направилась группа анабаптистов из 300 чел. под предводительством Яна ван Гела. Они быстро захватили мон-рь и начали разбивать фигуры святых. Монахов не трогали и, когда они отказались примкнуть к анабаптистам, позволили им уйти из монастыря. 7 апр. фризский наместник Шенк фон Таутенбург освободил мон-рь, позднее все оставшиеся в живых анабаптисты, как мужчины, так и женщины, были казнены. В Мюнстере тем временем Иоанн Лейденский провозгласил теократическое гос-во, назвав себя «царем праведности». В мае 1535 г. М. написал памфлет, направленный против Иоанна Лейденского, где назвал его антихристом и изложил свои идеи христ. пацифизма. Через месяц, несмотря на отчаянную оборону, город был взят войсками Мюнстерского архиепископа. Публикация памфлета стала неактуальна, и он не получил широкого распространения (впервые опубл. в 1627). 30 янв. 1536 г., после длительной внутренней борьбы, к-рая нашла отражение в работе «Размышления над 25-м псалмом» (Christelycke leringhen op den 25. Psalm, 1538), М. слагает с себя обязанности священника и покидает Витмарсюм. Когда именно М. принял крещение, неизвестно. Существует предположение, что его крестил О. Филипс и произошло это не позднее нач. осени 1536 г., т. к. 24 окт. были арестованы Герман и Геррит Янсы, к-рых обвиняли в предоставлении убежища М., «бывшему священнику из Витмарсюма, принятому в общество перекрещенцев». В их доме, по преданию, М. вступил в брак с Гертрейдой, дочерью Германа Гойера, жителя Витмарсюма. Гертрейда родила неск. дочерей и сына Яна и вместе с М. стойко переносила все трудности скитальческой жизни. Некоторое время после разрыва с католич. Церковью М. провел в Гронингене; в нач. 1536 г. город был еще владением герц. Карла Эгмонда, герц. фон Гельдерна, и М. мог жить там относительно спокойно. Известно также, что он провел какое-то время в Вост. Фрисландии.

К нач. 1537 г. сторонники герц. фон Гельдерна отступили, и во главе войска в город вошел наместник Фрисландии Шенк фон Таутенбург. От имени имп. Карла V он начал наводить в городе порядок. О. Филипс и его община обратились к М. с просьбой принять на себя руководство, но он отказывался, ссылаясь на слабое здоровье, нерешительный характер и недостаток образования, тем не менее был вынужден согласиться. Братья Филипс рукоположили его на пресвитерское служение. Сразу после этого М. опубликовал трактат «О духовном воскресении» (Van de Geestlijke Verrijsenisse, 1537). Опираясь на Откр 20. 6, М. отмечает, что в тексте говорится о двух воскресениях: о воскресении тела и о духовном воскресении. Тело воскреснет «в конце дней», когда откроются могилы и воскреснут мертвые. Тогда Господь Бог вынесет приговор и живым и мертвым. Духовное же воскресение, или возрождение, происходит уже здесь, на земле, когда человек обращается к Богу и принимает спасение во Христе. Такой человек будет стремиться к святости и во всех своих делах будет верным последователем Христа. В 1538 г. М. пишет кн. «О новом творении» (De nieuwe Creatuere), в к-рой обращается ко всем христианам, и в первую очередь к католикам. Церковь вытеснила Христа, объясняет он, обедни, церемонии, таинства и соборы заменили Его. Однако в Царство Божие войдут только истинно верующие во Христа. Будь ты император или царь, папа или монах, богат или беден, мужчина или женщина, раб или свободный гражданин — все это ничего не значит. Бог не взирает на лица, и те, кто не исполняют Его заповеди, предстанут перед Божиим Судом. Бог уже столько раз говорил им, чтобы они изменили свою жизнь, приняли в себя Христа и стали новым творением.

В 1539 г. М. написал работу «Толкование христианского крещения...» (Een corte vermaninghe vth Godes woort doer Menno Simons van die wedergeboorte, Vnde wie die ghene syn, die belofte hebben). В предисловии «к латинским читателям» он пояснил, что эту книгу он не мог да и не хотел писать на лат. языке, т. к. мечтал о том, чтобы ее смогли прочесть как можно больше людей. Он излагает «наказ Христа о крещении», затем рассказывает об апостольской практике крещения, как она описывается в Деяниях св. апостолов, и дает подробное описание обряда. В 1540 г. М. издал свой главный труд — «Фундамент христианской веры» (Dat Fundament des Christelycken leers), где систематически изложил вероучение анабаптистов.

Иоанн из Ласко. Гравюра. XVIII в.

В дек. 1542 г. по распоряжению Карла V М. был объявлен в розыск. За его поимку была назначена награда в 100 гульденов, а за предоставление ему убежища или к.-л. помощи грозила смертная казнь.

После Гронингена М. укрылся в Вост. Фрисландии. Правитель этих земель Ульрих фон Дорнум из Ольдерзума давно стал приверженцем Реформации и симпатизировал анабаптистам. Он дружил с А. *Карлштадтом* и С. Франком, и 2 его дочери были замужем за анабаптистами. Тем не менее М. вряд ли лично встречался с Ульрихом фон Дорнумом, который умер ранней весной 1536 г. Во время пребывания М. в Вост. Фрисландии церковное управление там осуществлял суперинтендант Иоанн из Ласко (Ян Лаский), находившийся под властью гр. Анны Ольденбургской. Хотя Анна была толерантной правительницей, но, подчиняясь приказу императора, требовала изгнать всех, кого Иоанн из Ласко сочтет еретиками. В первую очередь ими оказались люди, наиболее близкие к М. по религ. взглядам. В янв. 1544 г. состоялся богословский

диспут М. и Иоанна из Ласко, целью к-рого было склонить оппонента и его последователей к реформатской церкви. Дискуссия касалась вопросов воплощения, крещения, первородного греха, оправдания и призвания к служению. Хотя стороны и не пришли к полному согласию, М. был отпущен с миром. Ему было позволено изложить свои взгляды письменно, что он и сделал в трактате «Краткое и ясное исповедание и духовная декларация относительно Воплощения...». В конце того же года Иоанн из Ласко втайне от М. напечатал этот трактат и стал использовать его против самого М. В нач. 1545 г. гр. Анна издала декрет, в котором последователям Д. Йориса и батенбургерам предписывала покинуть подвластные ей земли под страхом повешения. Согласно этому декрету, судьба М. и его последователей ставилась в зависимость от того, смогут ли они сдать «теологический экзамен» Иоанну из Ласко. В этом декрете впервые упомянуто название «меннониты», что указывает на признание роли М. как одного из важнейших лидеров анабаптистского движения.

Однако М. покинул Вост. Фрисландию до провозглашения этого декрета, направившись в район Н. Рейна, в окрестности Кёльна и Бонна, где проповедовал и крестил своих сторонников. Там он пользовался покровительством архиеп. Германа фон Вида. В 1546 г., после изгнания Вида с Кёльнской кафедры за реформаторскую деятельность и ужесточения политики католич. Церкви, М. переезжает в пров. Шлезвиг-Гольштейн. Осенью 1546 г. в окрестностях Любека он принял участие в дебатах с последователями Йориса, руководимыми Н. Мейндерсом ван Блесдейком. М. и его сторонники осудили радикализм и крайний спиритуализм группы Йориса, к-рые ставили «личное откровение» выше Свящ. Писания и утверждали, что крещение не является обязательным, как и принадлежность к определенной общине. М. отлучил Йориса и его последователей, это решение поддержали присутствовавшие на дебатах Д. Филипс, Л. Бауэнс, Гиллис ван Акен и Адам Пастор. Позднее возникла проблема уже с Адамом Пастором, бывшим священником, рукоположенным М. ок. 1542 г., к-рый в отличие от М., утверждавшего Божественность Христа, делал акцент на Его человеческой природе. А. Пастор считал, что Иисус стал Спасителем, потому что Бог наделил Его «божественной природой для выполнения Его миссии», но по существу Иисус Христос не был равным Богу. М., хоть несколько и отклонялся от ортодоксального католич. учения, но подчеркивал превосходство Божественной природы Христа над Его человеческой природой. М. писал, что Христос прошел через чрево Марии, как луч солнца — через стакан воды, не приняв ничего из Ее «греховной плоти». На конференции в Эмдене в 1547 г. стороны так и не пришли к согласию, как и на последовавших затем встречах в Гохе (1547) и Любеке (1552). После чего Адам Пастор был отлучен от церкви.

М. постоянно переезжал с места на место, т. к. нигде не чувствовал себя в безопасности из-за продолжавшихся преследований анабаптистов. Некоторое время он и его семья жили в Любеке, Эмдене, Леувардене, Мекленбурге. В апр. 1549 г. М. переночевал в доме Клааса Янса, который был казнен за это в Леувардене 1 июня того же года. Зиму 1553/54 г. М. провел в ганзейском г. Висмаре, куда из Лондона прибыла группа беженцев-кальвинистов, принадлежавших к церкви Иоанна из Ласко. Поскольку Висмар был лютеран. городом, кораблю с беженцами не разрешили пришвартоваться в порту. Тогда М. и его сторонники по льду дошли до корабля и передали людям еду и теплые вещи, в к-рых те нуждались. Позднее беженцам разрешили остаться в городе. 6 февр. 1554 г. начался диспут, в центре к-рого вновь был вопрос о воплощении Христа. Кальвинист. т. зр. защищал Мартин Микрон. Дебаты продолжились 15 февр. и закончились тем, что реформаты донесли городским властям Висмара о том, что в городе скрывается М. Он и его последователи были изгнаны из города, а 11 нояб. 1554 г. вышел декрет, запрещавший всем анабаптистам пребывание в Висмаре. М. с последователями перебрался в г. Бад-Ольдесло в Шлезвиг-Гольштейне. Здесь он и его сторонники нашли пристанище у владетеля местных земель Бартоломеуса фон Алефельдта, предоставившего им одно из своих крупнейших имений — Вюстенфельде.

В этот период жизни М. на первый план выходят проблемы внутри общины. В 1554 г. он пишет работу «Ответ на письмо Гелиуса Фабера», где объясняет причины, по к-рым его сторонники — «собрание богобоязненных и общество святых» — отказываются присоединяться к кальвинистским и лютеранским церквам. Главная из них заключается в том, что в этих церквах отсутствуют «признаки истинной Церкви», среди которых М. называет «чистое неискаженное учение», «правильное толкование и проведение крещения и хлебопреломления», «благочестивую жизнь с Богом», «искреннюю братскую любовь», проповедь учения Иисуса Христа и преследования за веру, которые претерпевают истинно верующие. Истинная община последователей Христа на земле для М.— это «община у Его Креста» («экклесия крусис»), одной из главных задач он считал сохранение ее чистоты. Для достижения этой цели была введена практика отлучения — исключение из общины грешников, лжепророков и т. п. Впервые М. написал об этом еще в 1441 г., призывая «сторониться или исключать» из общины «ложных братьев и сестер», которых через определенное время после искреннего покаяния можно снова принимать в общину. В 1550 г. М. возвращается к вопросу об отлучении в работе «Ясное наставление и письменное указание об экскоммуникации», где говорит о том, что отлучение следует проводить в том случае, если грешник не раскаивается и продолжает грешить после 3-кратного увещевания.

В 1554 г. в Висмаре М. председательствовал на встрече пресвитеров и старейшин меннонитских общин. На этой встрече были приняты положения, к-рые регулировали внутриобщинные отношения, в т. ч. семейно-брачные, и систему наказаний: увещеваний, запретов и отлучений. «Висмарские решения» носили компромиссный характер, что особенно не устраивало сторонников «строгой» позиции. В 1555 г. Гилис фон Акен попытался ввести воздержание между верующими и неверующими супругами в меннонитских общинах на севере Нидерландов. Верующие обратились за помощью к М. 13 нояб. 1555 г. он написал письмо, в к-ром призвал опасаться введения новшеств, не основанных на Свящ. Писании, а затем лично посетил общины для урегулирования конфликта. В 1556 г. из-за действий Бауэн-

са, отлучившего руководителей умеренного крыла меннонитов Франекера (Фрисландия) Х. Налдемана и Й. Хенса, а также Сван Рютгерс, которая отказалась покинуть своего отлученного мужа, внутри меннонитского движения возник раскол. М. попытался примирить конфликтующие стороны, посетив Фрисландию в 1557 г., но на конференции в Харлингене он и сторонники умеренной позиции потерпели поражение. М. был вынужден поддержать «строгих братьев», чтобы не углублять раскол. В июне 1558 г. была опубликована его кн. «Основательные поучения... об экскоммуникации», в которой он полностью встает на позицию «строгих братьев». В это время состояние здоровья М. начинает ухудшаться. В предисловии к книге он пишет, что очень слаб и постепенно стареет. Его жены в тот момент уже не было в живых. Материальное положение М. также было достаточно тяжелым, и он обратился к общине с просьбой о помощи, к-рая была оказана неизвестным благотворителем, ежегодно высылавшим М. 60 таллеров. М. был похоронен в саду рядом с домом, где он жил.

Соч.: Opera omnia theologica. Amst., 1681; Het leven en de verrigtingen van Menno Simons, voorafgegaan door eene inleidende verhandeling over den ootsprong en de opkomst der doopsgezinden, voornamelijk in de Nederlanden. Amst., 1837; The Complete Works. Elkhart (Ind.), 1871. 2 vol.; Die vollständigen Werke. Elkhart (Ind.), 1876–1881. 2 Bde; The Complete Writings. Scottdale (Penn.), 1956; Менно Симонс и анабаптисты. Штайнхаген, 2012.

Лит.: *Vos K.* Menno Simons. Leiden, 1914; *Krahn C.* Menno Simons. Karlsruhe, 1936; *Keeney W. E.* The Development of Dutch Anabaptist Thought and Practice from 1539–1564. Nieuwkoop, 1968; *Bornhäuser C.* Leben und Lehre Menno Simons': Ein Kampf um d. Fundament d. Glaubens (etws 1496–1561). Neukirchen-Vluyn, 1973; *Reimer J.* Menno Simons: Ein Leben im Dienst. Lage, 1996; *Брандсма Я. А.* Менно Симонс из Витмарзума: Учитель, защитник и собиратель братских общин крещенцев XVI в. Караганда, 1997; *Voolstra S.* Menno Simons: His Image and Message. North Newton (Kansas), 1997.

И. Р. Л.

МЕННОНИ́ТЫ [нем. Mennoniten], движение радикальной Реформации, возникшее в Европе в нач. XVI в. Свое название деноминация получила по имени бывшего католич. священника из Фрисландии (ныне провинция на севере Нидерландов) *Менно* Симонса (ок. 1496–1561). В 1536 г. он присоединился к анабаптистам (от греч. «опять погружать», т. е. «заново крестить»), поэтому М. первоначально также именовали анабаптистами, т. е. перекрещенцами (нем. Wiedertäufer). В отличие от др. реформационных движений анабаптисты отказались от крещения младенцев, как от противоречащего принципу спасения личной верой, и считали необходимым повторное крещение — «по вере». В межконфессиональной полемике в XVI–XVII вв. термин «анабаптисты» употреблялся часто как оскорбительное именование всех религиозных радикалов католиками, лютеранами и кальвинистами, но никогда не использовался самими анабаптистами. Первые анабаптисты в г. Страсбурге и в Голландии широко использовали термин «Фэрбонд» (нидерланд. Verbond) в значении «Завет с Богом» и называли себя «братья Завета» (бондгенотен; нидерланд. Bondgenoten). На местах «братья Завета» дробились на множество мелких групп, следовавших за каким-то одним лидером-проповедником и называвших себя его именем. Часто их противники тоже воспринимали своих оппонентов по имени их руководителя и предостерегали свою паству от искушения поддаться радикальным идеям мельхиоритов (иначе — гофманитов), названных так по имени М. Гофмана (1495–1543/44), или оббенитов — по имени проповедника О. Филипса (1500–1568). До того времени, когда Менно Симонс стал признанным лидером мирных анабаптистов, они часто именовались оббенитами.

Собственно термин «меннониты» не был общеупотребительным до XX в., хотя впервые он был использован уже в 1545 г., когда последователи М. в Вост. Фрисландии были официально отнесены властями к «терпимым исповеданиям». Нек-рые общины М. в Германии и Швейцарии также называли себя «сознательно крестящиеся» (нем. Täufgesinnten). С 1577 г. часть М. в Нидерландах, а с 1811 г. все общины страны приняли наименование «сознательно крестящиеся» (нидерланд. Doopsgezinden), перестав называться М. Первое нем. издание Дордрехтского исповедания в 1664 г. использует только термин «меннониты», как и Прусское исповедание 1678 г. Совр. широкому употреблению данного термина способствовало создание в 1930 г. Всемирной меннонитской конференции (Mennonite World Conference), которая и в наст. время объединяет большинство организаций М.

Проповедник меннонитов Ансло и его жена. 1641 г. Худож. Рембрандт Гарменс ван Рейн (Гос. музеи Берлина)

История М. от появления общин до назначения первого старейшины. Создание 1-й общины анабаптистов относится к 21 янв. 1525 г., когда небольшая группа верующих из Цюриха (Швейцария) под предводительством К. Гребеля (1489–1526) и Ф. Манца (1498–1527) совершили взаимное крещение. Эти люди считали себя подлинными наследниками и завершителями Реформации, которую, по их мнению, предали прежние лидеры, приверженцы церковно-гос. протестантизма. Т. к. Церковь совершила «грехопадение» еще при имп. Константине, то необходимо было «восстановление» церковной жизни. Правильное устройство церковной жизни, с т. зр. анабаптистов, заключалось в самостоятельности отдельных церковных общин и добровольном членстве в них, в отделении церкви от государства. Они отвергали суды, присягу, военную службу, как противоречащие принципам христианства. С момента возникновения движения его сторонники подвергались жестоким преследованиям. Власти сочли принцип добровольного членства в церкви особенно опасным на фоне разгоревшейся Крестьянской войны в Германии (1524–1526). Вначале были запрещены повторные крещения,

Казнь меннонитов в Дордрехте в 1572 г. Гравюра из кн.: Miroir des martyrs. XVI в.

деньги и частная собственность и существовало распределение предметов потребления между горожанами. Особенностью «Мюнстерской коммуны» была необычная для др. анабаптистов сосредоточенность на изучении ВЗ. После захвата Мюнстера объединенной протестантско-католической армией оставшиеся в живых анабаптисты были казнены. В Европе после кровавых гонений анабаптисты отказались от участия в политической жизни общества; эта позиция стала центральным пунктом анабаптистско-меннонитской теологии, развитие получила идея непозволительности для «Божиих избранников» ношения и применения оружия, усилилась убежденность в греховности войны. Непротивление злу насилием составило основу анабаптистской этики. Именно на этом принципе построил свое учение Менно Симонс, изначально не принимавший идеи социального революционного протеста. Разделяя анабаптистские положения о сознательном крещении взрослых и полной самостоятельности отдельных церковных общин, он в отличие от радикальных анабаптистов призывал к отказу от политической борьбы и любой формы насилия, запрещал своим приверженцам поступать на военную службу и занимать государственные должности, требовал от единомышленников нравственного совершенствования. Благодаря влиянию Менно Симонса голландские и северо-германские анабаптисты заняли пацифистскую позицию и смогли сохраниться как религ. движение. В течение 25 лет он объединял разрозненные группы, а по сути воссоздавал заново и реорганизовывал разгромленные общины на территории совр. сев.-зап. герм. федеральных земель Н. Саксония и Шлезвиг-Гольштейн. С 1536 г. в качестве странствующего проповедника Менно организовал независимые церковные группы во Фрисландии, в Кёльне, Юж. Германии, Мекленбурге. Он привлек большое число последователей, проводил повторные крещения верующих и в 1543 г. принял звание старейшины М. Во Фрисландии, в то время бывшей частью Свящ. Римской империи, голова Менно Симонса в 1540–1542 гг. была оценена имп. Карлом V в 100 гульденов. Один из его единоверцев, Тьярд Реникс из дер. Кимсверд, в янв. 1539 г. был казнен только за то, что предоставил ему ночлег.

затем введена практика штрафов за отказ крестить детей, изгнание из мест проживания с конфискацией имущества, аресты, а по мере разрастания движения — публичные казни. Несмотря на суровые репрессии, анабаптисты, называвшие себя «Швейцарскими братьями» (нем. Schweizer Bruder), быстро распространили свои идеи в Центр. Европе, в Моравии, где отношение к анабаптистам было более терпимое, далее в Баварии (города Ульм, Аугсбург и др. места Юж. Германии), а затем в Австрии (в Тироле). Др. ветвь движения успешно развивалась в Сев. Германии и Нидерландах: в Эмдене в Вост. Фризии (совр. северо-запад Германии), в Гронингене во Фрисландии и др. голл. и бельг. провинциях. В Сев. Германии общины были основаны в Шлезвиг-Гольштейне, Вестфалии (на северо-западе Германии) и Рейнланд-Пфальце.

В этих странах анабаптистское движение привлекает активных последователей своего учения. В Центральной Германии выдвинулись лидеры Г. Гут (ум. в 1527), Г. Денк (1500–1527), в Юж. Германии — Пилгрим Марпек (1492–1556), анабаптистский беженец из Австрии. В Сев. Германии и Нидерландах влиятельным анабаптистским проповедником был визионер и мистик Гофман. Религ. и социально-политические требования этих групп были очень разнообразны. Конрад Гребель, Менно, Марпек придерживались умеренных позиций, Ян Матис и Иоанн Лейденский, испытывавшие сильное влияние учения Гофмана,— радикальных взглядов. Они попытались установить «Царство Божие на земле» силой оружия и создали в 1534–1535 гг. в Мюнстере т. н. Королевство святых, где были отменены

Распространение М. и расколы XVI–XVII вв. В Нидерландах в обстановке непрекращавшихся гонений М. сталкивались с внутренними проблемами. В 1554–1555 гг. произошел раскол из-за разногласий среди М. по поводу методов поддержания дисциплины в общинах (Yemeinde). Т. н. ватерландцы выступили против применения церковного проклятия и исключения из общения провинившихся, т. к. часто по истечении времени причина отлучения забывалась, а отлучение продолжало действовать. Общины, поддерживавшие Д. Филипса, требовали безусловного отлучения и видели в этом единственный путь для сохранения своей «чистоты». Нек-рые пункты соблюдения внутрицерковной дисциплины, особенно в области регулирования супружеских отношений, нелегко было трактовать однозначно. В 1554 г. в Висмаре состоялась встреча пресвитеров и старейшин под председательством Менно Симонса, на которой присутствовали также Д. Филипс и его сторонник Л. Бауэнс (1515–1582). Здесь были приняты обязательные для исполнения в общинах решения, к-рые показали, как велико было влияние общины на супружескую и семейную жизнь ее членов. Вступившие в брак вне общины подлежали исключению из нее; чтобы быть вновь принятым в общину, надо было прервать супружеские отношения с отлученным, но этот разрыв должен был быть «не вопреки совести». Если в смешанном браке «неверующая сторона» нарушала супружескую верность, то брак считался расторгнутым; супружеские отношения могли быть восстановлены только в том случае, если виновный каялся в своем проступке и обещал исправиться. Если же инаковерующая сторона хотела расторгнуть брак по причине веры партнера, то супруг-ватерландец должен был хранить верность и не мог вступить в новый брак. Дети верующих родителей

не могли вступать в брак без их согласия. Если же они уже самостоятельны и почитают родителей, то последние не должны мешать им. Если родители не дают своего согласия на брак, этот вопрос обсуждается в общине. Одни пресвитеры стремились педантично придерживаться этих правил, а другие, и в их числе Менно Симонс, не проявляли излишнюю строгость в таких вопросах. Т. о. «Висмарские решения» представляли собой компромисс, к-рый не удовлетворял полностью ни одну из сторон. В 1555 г. Гиллис фон Акен, в 1542 г. рукоположенный Менно Симонсом во пресвитера, попытался ввести воздержание между верующим и неверующим супругами в ватерландских общинах на севере Нидерландов. Те категорически воспротивились и обратились за помощью к Менно Симонсу, который в письме от 13 нояб. 1555 г. выразил надежду на примирение и призвал остерегаться введения новшеств, не основанных на Свящ. Писании. Затем он посетил ватерландские общины, что позволило сохранить их единство. Споры на нек-рое время утихли, однако в том же году возникли новые разногласия, на этот раз во Франекере (Фрисландия). Их причиной стали действия Бауэнса, заявившего, что изгонять из общины ее членов можно безо всякого предупреждения. Когда он потребовал более строгого обращения с отлученными братьями, лидеры умеренного крыла общины Х. Налдеман и Й. Хейнс выступили против. Менно Симонс также считал, что отлучение как крайняя мера воздействия может применяться только после 3-кратного предупреждения. Тогда Бауэнс отлучил Налдемана и Хейнса, и конфликт во Франекере продолжился с новой силой. В целях достижения мира и согласия между братьями Менно Симонс был готов сотрудничать и с отлученными, но 2 его ближайших сподвижника, Д. Филипс и Бауэнс, не захотели пойти на компромисс. Они считали, что церковь, как невеста Христа, должна «блюсти себя без пятна и порока». В 1556 г. разгорелся новый конфликт. Бауэнс потребовал, чтобы Сван Рютгерс из общины в Эмдене, к-рая продолжала жить со своим отлученным супругом, покинула своего мужа. Менно Симонс выступил против этого решения, обратившись 12 нояб. 1556 г. с письмом к общине, в к-ром напоминал одно из «Висмарских решений»: воздержание между супругами не должно противоречить велению совести. Тем не менее за непослушание Рютгерс была отлучена. Бауэнс и его сторонники отказали умеренным единоверцам в церковном общении, и это привело к расколу. В знак протеста умеренные из числа ватерландцев образовали собственную общину, к-рую Бауэнс назвал «телегой для мусора».

Пытаясь преодолеть все углублявшийся раскол, Менно Симонс посетил Фрисландию в 1557 г. Но на конференции в Харлингене доминировали «строгие» М. во главе с Бауэнсом и Д. Филипсом, «умеренные» вместе с Менно Симонсом, к-рый им симпатизировал, потерпели поражение. Менно Симонс был вынужден принять сторону большинства, а умеренные М. были соборно отлучены от церкви. С этого момента и вплоть до своей кончины Менно Симонс вынужден был поддерживать жесткую позицию Бауэнса и Д. Филипса — отказ от церковного общения и общения в быту с отлученными и изгнание их из общины. «Умеренные» отказались от названия «меннониты», т. к. больше не считали себя последователями Менно Симонса, но это название осталось за «строгими братьями». Отделение умеренного крыла М. во главе с Налдеманом имело печальные последствия для единства братьев не только в Нидерландах, но и в др. странах. Вскоре это привело к полному разрыву «строгих» М. с единоверцами, проживавшими в низовьях р. Рейн, т. н. верхнегерманскими М., считавшими себя последователями Менно Симонса. Лидерами этих общин были Цилис Якобс (ум. в 1565) и Лемке, с к-рыми Менно Симонс в мае 1556 г. уже обсуждал вопросы запретов и отлучений от церкви внутри семей. Они знали и разделяли его прежнюю, до конференции в Харлингене, умеренную позицию. И когда Менно Симонс, чтобы не потерять расположения старых друзей, отправился в Кёльн с целью убедить их изменить свои взгляды, они на встречу не явились. В 1557 г. в Страсбурге в ответ на введение строгих запретов и отлучений в Нидерландах состоялся съезд, в котором приняло участие ок. 50 пресвитеров и проповедников из Моравии, Швабии, Эльзаса, Швейцарии, Вюртемберга и Брайсгау. Они единогласно осудили суровую практику отлучений в Нидерландах и на граничавших с ними северогерм. землях. По окончании конференции Цилис и Лемке в письме информировали об этом Менно Симонса; одновременно они высказали пожелание, чтобы братья в Нидерландах при отлучении не нарушали отношения между супругами, поскольку это принесет больше вреда, чем пользы, послужит поводом для осуждения и не будет способствовать прославлению Бога и спасению души. В письме они также укорили Менно Симонса за измену своим прежним взглядам (Doopsgezinde. Bijdragen, 1894. P. 36, 47–53, 58, 60). Менно ответил им только год спустя. 11 июня 1558 г. вышел его трактат об отлучении, к-рый окончательно разочаровал его прежних сторонников. Цилис и Лемке назвали бывш. вождя изменником, а Менно Симонс ответил им анафемой. В 1559 г. Д. Филипс и Бауэнс отлучили Цилиса, Лемке и поддерживавших их верхнегерм. М., после чего многие из них, окончательно порвав со «строгими братьями», примкнули к «Швейцарским братьям», к-рые никогда не практиковали отлучение одного из супругов. Если один из супругов в семье избегает контактов с другим, это фактически означает развод и ведение раздельного хозяйства, что осложняло жизнь М., и без того гонимых как католическими, так и протестантскими правителями. Власти не вникали во внутрицерковные распри, не делали различий между расколовшимися партиями внутри движения, а преследовали всех как сектантов. Пацифизм М., отказ от военной службы и уплаты налогов на войну неизбежно вступали в противоречие с интересами государств, в которых они проживали, что породило феномен массовой эмиграции М. В различных кантонах Швейцарии гонения продолжались до 1710 г., что привело к массовому бегству верующих в Моравию, Юж. Германию и Нидерланды. Усиление репрессий в Нидерландах заставило мн. М. покинуть родные места.

Первая волна эмиграции пришлась на 40–50-е гг. XVI в., когда деятельность католической инквизиции, направленная против еретиков, вынудила анабаптистов-меннонитов переселиться сначала в Вост. Фрисландию и Сев. Германию, а позднее — в Вост. и Зап. Пруссию (*Ипатов.* 1978. С. 11). В начале деятельности

Менно Симонса Нидерланды входили в империю Карла V (император Свящ. Римской империи и король Испании), ревностного католика, преследовавшего всех протестантов без исключения. Его сын Филипп II, унаследовавший в 1555 г. империю отца, передал управление Нидерландами, в состав к-рых входили совр. Нидерланды, Бельгия и Сев.-Зап. Франция, своей сестре Маргарите Пармской. Она поручила бороться с инакомыслящими кард. А. Перено Гранвелю (Гранвелу), действовавшему по принципу «лучше пустыня, чем страна, населенная еретиками». После отправки в Нидерланды Ф. Альвареса де Толедо, герцога Альбы, с 10-тысячным войском там началась травля протестантов, продолжавшаяся в 1567–1573 гг. Многие М. благодаря своему трудолюбию были довольно зажиточными. Герцог преследовал их с особенным рвением, чтобы владеть их имуществом. В одних только Нидерландах было казнено ок. 100 М. В этот период М. находят убежище в Польше, точнее в т. н. Западной, или Королевской, Пруссии. Здесь, на берегу оз. Друзно (до 1949 носило нем. название Драузензе), уже существовала колония Прусская Голландия, куда ок. 1540 г., при кор. Сигизмунде I Старом, переселились и М. В 50–60-х гг. XVI в., уже при кор. Сигизмунде II Августе (1546–1572), сюда прибыли новые группы М., одни по своей инициативе, другие по офиц. приглашению польск. короля. Последние получили различные привилегии (*Klassen M.* Geschichte der wehrlosen Taufgesinnten Gemeinden. Danzig, 1873. S. 236–237). Значительная часть переселенцев участвовала в осушении болот в низовьях дельты р. Висла, между Данцигом (ныне Гданьск), Эльбингом (ныне Эльблонг) и Мариенбургом (ныне Мальборк). Голландцы, как опытные специалисты в строительстве каналов и ирригационных систем, успешно справились с работой, сделав землю пригодной для сельского хозяйства. В благодарность эти земли были отданы им во владение, жить в городах М. не разрешалось. Переселившись в Польшу, они сохранили язык предков и стали там известны под названием «холландорферы», т. к. их поселки сохраняли сугубо голл. черты. Со временем анабаптисты-меннониты преуспели в аграрном секторе, став отличными фермерами. Их положение в Пруссии ухудшилось в кон. XVIII в. В 1780 г. общину обязали платить налог в 5 тыс. талеров, в 1790 г. у них было отнято право приобретать в Пруссии землю. В связи с этим начиная с 1789 г. по приглашению Екатерины II М. начали переселяться в Российскую империю. Позднее большое число М. эмигрировало из Пруссии в Сев. Америку, а оставшиеся здесь в 1945 г. были депортированы в Германию вместе с др. немцами.

После смерти Менно Симонса (1561) преследования его сторонников в Нидерландах снова усилились, поэтому с кон. 60-х гг. XVI в. они уезжали в Англию, во Францию, в Германию и Польшу. Последовали вскоре и новые расколы. Один из них получил название фризско-фламандского. Бауэнс был обвинен братьями в злоупотреблениях властью и отстранен от активной деятельности (хотя и не запрещен в служении). В 1565 г. Д. Филипс все же запретил служить ему и еще 6 старейшинам. Это вызвало большое неудовольствие среди М. Фрисландии, где Бауэнс крестил ранее неск. тысяч человек и где он поселился (во Франекере) после отказа от активной деятельности. Разрешить конфликт попытался Д. Филипс, специально прибывший из Данцига (Пруссия) вместе с 2 местными руководителями, но достигнуть мира не удалось. Д. Филипс встал на сторону фламандцев и со свойственной ему прямотой отлучил от церкви всех фризов (июнь 1567). В свою очередь фризы, к к-рым присоединился давний оппонент Д. Филипса Бауэнс, отлучили фламандцев, а 8 июля 1567 г. и самого Д. Филипса, к-рый, впрочем, уже не считал ни Бауэнса, ни фризов членами церкви М. Сразу после смерти Д. Филипса в 1568 г. Бауэнс вернулся к проповеднической деятельности в качестве лидера фризов-меннонитов. Фризско-фламандский раскол, начавшийся во Франекере (Фрисландия), распространился в сев. части Европы: во Фландрии церковь М. тоже разделилась, особенно в общине Антверпена, где можно было найти сторонников и фризов и фламандцев. Но в целом это не стало проблемой М. в Бельгии, потому что там почти все приходы принадлежали сторонникам фламандцев. И в Пруссии и в России, куда М. позже переселились, они тоже были разобщены. Эти 2 группы уже не имели географического размежевания, а стали просто частями одного религ. движения, 2 партиями. В России, где раскол длился гораздо дольше, чем в Нидерландах, разногласия не имели никакого отношения ни к Фрисландии, ни к Фландрии. Так, по старофламандским правилам только старейшины, а не проповедники имели право рукополагать пресвитеров в подотчетных им общинах. В 1789 г., во время переселения в Россию, этот пункт расхождения с фризами был особенно острым и сохранился в новой среде обитания, в нек-рых фламандских общинах эта практика существовала до 1900 г. В колонии Кронсвейде (1789–1943) Екатеринославской губ. России (ныне с. Владимирское Запорожской обл. Украины) жили сторонники фризской партии, а хортицкая меннонитская церковь все в той же Запорожской земле состояла в основном из последователей фламандской партии. И те и другие были переселенцами из Данцигского р-на Пруссии. Разделение проходило через общины и семьи. В одной общине в одном поселении проходили 2 отдельные церковные службы. Если муж был выходцем из фризов, а его жена относилась к фламанд. общине или наоборот, то семьи распадались. Когда кто-то заключал брак с представителем противоположной партии, то он подлежал запрету и отлучению. Любого члена одной партии, пожелавшего присоединиться к другой, перекрещивали. Российские власти, не заинтересованные в смуте и раздорах, адм. мерами старались объединить группы.

Несколько лет спустя произошло разделение в партии фризов в связи с практикой отлучения. Лидеры фризов П. Богарт, Л. Герритс (1534–1612), Я. Хендрикс, к к-рым присоединился Х. Реникс в 1589–1590 гг., образовали умеренную группу «Молодые, или мягкие, фризы», к-рая выступала против строгих отлучений. Главой нового объединения стал Герритс, безуспешно пытавшийся предотвратить еще в 1567 г. раскол между фризами и фламандцами, а позднее прилагал большие усилия к достижению единства. В 1591 г. под его руководством «Молодые фризы» соединились с верхнегерм. единоверцами, через 2 года — с ватерландцами. Вдохновленный успехами консолидации и единения, Герритс опять предпринял попытку примирить фла-

мандцев и фризов в 1604 г., но безуспешно. Др. вождем М., активно стремившимся достичь единства среди общин анабаптистов-меннонитов, был лидер ватерландцев Ганс де Рис (1553–1638). Он приветствовал слияние верхнегерм. М. с «Молодыми фризами», подписавшими 1 мая 1591 г. т. н. Кёльнскую концепцию, к-рая послужила основой для дальнейшего объединения братьев и создания «Братства умиротворенных». Когда в XVII в. «Швейцарские братья» у себя на родине подверглись очередным гонениям, голл. единоверцы смогли убедить власти в Нидерландах оказать помощь гонимым собратьям. Рис прилагал большие усилия к интеграции ватерландцев в союз «Братство умиротворенных» с фризами и «Верхнегерманскими братьями». Но к 1610 г. стало ясно, что такой союз — образование неустойчивое. В ватерландских общинах изгнания из рядов и церковные отлучения были крайне редки, воздержание и бойкот не практиковались, смешанные браки с иноверцами не были серьезной проблемой. Фризы и «Верхнегерманские братья» были строже в этих вопросах. Поэтому, к великому разочарованию Риса, в 1613 г. союз распался. 20 лет спустя после фризско-фламанд. раскола разделились уже сами фламандцы — на «Умеренных фламандцев» и более консервативных «Старых фламандцев». Расколы и попытки примирений чередовались, ослабляя движение М. в целом. Но в Дордрехте в 1632 г. объединились «Умеренные фламандцы» и большинство «Старых фламандцев» на основе Дортского (Дордрехтского) исповедания (Dordrecht Confession), текст к-рого составил Адриан Корнелис (1581–1632), старейшина меннонитской фламандской общины Дордрехта. Только 2 фламанд. группы не присоединились к образовавшемуся союзу: «Гронингенские старые фламандцы» и «Данцигские старые фламандцы».

В XVII в. расколы внутри меннонитского движения продолжились. В 1664 г. одна из групп, основанная проповедником Галенусом Абрахамсом де Ханом (1622–1706) из Зирикзе, носила название «Ламмисты» (также «галенисты» — по имени руководителя) и придерживалась более либеральных взглядов на мн. вопросы религ. практики, в то время как др. группа, известная как «Соннисты», под рук. проповедника Самюэля Апостола (1638–1699), сохраняла строгие порядки. В ходе их противостояния, названного «Война агнцев», название «Фламандские меннониты» вышло из употребления и утратило свое значение. Только «Гронингенские старые фламандцы» и «Данцигские старые фламандцы» сохраняли названия своих групп до XIX в. В 1735 г. «Соннисты» основали свою меннонитскую семинарию в Амстердаме. В 1801 г. «Ламмисты» и «Соннисты» воссоединились.

В связи с отъездом большого числа ортодоксальных М. за океан их численность в Европе существенно уменьшилась, а взгляды эволюционировали в сторону свободомыслия и веротерпимости. В эпоху борьбы за независимость Нидерландов голл. М. вопреки своему вероучению вступали в армию Вильгельма I Оранского (1533–1584), а также нередко жертвовали свои состояния в пользу зарождавшегося гос-ва. Так, Богарт, один из лидеров «Молодых фризов», в ответ на письмо принца Вильгельма от 5 мая 1572 г. помог в сборе средств для продолжения войны за независимость Нидерландов. Предоставленная помощь способствовала толерантному отношению принца-кальвиниста и его единоверцев к М. Поэтому к нач. 1575 г. гонения на М. в Нидерландах были в целом прекращены, как и вмешательство гражданских и церковных властей в деятельность общин. Убедив власти в своей лояльности, к сер. XVII в. голл. М. получили свободу богослужения. Торговля с Гренландией, китобойный промысел и ловля селедки почти полностью были в руках М. Они также активно занимались судостроением и торговали древесиной. В Амстердаме и вдоль р. Зан они главенствовали в производстве продуктов питания, в Дренте составляли большинство рабочих в текстильной промышленности. После обретения Нидерландами независимости от католич. Испании Вильгельм Оранский проводил политику религ. терпимости. Когда в Мидделбурге местные власти закрыли магазины, принадлежавшие М., пытаясь принудить их поступать на военную службу, принц Оранский в письме от 26 янв. 1577 г. приказал оставить М. в покое, как мирных и полезных для общества граждан. После принятия Утрехтской унии 23 янв. 1579 г. каждый человек мог свободно исповедовать свою религию. Это не означало прекращения давления, но М. больше не грозила опасность идти за веру в тюрьму или на костер. Реформатские священнослужители по-прежнему прерывали их богослужения и смеялись над обрядом, но правительство все чаще выступало в защиту М. Тем не менее до XIX в. для М. не существовало полной свободы богослужения.

В течение XVI–XVII вв. общины консервативных М. продолжали практику запретов и отлучений в семье, что ослабляло рост движения в целом. В нач. XVIII в. запреты и воздержания в семьях перестают практиковаться всеми консервативными М., за исключением группы Я. Якобса. Нек-рые представители нового поколения М., особенно из «строгих» общин, разочаровавшись в принципах, исповедуемых их отцами, переходили на сторону господствовавших протестантских конфессий, в частности в реформатскую церковь. Наиболее радикально настроенные начиная с XVII в. переселялись в Нов. Свет. Взгляды оставшихся в Европе М. становились все более свободными и либеральными и этим отличались от взглядов единоверцев за океаном. В XVII–XVIII вв. М. стали довольно многочисленной и респектабельной группой как в Голландии, так и в нек-рых районах Германии. Они успешно вели торговлю, стали состоятельными людьми. Так, в XVII в. мн. М. были врачами, поскольку доступ к этой профессии был для них открыт. Врачи, как наиболее образованные в братстве, часто служили и пасторами. М.-инженеры внесли значительный вклад в осушение болот. К 1700 г. количество крещеных в меннонитских общинах достигло 160 тыс. чел. В 1795 г. голл. М. были уравнены в правах с католиками и кальвинистами. На Амстердамском Соборе состоялось объединение всех меннонитских церквей страны. Они посылали свои миссии на о-в Ява, в Индию, Индонезию, строили благотворительные заведения, в нач. XIX в. в Амстердаме была открыта семинария для подготовки проповедников.

«Швейцарские братья» в отличие от голландских и северогерманских единоверцев сохраняли единство своих рядов до 1693–1697 гг. Во

2-й пол. XVII в. из братства выделяется меннонитская община в Эльзасе под рук. Якоба Аммана (1656–1730), к-рого называли также Амишем или Амишем Меннонитским. Харизматичный проповедник, он считал, что голландские и германские анабаптисты отклонились от учения Менно Симонса и Дордрехтского исповедания веры 1632 г. Будучи сторонником строгой церковной дисциплины, он выступал за суровое применение практики избегания, воздержания и запретов, неукоснительное соблюдение социальной изоляции отлученных членов общины. Он считал, что с провинившимися никто не должен общаться до их полного раскаяния, и настаивал на соблюдении этих правил и внутри семьи. До тех пор пока отлученный супруг не покается, с ним запрещалось даже принимать пищу за одним столом. Это раскололо М. Юж. Германии, Эльзаса и Швейцарии и привело к отделению сторонников Аммана, назвавших себя «Амиши». Позднее «Амиши» были вынуждены, спасаясь от преследований, эмигрировать в Сев. Америку, а оставшиеся в Европе постепенно вновь объединились с М.

Эмиграция М. С 1663 г. последователи Менно разных толков и деноминаций, спасаясь от гонений, эмигрировали в Нов. Свет. Это были 40 чел. из Зап. и Юж. Германии (в первую очередь из Пфальца). Первое постоянное поселение М. в США, в Джермантауне (совр. район г. Филадельфия, шт. Пенсильвания), основала 6 окт. 1683 г. группа меннонитских переселенцев из Крефельда (Германия), поселения с таким же названием появились в Миннесоте и Мэриленде. Сообщения на родину от 1-й волны эмигрантов из Пфальца вызвали энтузиазм у их земляков. С 1710 г. немецкоязычная община Пенсильвании пополнилась поселенцами из Пфальца, Бадена, Вюртемберга и Рейнланда; центрами заселения стали города Аллентаун, Херши, Ланкастер, Йорк. В 1711 г. примеру переселенцев последовали несколько больших меннонитских семей из Швейцарии и Юж. Германии, переехавшие в графство Ланкастер (Пенсильвания). В XVIII в. большинство М. сначала приезжали в Пенсильванию, а затем отправлялись дальше. Для своих поселений голландские и немецкие М. выбирали обычно зап. границу. Значительные миграционные потоки М. в Пенсильванию наблюдались в нач. XIX в., во время наполеоновских войн. С 1812 по 1860 г. очередная волна мигрантов М. из Швейцарии и Юж. Германии поселилась на зап. территориях — в штатах Огайо, Индиана, Иллинойс, Миссури, Виргиния и в канадской провинции Онтарио. Большинство М. до кон. XIX в. занимались фермерством. Они сохранили свой диалект нем. языка, пользуясь им в быту и за богослужением. Даже в колониальный период М. имели определенные религ. свободы, а их единоверцы в Европе продолжали страдать от преследований, находя недолгое убежище под покровительством того или иного лояльного к ним монарха.

Меннонитская церковь Alexanderwohl, шт. Канзас, США. 1886 г., XX в.

Однако и в Нов. Свете М. испытывали определенные трудности. В 1783 г. в графстве Ланкастер М. были обвинены в гос. измене за оказание помощи нищим брит. солдатам во время Войны за независимость в Сев. Америке. М. совместно с квакерами выступали против рабовладения. Верные принципам пацифизма, М. уклонялись от участия в войне за независимость, что вызывало непонимание и неприятие со стороны других переселенцев и вынуждало их уезжать с насиженных мест. В период Гражданской войны в США 1861–1865 гг. М. платили высокие налоги за отказ от воинской повинности. Если член семьи не мог позволить себе заплатить налог, община распродавала часть имущества, чтобы внести необходимую сумму. Все это укрепляло авторитет общины. Акцент на приоритете церковной общности перед индивидуумом и семьей базировался на практике коллективной ответственности. Такой подход стал типичным для меннонитских церквей. По окончании гражданской войны в США начали прибывать М. из России, которые основали колонии в Канзасе, Небраске и Юж. Дакоте, а также обосновались в канадской провинции Манитоба. В то время как прогрессивная часть М. постепенно ассимилировалась, более консервативные М. начали эмигрировать в Лат. Америку, облюбовав Мексику, Бразилию и Парагвай. В Канаду М. стали уезжать вскоре после начала Войны за независимость в США. Во время первой мировой войны увеличился поток М.-беженцев из США в Канаду, а после второй мировой войны — в Лат. Америку. В Сев. Америке М. не избежали разделений и дробления на отдельные группы. Первый раскол произошел там в 1778 г. Большинство руководителей М. решительно выступили против присяги на верность, обязательной для всех жителей Пенсильвании по Акту ассамблеи от 13 июня 1777 г. Они также высказались против уплаты специального военного налога в размере 2 фунтов и 10 шиллингов, взимаемого в 1777 г. К. Фанк (1731–1811),

Меннонитская церковь в Куаутемок, шт. Чиуауа, Мексика. XX в.

поддержавший войну за независимость, был смещен с должности епископа, отстранен от служения проповедником и исключен из церкви. Фанк и его последователи основали 4 общины, проводившие богослужения отдельно от остальных М. Фанкиты просуществовали до 1855 г. В Сев. Америке М. разделились на множество мелких групп и деноминаций по географическим и др. причинам.

Эмиграция М. в Россию. Вопрос, считать ли М. религ. группой или же этноконфессиональным сообществом, остается открытым. М., эмигрировавшие в XVI в. в Польшу, а из нее в Россию, в этническом отношении представляли собой фламандцев, голландцев, фризов и нижних саксонцев. Они всегда жили обособленно, что способствовало сохранению ими своих обычаев и языка XVI–XVII вв. До переселения в Россию М. были более 200 лет польск. подданными. Еще в 1750 г. в Польше во всех меннонитских общинах богослужения совершались на голл. языке, в Данциге, к-рый был присоединен к Пруссии в 1793 г., проповеди читали на голл. языке еще в 1790 г., т. е. после переселения первых М. в Россию. М., переселившиеся в Россию, окончательно утратили знание голл. языка, только в некоторых меннонитских семьях сохранились старые голл. книги: Библии, катехизисы, песенники и др. Даже на территории Сев. Германии, где с XVI в. существовали меннонитские общины, основанные выходцами из Нидерландов, немецкий в качестве языка богослужения и проповедей стал использоваться не ранее XVIII в.: в Гамбурге и Альтоне — с 1786 г., во Фридрихштадте — после 1826 г., в Крефельде — с 1839 г., в Эмдене — с 1889 г., в вестфальской колонии Гронау — с 1922 г. Разговорным языком М. в России оставался особый диалект т. н. платдойч (Plattdeutsche), богослужебным и литературным являлся исключительно лит. нем. язык. Это обстоятельство вводит многих в заблуждение и дает повод ошибочно считать М. немцами. На голл. происхождение М. в Зап. Пруссии, потомки к-рых впосл. переселились частью в Россию, указывается и во мн. научных трудах по истории М. В России изначально М. отличали от нем. колонистов. В кн. «Наши колонии» А. А. Клауса, чиновника Мин-ва гос. имуществ, приведено письмо 1806 г. А. Э. дю Плесси, герцога Ришелье, херсонского военного губернатора, министру внутренних дел, в к-ром М. противопоставляются немцам. К этому письму автор книги делает следующее примечание: «Термин «немецкий» не относится до меннонитов, которые составляют совершенно отдельную категорию поселенцев. Это замечание просим иметь в виду и впредь, так как настоящее различие между немецкими колонистами и меннонитами усвоено и официальными актами и нами» (*Клаус А. А.* Наши колонии: Опыты и мат-лы по истории и статистике иностранной колонизации в России. СПб., 1869. Вып. 1. С. 21). Заключение М. браков только внутри своей конфессиональной общности привело в России к завершению процесса формирования этноконфессиональной общности. В результате длительного развития в условиях эндогамности М., подобно др. замкнутым сообществам, прошли путь от деноминации к этноконфессиональной общности, т. е. приобрели признаки этноса. Для представителей таких социальных групп (в российском контексте близкими к ним являются староверы, молокане, духоборы) характерным являлось осознание собственной автономности и конфессиональной исключительности. Отделявшие себя от окружающего социума, этнического и конфессионального массива, меннонитские колонии отличались не только хозяйственными, культурными и этническими особенностями, но прежде всего высоким уровнем групповой самоидентификации. Именно данная особенность позволяла сохранять осознание собственной богоизбранности и пацифистские позиции; определяющее значение аграрной деятельности, позволявшей вести в некотором смысле автономное существование; религ. воспитание и эндогамию. Были общины М. и среди нем. колонистов в России, с к-рыми их нередко путали. Традиционно в народе М. считали немцами из-за языка, на к-ром те говорили. Но это не голландский и не немецкий, а особый диалект платдойч.

В 1763 г. имп. Екатерина II издала манифест «О дозволении всем иностранцам, в Россию въезжающим, поселиться в губерниях, в которых они пожелают». В 80-х гг. XVIII в. иммиграция в страну становится массовой, т. к. в Пруссии против М. был издан ограничительный акт, по к-рому «ни одному меннониту, который не изъявляет готовности пожертвовать свободой от рекрутчины, не должно впредь быть позволяемо... приобретать недвижимые имения...» (*Писаревский.* 1917. С. 9). 7 сент. 1787 г. имп. Екатерина II заключила с М. договор о переселении их в Российскую империю. Указом императрицы был определен ряд социально-экономических привилегий и льгот М., а также им были обещаны свобода вероисповедания, освобождение от военной и гражданской службы, от уплаты налогов на 10 лет, выделялось по 500 р. на переезд и обзаведение хозяйством на новом месте. Каждое семейство получило по 65 десятин земли. Эти льготы давались переселенцам и их потомкам. В свою очередь М. были обязаны предоставлять квартиры и подводы для проходивших через их селения войск, содержать в порядке местные дороги и мосты, платить поземельную подать по 15 к. с десятины удобной земли. М. было запрещено заниматься религ. прозелитизмом среди правосл. населения.

Первые М. переселились из Пруссии в Россию в 1789 г. 228 семей основали на правом берегу Днепра колонию Хортица (ныне пос. В. Хортица близ г. Запорожье, Украина). Вновь прибывшие в 1793–1796 гг. 118 семейств расселились в существовавших уже колониях и в новых, в уездах Александровском и Новомосковском. Заселив в 1789 г. Хортицкую волость Екатеринославского у. Екатеринославской губ., 150 семейств М. в 1800 г. обосновались на р. Молочные Воды Мелитопольского у. Таврической губ., получив ок. 120 тыс. дес. земли. «Жалованная грамота» Павла I от 1800 г. давала право М. строить фабрики во всех городах империи. С этого года им разрешили варить пиво и заниматься виноделием, как для собственного употребления, так и для продажи. Условия проживания в России были для М. настолько привлекательны, что они продолжали приезжать сюда и после указа 1810 г., отменившего выдачу колонистам денежной ссуды. До 1820 г. рост меннонитских поселений происходил почти исключительно за счет вновь прибывавших из-за границы; за это время число колоний увеличилось в Молочанском окр. до 40, а в Хортицком — до 18. С 1820 г. въезд в Россию иностранных переселенцев был

приостановлен. К 1835 г. Хортицкому окр. вслед. увеличившегося населения отвели новый участок земли (9492 дес.) в Александровском у., и в 1836–1852 гг. 145 семейств образовали 5 новых колоний. В 1852 г. эти колонии были окончательно отделены от Хортицкого окружного управления и образовали 3-й Меннонитский округ, названный Мариупольским. В Пруссии с 1847 г. М. стали призывать на военную службу, после этого поток М. в Россию увеличился. В 1854 г. их колонии появились в Поволжье: данцигские, мариенбургские и эльбингские М. стали селиться в Самарской губ. сначала в Новоузенском у., а потом и в Самарском и до 1874 г., когда прибыла их последняя партия, образовали 16 колоний, получив также по 15 дес. земли на человека. Все земли, как правило, находились в вечном потомственном владении колонии, без права отчуждения на сторону. Главным хозяйственным и культурным меннонитским центром в России стал Молочанский окр. С 1828 по 1866 г. здесь возникло 18 новых российских колоний. Благодаря особенностям самоорганизации М., а также политике властей, направленной на активизацию экономического потенциала поселений, в сравнительно короткое время в степи Молочанского окр. появились рощи тутовых деревьев, поселенцы стали обрабатывать землю, выращивать племенной скот. М. жили в поселках по 16–20 домов (ок. 30% каменных) на расстоянии 2–5 км один от другого и занимались преимущественно земледелием, используя модернизированные орудия и усовершенствованные технические средства. Они выращивали табак, открывали винокурни, суконные, кирпичные, черепичные и др. фабрики, мельницы и мастерские по изготовлению и ремонту земледельческих орудий.

До 1876 г. в Российской империи отношения со светскими властями поддерживал Попечительский комитет; позднее в случаях превышения юрисдикции губернаторской власти спорные дела направлялись непосредственно в Департамент иностранных исповеданий МВД. Решения о постройке новых молитвенных домов выдавали губернаторы при согласовании с правосл. епархиальным архиереем, в спорных случаях — с министром внутренних дел по согласованию с синодальным обер-прокурором. В религ. делах церковные старшины обладали всей полнотой власти в своих общинах в Нидерландах, Пруссии и Швейцарии. При переселении в Россию возникла параллельная организация сельского самоуправления, что породило множество конфликтов между духовными и светскими старшинами, связанных

Российские меннониты на альтернативной военной службе в лесничестве. Фотография. 1907 г.

с борьбой за влияние и власть в меннонитских колониях. В результате в 1812–1819 гг. произошел раскол меннонитской общины в Молочанском окр. В частности, отделилась т. н. малая община (Kleine Gemeinde) во главе с К. Реймером. Ее представители отказались принимать участие в выборах «мирских служащих». Однако в отличие от светской власти возможности духовных старшин были не столь велики в области применения мер дисциплинарного воздействия. В целях усиления своего влияния в 1851 г. они организовали Церковный конвент, являвшийся совещательным органом духовных старшин; он выполнял представительские функции при общении с правительством, а также обладал определенными дисциплинарными полномочиями. Создание подобного церковно-адм. органа вызвало многочисленные протесты среди рядовых М., воспринявших это как ущемление своих прав и узурпацию власти конвентом. Еще одной особенностью жизни М. в России был принцип формирования органов самоуправления (церковного и сельского). Право голоса в собраниях общин имели все действительные (крещеные) их члены, но на сельских сходах — лишь «полные хозяева», причем как сельские, так и церковные старосты избирались из «полных хозяев». Т. о., безземельные сыновья и их потомки вне зависимости от уровня образования и личного состояния были ущемлены как в социальных, так и в религ. правах. С ростом числа безземельных М. подобная несправедливость привела к конфликту внутри меннонитских общин в России.

В 1871 г. в результате колонистской реформы М. были лишены статуса иностранных поселенцев и соответствующего права на внутреннее самоуправление. В 1874 г. был подготовлен новый воинский устав, согласно которому М. были лишены освобождения от воинской службы. Они воспринимали обязанность носить оружие и служить в армии как действия, противоречащие их религ. убеждениям, и многие решили покинуть Россию. Однако гр. Э. И. Тотлебен был послан к М. с сообщением об обещанных льготах относительно прохождения военной службы. Из уважения к их религиозным воззрениям по Уставу о воинской повинности 1874 г. (статьи 157, 158) М. были освобождены от ношения оружия и потому не назначались в войска, а отбывали обязательные (общие) сроки службы в нестроевых командах: в мастерских морского ведомства, в пожарных отрядах и в особых подвижных командах лесного ведомства. Эта льгота распространялась на тех, кто присоединились к вероисповеданию М. или прибыли из-за границы для проживания в Российской империи до 1 янв. 1874 г. Но даже эти льготы не остановили начавшееся переселение М. К 1876 г. из одной только Таврической губ. в Сев. Америку переехало ок. 900 семейств М. и почти столько же — из Екатеринославской губернии, выехали все швейцарские и прусские М. из Волыни и Киевской губ. Однако дальнейшие переселения, вызванные, напр., голодом в 1879–1880 гг., были незначительными. Всего из России до 1880 г. в Сев. Америку выехало ок. 18 тыс. М. В самарских поселениях проведение реформы вызвало религиозное движение «Исход», последователи которого (ок. 1 тыс. чел.) устремились в Ср. Азию. Однако большинство из них (ок. 600 чел.) туда не доехали и приняли решение не возвращаться

в свои колонии, а выехать в Сев. Америку.

М., поселившиеся в России, принадлежали к фламандской и фризской общинам, на к-рые они разделились еще у себя на родине. Каждая община существовала независимо от других, избирала своих духовных наставников и проповедников, во главе общины стоял духовный старшина. Он проповедовал, совершал крещение, хлебопреломление, утверждал проповедников и диаконов, председательствовал на общих собраниях, заботился о церковной дисциплине. В 40-х гг. XIX в. среди М. имела успех проповедническая деятельность бывш. лютеран. пастора Э. Вюста, работавшего в 40-х — нач. 50-х гг. XIX в. в России, в колониях немецкоговорящих поселенцев. Под влиянием его проповедей, в которых он призывал к покаянию и отказу от богатства, часть М. стали высказывать недовольство своими церковными собраниями и образовали движение, получившее название «вюстизм». Они провозгласили себя «прощеными грешниками, которых ждет рай». В 1855 г. из сторонников Вюста, живших в Мариупольском окр., выделилась группа гюпферов, или «танцующих братьев». Их молитвенные собрания сопровождались не только религ. песнопениями, но и хлопаньем в ладоши, подпрыгиваниями и танцами. Основания для такого типа поклонения гюпферы находили в Библии — напр., царь Давид прыгал перед ковчегом (2 Цар 6.14), а также в Пс 46 и Флп 4.4. Они назывались «чадами благодати», считали себя истинными последователями Менно Симонса. На основе гюпферства внутри М. в России возникли «Братские меннониты» (др. названия: «Меннонитская братская община», новоменноните). Появление этой группы связано с расколом среди российских М. в 60-х гг. XIX в., первоначально в колониях на р. Молочные Воды на юге Украины, а затем и в др. местах. Разделение явилось результатом борьбы гюпферов против ортодоксальных М. и их Церковного конвента, образованного в 1851 г. на съезде духовных старейшин для попечения общин, поддержания церковного порядка и дисциплины. Сторонники конвента, или т. н. державная община, сохраняли приверженность традиционной обрядовой практике: крещение обливанием, хлебопреломление и дважды в год — раздельное для мужчин и женщин — омовение ног. После раскола они стали называться «церковные меннониты». Братские М., или «Общество меннонитского братства», дополнительно к прежним ритуалам допускали гюпферство и др. нововведения. Главным объектом их критики явилась культовая практика М., в особенности обряд крещения. Они подвергали сомнению оправданность формальных условий крещения, к-рое совершалось над лицами, достигшими 18-летнего возраста, при условии знания ими Катехизиса, усмотрев в этом отход от основного положения Менно о «крещении по вере», требовавшего предварительного «обращения к Богу и примирения с ним». Церковный конвент стал подвергать своих противников штрафам, арестам, лишать их колонистского звания, отлучать от общин. Репрессии заставили оппозицию пойти на офиц. разрыв со

Интерьер меннонитской церкви в Калгари, Канада. XX в.

старыми меннонитскими общинами. 6 янв. 1860 г. в Елизабеттале Таврической губ. наиболее авторитетные гюпферы подписали заявление о своем выходе из церковной общины, адресовав его Церковному конвенту и Молочанскому окружному приказу (адм. орган меннонитского самоуправления), и объединились в особую приходскую общину со своим избранным «духовным настоятельством» (церковным руководством). Новая церковь получила название «Соединенная христианская крестящаяся по вере меннонитской братская община в России». Позднее последователей этой общины стали называть «Братские меннониты». Ритуальные изменения, внесенные «Братскими меннонитами», коснулись всей культовой практики «старой церкви». Обряд крещения проводился ими путем погружения в воду людей, почувствовавших в себе «возрождение» и «обратившихся к Богу», к хлебопреломлению допускались только принявшие крещение по вере, причащение происходило четырежды в год. Они отрицательно относились к присяге, воинской службе и отказывались занимать гос. должности. Успешная миссионерская деятельность «Братских меннонитов» обеспечила рост их общин за счет последователей «Церковных меннонитов». Первым духовным руководителем новоменнонитов стал А. Унгерн, находившийся под влиянием баптизма. «Братские меннониты» со временем приблизились в некотором отношении к баптистам. Гюпферство к 1865 г. изжило себя, баптистское же влияние на новоменнонитов усилилось.

Почти одновременно с гюпферами возникают меннонитские общины «Иерусалимских друзей» (темнлеровцев), вместе с гюпферами в 1864–1866 гг. (более 200 семейств) переселившиеся на Кавказ. В 1872 г. новоменнонитские общины объединились в Союз ново-меннонитского братства, и в том же году состоялась их 1-я конференция. После трудных переговоров правительство признало их в качестве самостоятельной религ. организации «Братские меннониты». В 70-х гг. XIX в. многие из них эмигрировали в Сев. Америку, образовав там впосл. Меннонитскую братскую церковь Сев. Америки. К 1914 г. на территории России проживало более 104 тыс. М., из них к «Братским меннонитам» относили себя 7 тыс. действительных членов церкви и 17 тыс. т. н. приближенных членов (всего 40 общин), что составило $^1/_5$ часть всех М. в России. Крупнейшими колониями М. в дореволюционной России были: Гальбштадт (ок. 1 тыс. жителей) Молочанского окр.; Эйнлаге (ок. 900) и Шенгорст (ок. 1500) Хортицкого окр.; Шенталь (ок. 700) Мариупольского окр.; Кеппенталь и Гансау Николаевского окр. (Новоузенского у. Самарской губ.). Округа Молочанский, Хортицкий и Мариупольский образовали «Новороссийское братство меннонитов».

С 1883 г. стали созываться Всеобщие меннонитские конференции. Для участия в их работе с 1906 г., а официально — с 1910 г. были приглашены «Братские меннониты» (объединившиеся в 1872 в единую орг-цию). Наиболее важное значение для объединения меннонитских конфессий в России имела конференция, проходившая 26–27 нояб. 1910 г. в колонии Шензее Бердянского у., на к-рой $^1/_3$ делегатов составляли «Братские меннониты». Предметами обсуждения были положения, высказанные меннонитскими общинами в России по поводу разъяснения нек-рых пунктов «Кратких пояснений» и «Законопроекта о религиозных обществах и общинах» (от 4 окт. 1910), а также вопросы о создании больницы «Вифания» для нервнобольных и школы для глухонемых в Тиге и др. Конференция положила начало официальному сотрудничеству церковных и братских М. На ней была образована Комиссия по делам веры (позднее Комиссия по церковным делам). В ее функции входило представительство интересов М. перед правительством. В состав комиссии вошли: старшина А. Герц (колония Орлофф), Д. Г. Эпп (оба — «Церковные меннониты») и Г. Браун («Братские меннониты»). Важную роль в общественной жизни М. стали играть основанные в нач. XX в. газеты «Die Friedenstimme» (1903) и «Der Botschafter» (1905), на их страницах активно обсуждались научные проблемы, стоявшие перед меннонитским сообществом. Сложившаяся обстановка вызвала интерес М. к исследованию своей истории. Так, в основанном в 1908 г. в Гальбштадте изд-ве «Радуга» были опубликованы труды П. М. Фризена и Ф. Исаака по истории М.

Революцию 1905–1907 гг. М. встретили достаточно настороженно, поскольку лозунги ее инициаторов — крайне левых радикалов (эсеров, большевиков и пр.) — затрагивали право частной собственности М. В то же время М. приветствовали Манифест 17 октября 1905 г., который наряду с прочими демократическими свободами провозгласил принцип свободы совести. В целом же политические симпатии большинства М. тяготели к демократическим программам правоцентристских партий (кадеты, октябристы).

М. высоко ценили образование, среди них не было неграмотных, кроме того, требование российских властей проводить раздельное обучение мальчиков и девочек вызвало, с одной стороны, глубокое недовольство среди М., т. к. являлось прямым нарушением старинной меннонитской традиции совместного обучения молодежи, с другой — дало импульс к развитию целой сети жен. уч-щ. В кон. XIX в. все больше юношей стремились получить высшее образование. Так, в 1914 г. только в С.-Петербурге в различных вузах училось более 70 М. Первыми российскими М., получившими высшее образование, были братья Эзау — Якоб (врач) и Иоганн (инженер). В связи с тем, что М. запрещено было создавать собственные религиозные учебные заведения, остро стоял вопрос о квалифицированной богословской подготовке церковных учителей — проповедников и духовных старшин. Кандидаты в проповедники для «Церковных меннонитов» обучались богословию в миссионерской школе в Бармене (Германия), в семинарии в Санкт-Хришоне при Базельской миссии (Швейцария) и на богословском фак-те Базельского и Тюбингенского ун-тов. Проповедники «Братских меннонитов» получали образование в баптистской семинарии в Гамбурге, а также в библейской школе «Альянс» в Берлине. Власти отмечали благотворное влияние М. на рус. крестьян, М. отстаивали идею непротивления злу, были трудолюбивы, сохраняли крупные богатые хозяйства, любили порядок, были «нравственны, гуманны и трезвы» (*Крестьянинов В. Ф.* Меннониты. М., 1967. С. 22).

В годы первой мировой войны обострился вопрос об идентичности М., проживавших в России. Сформировались 2 противоположные точки зрения. Ряд периодических изданий прямо ассоциировал М. с Германией, с к-рой Россия вела войну, и называл М. угрозой для безопасности страны. Раздавались призывы отнять у них землю и передать участникам войны, т. е. решить т. о. задачу земельного обеспечения рус. крестьян. Другие отстаивали голл. происхождение этой этноконфессиональной группы и соответственно доказывали, что никакой угрозы со стороны М. не существует. Сами М. активно демонстрировали свою лояльность российскому гос-ву, подчеркивали свое голл. происхождение и равнодушие к интересам Германии. Тем не менее в меннонитских церквах и школах было запрещено использование нем. языка, перестала выходить меннонитская периодика, их землевладения и проч. крупная собственность подпали под действие т. н. ликвидационных законов. Все эти меры были предприняты властями, несмотря на то что в этот период 13 тыс. М. самоотверженно выполняли свой гражданский долг: 7 тыс. работали санитарами, 6 тыс. трудились в лесных командах. Кроме того, нек-рые меннонитские предприятия успешно выполняли крупные заказы военного ведомства. Стремясь выйти из-под действия ликвидационных законов, М. неоднократно обращались в высшие инстанции Российской империи, доказывая свое голландское происхождение, однако эти попытки успеха не имели.

Февральская революция 1917 г. в России с удовлетворением была встречена большинством М. Провозглашенные Временным правительством демократические свободы: равноправие всех граждан России, свобода слова, совести, печати, союзов и т. п.— соответствовали их политическим идеалам. Весной того же года Временное правительство приостановило (но не отменило) исполнение ликвидационных законов и сняло запрет на издание немецкоязычной прессы. Однако от нового руководства страны не последовало заявления о политической реабилитации рус. немцев (в т. ч. М.). С целью выработки мер по защите интересов М. и решения острых внутренних проблем в авг. 1917 г. в колонии Орлов на Молочных Водах состоялся Всеобщий меннонитский съезд, на к-ром присутствовали уполномоченные всех меннонитских общин России. Важное место в его работе занимали аграрный и школьный вопросы, проблемы организационного объединения меннонитских общин и проч.

С началом Октябрьской революции 1917 г. политическая ситуация в России резко обострилась и вскоре переросла в гражданскую войну, к-рая затронула все слои населения, в т. ч. М. Богатые хлебом, скотом и проч. имуществом, их поселения стали объектами для реквизиций и грабежей многих военно-политических группировок революционного характера или просто уголовных банд. На Украине, в частности, особенно большой урон экономике М. был

нанесен повстанческими отрядами Н. И. Махно. Грабежи и убийства в колониях М. временно прекратились лишь с оккупацией Украины австро-германскими войсками весной 1918 г. Для защиты от нападений махновцев командование предложило сформировать в каждом поселении М. отряды местной самообороны. Однако их создание противоречило одному из основных постулатов меннонитской веры — отказу от ношения оружия и прохождения воинской службы. Поэтому на специально созванной в колонии Лихтенау меннонитской религ. конференции этот вопрос был подвергнут всестороннему обсуждению. Несмотря на категорический отказ большинства проповедников одобрить создание отрядов самообороны, была принята резолюция, позволявшая решить проблему компромиссным путем. В частности, говорилось о том, что религиозная община М. в целом по-прежнему будет придерживаться незыблемости догмата об отказе от ношения оружия, однако каждый меннонит в отдельности волен лично принимать решение об использовании оружия для защиты; в результате отряды самообороны были созданы во мн. колониях М. После ухода австро-герм. войск они первое время успешно отражали нападения небольших отрядов махновцев (кон. дек. 1918 — нач. марта 1919 на Молочных Водах, февр. 1919 в хортицких колониях). Однако после заключения махновцами союза с властью большевиков сопротивление меннонитской самообороны было сломлено. С приходом на Украину армии ген. А. И. Деникина наиболее активные участники самообороны вступили в нее добровольцами. Основная же часть меннонитского населения как Украины, так и Поволжья и Сибири старалась в годы войны придерживаться политического нейтралитета. Однако несмотря на это на Украине осенью 1919 г. махновцами было полностью уничтожено неск. поселений и убито более 500 чел. После окончания гражданской войны поселения М. находились в состоянии глубочайшего социально-экономического кризиса. Значительно сократилось поголовье лошадей и крупного рогатого скота, резко снизились посевные площади. Большинство предприятий сельскохозяйственного машиностроения и перерабатывающей промышленности были разрушены или не работали. В т. н. материнских поселениях оказалось большое количество беженцев из разоренных дочерних колоний, имений и хуторов. В результате продразверстки и массового раскулачивания у населения практически были исчерпаны запасы продовольствия. Засуха лета 1920 г. в Поволжье и лета 1921 г. на юге Украины усугубила положение М., начался голод. В хортицких и молочанских колониях на Украине голодало от 75 до 100% жителей, но число голодных смертей среди М. по сравнению со смертностью местного населения было относительно невелико, поскольку М. своевременно и в необходимых объемах

Меннониты в колхозе Бергталь (ныне с. Рот-Фронт, Чуйская обл., Киргизия). Фотография. 1930 г.

оказывалась продовольственная и иная помощь заграничными благотворительными организациями. С началом осуществления в стране нэпа меннонитские хозяйства и предприятия постепенно стали восстанавливаться. Большую роль в защите экономических и духовных интересов М. сыграли кооперативные орг-ции Союз граждан голландского происхождения (1922–1926) и Всероссийский меннонитский сельскохозяйственный союз (1923–1928). Серьезной преградой на пути экономического развития в 1-й пол. 20-х гг. XX в. стала нерешенность земельного вопроса. В результате т. н. уравнительного землеустройства 1921–1922 гг. общины М. потеряли значительную часть своих земельных владений, частные земли большинства крупных и средних собственников из числа М. были конфискованы. В колониях большое количество безземельного населения не имели необходимых средств для нормального существования. В соответствии с приоритетами советской национальной политики значительная часть меннонитских населенных пунктов была включена в состав немецких национальных территориально-административных единиц — Молочанского (1924) и Высокопольского (1926) районов в УССР, Автономной Советской Социалистической Республики Немцев Поволжья (1918), Гальбштадтского р-на (1927) в РСФСР, а также большого числа немецких сельских советов на Украине, в Сибири и Ср. Азии. После окончания гражданской войны Советское гос-во первоначально проводило толерантную политику по отношению к мелким конфессиональным группам с целью ослабления влияния православной, евангелическо-лютеранской и католической Церквей. М. частично восстановили молитвенные дома и школы, открыли новые, проводили религиозно-просветительскую работу. Для подготовки проповедников создавались библейские школы-семинарии: в Чонграве близ Симферополя (1918–1924), в Давлеканове близ Уфы (1923–1926), в Карагуе, а затем в Каменке под Оренбургом (1923–1926). Снятие ограничений на проповедническую деятельность привело к активизации миссионерской работы новоменнонитских проповедников как среди М., так и среди иноконфессионального (инонационального) населения (Сибирь, Ср. Азия). Появились новые пиетистские группы и кружки. Однако в целом антирелигиозная политика советской власти вскоре стала создавать немалые сложности в работе учебно-просветительских заведений М. Давление со стороны властей главным образом было направлено на претворение в жизнь декрета об отделении Церкви от гос-ва. В поселениях М. стали принудительно выселять церковные организации из общих со школами помещений. В школах осуществлялась активная атеистическая пропаганда. Особенное внимание власти уделяли борьбе с групповым обучением детей основам вероучений. Виновные привлекались к судебной ответственности по ст. 121 УК.

Антирелиг. политика властей и нерешенность земельного вопроса стали главными причинами эмиграции

в Сев. Америку и другие страны. Несмотря на препятствия властей, с 1923 по 1929 г. за рубеж выехало свыше 12 тыс. М. Оставшиеся же в СССР М. проявляли большую активность и целеустремленность в борьбе за признание своих религиозных прав. 24 мая 1924 г. Комиссия по религиозным делам меннонитов СССР обратилась со специальным меморандумом в ЦИК СССР, в к-ром изложила свои основные требования. М. настаивали на предоставлении им права на свободное проведение религ. собраний в молитвенных и частных домах как для взрослых, так и для детей, различного рода мероприятий религ. характера среди молодежи, выдачи разрешения на преподавание Закона Божия и основ вероучения в школе, требовали прекращения атеистической пропаганды в учебных заведениях. Кроме того, М. просили разрешить создание специального детдома для меннонитских детей-сирот, издание религ. лит-ры и периодики, освободить меннонитов как от воинской повинности, так и от всеобщего военного обучения. М. предлагали заменить эту службу общественно полезными для гос-ва работами, а присягу — простым обещанием сохранять верность служебному долгу. Эти же и некоторые другие требования были изложены в итоговом документе, принятом на проходившем в янв. 1925 г. в Москве Всесоюзном съезде меннонитских общин. Власти были вынуждены по ряду пунктов пойти на уступки. Во 2-й пол. 1925 г. было дано разрешение на издание меннонитской периодики. С нояб. 1925 по июнь 1928 г. тиражом 3 тыс. экз. в месяц выходила «Наша газета» (нем. Unser Blatt) — орган Всесоюзной конференции меннонитских общин СССР. В 1925 г. власти согласились с тем, что освобождение от службы в армии возможно в случае, если меннонит в индивидуальном порядке документально докажет свою принадлежность к общине М. Служба в строевых частях для молодых М. была заменена работой в строительных подразделениях. Так, при одном из стрелковых корпусов был сформирован внештатный рабочий батальон. Личный состав этой части работал на строительстве железной дороги. Осенью 1927 г. в нем служили среди евангеликов и правосл. сектантов 527 М. Однако такая альтернативная служба просуществовала недолго. Опубликованный в апр. 1929 г. закон о религ. культах, а затем и последовавшая за ним инструкция по его применению сделали почти невозможной открытую деятельность церкви М. В 30-х гг. XX в. были закрыты все молитвенные дома, запрещено проведение богослужебных собраний и работа всех религ. об-в и проч. Мн. меннонитские проповедники и учителя были арестованы и сосланы в лагеря. Только в Молочанском окр. из 150 проповедников было репрессировано более 110 чел. С осени 1929 г. в поселениях М. началась массовая коллективизация, и к весне 1930 г. в колхозах уже находилось ок. 90% меннонитских хозяйств. В ходе коллективизации проводилось раскулачивание, семьи принудительно переселялись на т. н. кулацкие выселки, а впоследствии в большинстве своем — в северные районы СССР и Сибирь. Крупномасштабная антирелигиозная кампания и начавшаяся принудительная коллективизация повлияли на отъезд за границу многих М. осенью 1929 г. В надежде получить разрешение на выезд за рубеж в Москву устремились десятки меннонитских семей из Сибири и Украины, продав за бесценок, а частью просто бросив свои дома и имущество. Однако выехать удалось только ок. 6 тыс. чел. (в Бразилию, Парагвай и Канаду). Оставшиеся же в принудительном порядке были возвращены в места проживания. На Алтае протесты М. по поводу религ. притеснений, насильственной коллективизации и запрета эмиграции в июле 1930 г. привели к восстанию, вскоре подавленному специальным отрядом НКВД. Разорительные хлебозаготовительные кампании, проводившиеся в 1929–1932 гг. властями в поселениях М. на Украине, в Поволжье и нек-рых др. районах СССР, привели к возникновению там к кон. 1932 г. острейшего продовольственного кризиса, переросшего весной следующего года в крупномасштабный голод, жертвами к-рого стали сотни М. В период политических репрессий с 1929 по 1941 г. в различных регионах СССР были репрессированы тысячи М. (до 20% взрослого муж. населения).

Памятник меннонитам — жертвам репрессий XX в. в В. Хортице, Украина. 2009 г.

В Великую Отечественную войну многие М. были депортированы в вост. районы СССР. Однако, если план депортации немецкого населения в сент.—окт. 1941 г. из Поволжья и Крыма удалось осуществить практически полностью, то нем. (в т. ч. и меннонитское) население Украины было вывезено лишь частично: хортицкие и заградовские поселения М. в этот период находились уже на оккупированной герм. войсками территории. Всего в вост. районы СССР (Сибирь и Казахстан) было вывезено до 20 тыс. М. Во время герм. оккупации 1941–1943 гг. произошло оживление религ. жизни находившихся там М. Были открыты многие церкви, вновь стали проводиться молитвенные собрания. Однако осенью 1943 — весной 1944 г. отступавшие под натиском Красной Армии фашистские войска эвакуировали большинство меннонитского населения Украины в Вартегау. Здесь практически все советские М. получили герм. гражданство, мн. мужчины были мобилизованы в нем. армию. В кон. 1944 — нач. 1945 г. ок. 35 тыс. М. оказались за границей. 12 тыс. из них добрались до Канады и Юж. Америки; большинство же было принудительно репатриировано в СССР и направлено на объекты трудармии (взрослые мужчины и женщины), а также в места проживания депортированного немецкого населения, в основном в Таджикистан. После 1943 г. в связи с изменениями в религиозной политике советского правительства среди депортированных М. наблюдался подъем духовной жизни. Наметилось и увеличение количества верующих в меннонитских церквах. В случаях если верующих было очень мало

и невозможно было организовать самостоятельную общину, они присоединялись к ближайшей церкви родственной конфессии. Так, «Братские меннониты», проживавшие в Сталинабаде (ныне Душанбе), в 1947 г. вошли в общину рус. евангельских христиан-баптистов, в 1948 г. то же произошло в Новосибирске. Значительное число «Церковных меннонитов» также вынуждены были присоединиться к общинам родственных конфессий. С 1954 г. было позволено проводить молитвенные собрания на немецком языке, 13 дек. 1955 г. Указом Президиума Верховного Совета СССР с М., как и со всех советских немцев, был снят режим спецпоселения, однако им запрещалось возвращение в места довоенного проживания, можно было свободно перемещаться только в пределах азиат. части СССР. С 1956 г. были восстановлены офиц. контакты со Всемирным меннонитским братством. В этот же период началось общее оживление духовной жизни меннонитских общин. Так, в Приуралье создавались новые общины и проводились тайные богослужения в частных домах. Наибольшей активностью отличалась проповедническая деятельность «Братских меннонитов». В целом же в 50-х гг. XX в. отмечалось усиление экуменистических тенденций между представителями различных меннонитских конфессий, попытки М. отстоять свои права как самостоятельной религ. орг-ции пресекались властями.

В 1959–1964 гг. в СССР проводилась широкая антирелиг. кампания, в результате к-рой почти половина церквей была вновь закрыта, а их духовные наставники высланы. В этой обстановке в 1963 г. «Братские меннониты» (ок. 16 500 верующих) вынуждены были присоединиться к Всесоюзному Совету Евангельских христиан-баптистов (ВСЕХБ). К 1985 г. в составе ВСЕХБ находилось более 60 общин «Братских меннонитов». Кроме того, существовало более 300 небольших групп, входивших на правах автономных секций в состав баптистских общин. Ряд М. (Я. Фаст, П. Эннс, Ф. Виртц, Вальтер Шульц, Т. Квиринг и др.) вошли в состав руководства ВСЕХБ. После того как в 1961 г. «инициативники» во главе с Г. П. Винсом вышли из ВСЕХБ и создали свой незарегистрированный Совет Церквей, за ними последовала и часть «Братских меннонитов». Однако почти одновременно возникло и движение «Братских меннонитов» за создание и регистрацию своих общин, независимых как от офиц. ВСЕХБ, так и от неофиц. Совета общин. М. справедливо опасались, что, находясь в вышеназванных орг-циях, они утратят свою идентичность, произойдут «баптизация» и русификация их учения. Поэтому в 1967 г. в Караганде (Казахстан) была зарегистрирована 1-я независимая братская община. К 1985 г. существовало 25 общин (как зарегистрированных, так и не имевших регистрации). Число верующих в них составляло 5–10% от общего числа М. Важнейшее значение для жизни М. имел Указ Президиума Верховного Совета СССР от 29 авг. 1964 г., в котором с советских немцев официально снималось обвинение в измене родине. Указ не давал права возвращения в родные места. Вместе с тем были открыты языковые школы, стали транслировать специальные радиопрограммы и издавать лит-ру на нем. языке (гл. обр. в Алма-Ате, т. к. в Казахстане проживала бóльшая часть советских немцев и М.). Лишь в 1972 г. М., как и всем советским немцам, было разрешено вернуться в места довоенного проживания. Однако, учитывая, что прежние меннонитские поселения были разрушены или заселены др. жителями, нек-рые М. переселились в Прибалтику и в Молдавию. Кроме того, после разрешения выезда в Зап. Германию для воссоединения семей с 1973 по 1986 г. СССР покинуло ок. 13 тыс. М. Среди тех М., кто остались в СССР, в 70–80-х гг. XX в. шли процессы консолидации, число официально зарегистрированных общин М. росло медленно. Среди проживавших тогда в СССР 50 тыс. лиц «меннонитского происхождения» с церковью были связаны лишь 30–40% (*Безносова О.* Меннониты / Электр. Энциклопедия немцев России // enc.rusdeutsch.ru [Электр. ресурс]).

Начиная с 1987 г. все большее влияние на жизнь общин М. стала оказывать массовая эмиграция за рубеж. Она привела к уменьшению численности членов общин или к полной их ликвидации. Отток квалифицированных проповедников, евангелистов и духовных наставников создал значительные сложности в отправлении религ. обрядов среди существовавших общин. У совр. российских М. почти нет конфессиональных различий с баптистами в силу того, что во время преследований верующих в советскую эпоху практически единственным легальным способом самосохранения меннонитских общин (которым запрещалось регистрироваться как представителям самостоятельной конфессии) было вхождение их в состав уже зарегистрированных «русских» баптист. общин. Однако после распада СССР в 1991 г. М. вышли из состава баптистских общин и создали собственные конфессиональные объединения: в Оренбуржье (центр в с. Кичкасс Переволоцкого р-на Оренбургской обл.) и ряд крупных общин в др. областях. Распад СССР и образование новых независимых гос-в привели, с одной стороны, к некоторому оживлению внутрицерковной и миссионерской деятельности М., с другой — к активизации процесса их массового переселения в Германию, а оттуда в др. страны. Число М. в России на 2012 г. составляло ок. 3 тыс. чел. (Mennonite World Conference. World Directory. Kitchener // Mennonite World Conference, 2012. P. 16).

Вероучение и организации М. В основе конфессиональных взглядов М. лежат общепротестант. идеи (авторитет Библии, спасение верой, всеобщее священство) с поправкой на тезисы анабаптист. Шлайтхаймского исповедания 1527 г. и труды Менно Симонса (особенно «Основание христианской доктрины», 1539). Кодификация учения была проведена на Дортском синоде (Нидерланды) 21 апр. 1632 г. в «Декларации главных статей нашей христианской веры» (или Дордрехтском исповедании). К основным канонам вероучения М. относятся также покаяние в грехах, сознательное крещение по вере (обливанием в помещении молитвенных домов у староменнонитов, погружением у новоменнонитов), обряды причащения (хлебопреломление) и омовения ног. Наиболее же характерным вероисповедным принципом М. является религ. пацифизм: проповедь смирения, воздержание от применения силы и принесения присяги, выразившиеся в отказе от исполнения воинской повинности и несения гос. службы.

Большинство М. придерживаются доктрины о Божественной Троице, но есть и те, кто по своим взглядам фактически являются унитарианцами (отвергают догмат о Троице).

В целом М. свойственно убеждение в том, что главное — это не догматические положения, а личная святость и жизнь по христ. заповедям. М. считают себя избранными, поэтому каждый верующий несет ответственность перед Богом не только за собственную нравственность, но и за чистоту душ своих единоверцев. Среди М. чрезвычайно велико значение церковной дисциплины и широко распространена практика церковных наказаний (отлучение) за бытовые прегрешения (пьянство, табакокурение и проч.) в форме ущемления гражданских прав провинившихся членов общины (экономический бойкот, изгнание из общины).

Меннонитская община организована по принципу конгрегационизма: каждая община-церковь (конгрегация), объединяющая неск. мелких поместных общин с единым религиозно-общественным центром, имеет право на полное внутреннее самоуправление. Решения к.-л. объединений меннонитских конгрегаций имеют рекомендательный характер и должны быть утверждены на общем собрании каждой меннонитской церкви. Духовенство как иерархия отвергается, хотя существуют церковные должности. Община управляется церковными старшинами и их помощниками-диаконами (проповедниками — Prediger), церковными учителями (ältester Lehrer), избираемыми общим собранием из числа самых достойных крещеных (действительных) ее членов. В функции духовных старшин входит наблюдение за точным исполнением правил богослужения, моральным обликом единоверцев, проведением школьных занятий. Духовные старшины обладают определенными дисциплинарными правами, хотя решение об отлучении кого-либо из верующих должно быть подтверждено общим собранием всей общины.

Церковные советы меннонитских общин оказывают решающее влияние на духовную жизнь и прежде всего на школу, т. к., подобно всем протестантам, М. большое значение придают влиянию школы на воспитание и укрепление в вере. Более того, хотя профессиональное занятие искусством и было объявлено «греховным», всячески поощрялось развитие духовной музыки и пения под руководством одобренных общинами учителей и наставников.

На всем протяжении своего существования вне зависимости от страны проживания М. стремились придерживаться своего традиц. уклада жизни, говорить на своем языке и заключать внутриконфессиональные браки. Т. о., М. представляют собой сложившуюся на протяжении столетий этноконфессиональную общность с четко выраженной самоидентификацией по отношению к окружающему миру.

Особое значение для М. имеет вопрос общения с др. христианами как один из аспектов борьбы за чистоту собственных рядов. Исторически сложилось так, что часть М. (фламандские и швейцарские М.) выступала за полную самоизоляцию и безусловное «закрытое хлебопреломление» (богослужение), а часть (фризские) допускала общение с близкими по духу религ. группами (особенно с пиетистами и гуттерами).

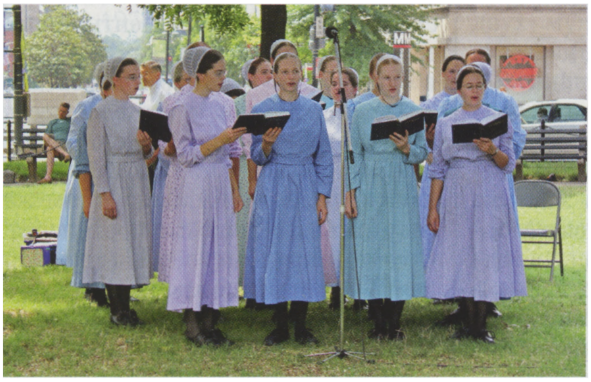
Основным видом богослужений у М. является молитвенное собрание, к-рое включает чтение молитв и Слова Божия, пение духовных гимнов. Проповедовать у М. могут как мужчины, так и женщины. Молитвы имеют характер живых импровизаций, а для хоровых песнопений староменноните используют гимны из сборников «Gesangbuch» и «Kirchliche Chorale», а также псалмы Давида. Новоменноните берут тексты из «Glaubenstimme», «Гайтнетклангe» и «Freue Bottschaft», а иногда используют «Zionslieder» (как и баптисты в России).

Большинство М. требуют, чтобы верующие носили простую одежду, а женщины покрывали голову во время богослужения. Все члены общины носят одежду одного фасона, к-рую шьют для себя сами. Для мужчин характерны рубахи и комбинезоны из плотной ткани, для женщин — длинные однотонные или цветастые платья с рукавами, закрывающими плечи. Представители нек-рых общин носят одежду темных тонов, во мн. случаях без пуговиц.

Меннонитская семья в Боливии. Фотография. Нач. XXI в.

Современное состояние меннонитских общин. В наст. время М. существуют как объединение автономных общин. В 1930 г. была создана Всемирная меннонитская конференция (ВМК), к-рая объединила меннонитские церкви, берущие начало из анабаптистского движения XVI в. Собирается конференция каждые 5 лет. Согласно информации ВМК, все деноминации анабаптистско-меннонитских церквей насчитывают порядка 2,1 млн крещеных верующих в 87 странах мира (2015 г.). 34,8% общин М. находятся в Африке, 32,3% — в Сев. Америке, 20,4% — в Азии и Тихоокеанском регионе, 9,5% — в Лат. Америке и странах Карибского бассейна, 3,1% — в Европе. Т. о., большинство меннонитских общин находятся за пределами Европы и их количество продолжает расти. В Африке в 1920 г. насчитывалось лишь 200 М., в 1958 г.— 27 809, а в 1997 г.— уже 322 708 чел. В Азии и Тихоокеанском регионе в 1920 г. было 40 тыс. М., в 1958 г. их число уменьшилось до 36 013 чел., а в 1997 г. возросло до 157 075 чел. В Лат. Америке ситуация сходна с Африкой: от 100 чел. в 1920 г. до 102 496 чел. в 1997 г. В Сев. Америке — рост числа М. от 261 300 чел. в 1920 г. через временное уменьшение в 1958 г. до 212 439 чел. и до 415 978 чел. в 1997 г. В Европе, на родине меннонитского движения, отмечено последовательное снижение численности в XX в.: с 202 500 чел. в 1920 г., 91 764 — в 1958 г. до 61 886 чел. в 1997 г. По состоянию на 2012 г. самые большие группы М. проживают в США (529 тыс.), в Демократической Республике Конго (235 тыс.), Эфиопии (224 тыс.), Индии (149,8 тыс.), Канаде (137 тыс.), Индонезии (108,5 тыс.), Танзании (64 тыс.), Германии (46,7 тыс.), Зимбабве (42 тыс.), Кении (34,5 тыс.), Парагвае (33 тыс.), Мексике (32 тыс.), Боливии (24,9 тыс.), Нигерии (19 тыс.) и Анголе (18,8 тыс.).

Большинство М. в США и других странах продолжают жить так, как их предки в XVIII в., не признавая благ цивилизации (электричества, телефона, телевизора), существуя внутри своих замкнутых общин. Они запрещают себе иметь все формы роскоши, некоторые из них не пользуются автомобилями, совр. мебелью, не приемлют фотографирования и даже не слушают музыку, записанную на современных электронных носителях, предпочитая хоровое церковное пение, как и их далекие предки. В основе образа жизни М. лежит честный труд, традиционно связанный с земледелием. Программы в местных школах утверждаются Советом старейшин. Детей учат только тому, что впосл. пригодится им на практике: геометрии, чтобы суметь построить дом, механике, чтобы справиться с плугом или починить повозку, языку стран проживания, чтобы вести торговлю, и еще нек-рым предметам. М. отвергают практически все достижения научно-технического прогресса, на жизнь зарабатывают сельским хозяйством и продажей экотоваров. Необходимую энергию для перемола зерна или сбивания масла, для работы ткацких станков они получают от ветряных мельниц. Кроме частных угодий под присмотром Совета старейшин М. содержат и общественные поля. На выручку от продажи урожая с этих полей местные жители поддерживают дороги в надлежащем состоянии, платят зарплату школьным учителям, кузнецу, акушерке. Более урбанизированы по сравнению с др. группами М., живущие на западе США, они в меньшей степени сохранили свои традиции. Этот процесс начался со времени первой мировой войны и особенно усилился в последующие годы. В отмеченный период многие утратили знание нем. языка, необходимого для совершения богослужений. В XX в. все большее число М. в Сев. Америке переселялись в городские районы. Это привело к тому, что в настоящее время в США только $^1/_3$ М. являются фермерами, еще $^1/_3$ проживает в сельских общинах и $^1/_3$ — жители городов. Тем не менее изменения в жизни М. хоть и медленно, но происходят. Здания для религиозных собраний становятся просторнее, обстановка в них отвечает совр. требованиям. Широкое распространение получила молитва без священника. Большое внимание уделяется чтению и толкованию Библии (в первую очередь НЗ), во время службы обсуждают истории из жизни членов общины, рассказывают о том, как кто-то из присутствующих работал над укреплением своей и чужой веры в течение недели. Существует и молчаливая молитва («Сегодня Бог будет разговаривать с нами»). Чаще всего во время богослужений звучит традиц. 4-голосное пение, но нек-рые общины отдают предпочтение органной и фортепианной музыке. Меннонитская церковь стала более открытой, одежда свободной, распространились браки с представителями др. конфессий. М. Нидерландов стали 1-й деноминацией, разрешившей в 1905 г. женщинам быть рукоположенными в качестве священнослужителей (Анна Зернике в 1911). Вместо изоляции от мира М. нашли способ свидетельствовать о своей вере во взаимодействии с людьми, работая в миротворческих и др. международных проектах. В то же время былая культурная самобытность М. постепенно исчезает. Мн. М. уже не занимаются исключительно сельским хозяйством, а часть общин предпочитает жить в больших городах.



Хор американских меннонитов. Фотография. Нач. XXI в.

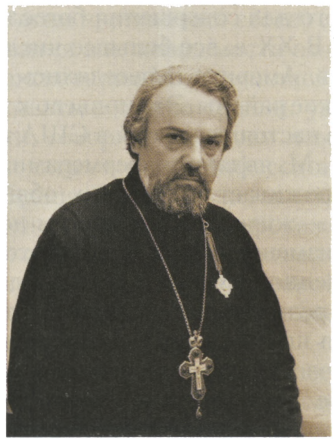
Лит.: *Клаус А. А.* Наши колонии: Опыты и мат-лы по истории и статистике иностр. колонизации в России. СПб., 1869. Вып. 1; Кто такие меннониты: Кр. ист. очерк / Сост.: П. Я. Браун. Гальбштадт, 1915 [2]; *Бондарь С. Д.* Секта меннонитов в России (в связи с историей нем. колонизации на юге России). Пг., 1916; *Клибанов А. И.* Меннониты. М.; Л., 1931; *Крестьянинов В. Ф.* Меннониты. М., 1967; *Ипатов А. Н.* Меннониты: Вопросы формирования и эволюции этноконфессиональной общности. М., 1978; *Friesen P. M.* The Mennonite Brotherhood in Russia (1789–1911). Fresno (Calif.), 1978; The Mennonite Encyclopedia / Ed. H. S. Bender et al. Hillsboro (Kansas), 1955–1990. 5 vol.; История евангельских христиан-баптистов в СССР. М., 1989. С. 409–437; *Reimer A.* The Print Culture of the Russian Mennonites, 1870–1930 // Mennonites in Russia. Winnipeg, 1989. P. 221–237; *Dyck C. J.* An Introduction to Mennonite History: A Popular History of the Anabaptists and the Mennonites. Scottdale (Penn.), 1993 [3]; *Алишина Г. Н.* Вопрос об идентичности меннонитов России в годы Первой мировой войны // Вестн. Томского гос. ун-та. 2011. № 351. С. 85–87; *Заватски В.* Евангелическое движение в СССР после Второй мировой войны. М., 1995; *Брандсма Я. А.* Менно Симонс из Витмарзума: учитель, защитник и собиратель братских общин крещенцев XVI в. Караганда, 1997; *Филатов С. Б., Лункин Р. Н.* Рождение рус. меннонитства // Рус. ревью / Keston Inst. 2006. № 13; *Безносова О. В.* Меннонитская община-церковь в царской России: особенности устройства и взаимоотношений с государством в колонистский период (1786–1874) // Российское государство, общество и этнические немцы: основные этапы и характер взаимоотношений (XVIII–XXI): Мат-лы XI междунар. конф. Москва, 1–3 нояб. 2006 г. М., 2007. С. 90–100; *она же.* Самоуправление меннонитов России: от церк. советов до Комиссии по делам веры, 1789–1929 // Российские немцы: 50 лет послевоенному общественному движению: от первых делегаций в правительство через «Возрождение» к современной системе Самоорганизации (1964–2014 гг.): Мат-лы 5-й Междунар. науч.-практ. конф., Москва 11–16 февр. 2015 г. М., 2015. С. 187–208: *McLaughlin R. E.* The Radical Reformation // The Cambridge History of Christianity. Camb., 2007. Vol. 6. P. 37–55; *Murray S.* The Naked Anabaptist: The Bare Essentials of a Radical Faith. Milton Keynes, 2011; *Urry J.* The Reading Worlds of Russlaender and Kanadier Mennonites // J. of Mennonite Studies. Winnipeg, 2010. Vol. 28. С. 129–151; Global Anabaptist Mennonite Encyclopedia Online // gameo.org [Электр. ресурс].

А. И. Горбенко

МЕНЬ Александр Владимирович (Вольфович) (22.01.1935, Москва — 9.09.1990, близ ст. Семхоз (ныне в черте г. Сергиев Посад Московской обл.)), прот., религиозный писатель. Из семьи служащих. Отец Владимир Григорьевич (Вольф Гершлейбович) Мень занимал должности главного инженера на крупных текстильных производствах, мать Елена Семеновна работала чертежником. Глубоко верующие мать и ее двоюродная сестра В. Я. Василевская, примыкавшие к одному из оппозиционных течений в РПЦ (см. *Катакомбное движение*), оказали большое влияние на духовное становление М. Младенцем он был тайно крещен 3 сент. 1935 г. в Загорске (ныне Сергиев Посад) схиархим. Серафимом (Битюковым; 1880–1942),

духовным руководителем нелегальной общины закрытого московского храма во имя святых Кира и Иоанна на ул. Солянке. С 1943 г. М. учился в московской муж. школе № 554 (ныне № 1060) в Стремянном пер., сочинял стихи, увлекался биологией и живописью, много читал по древней истории, философии и религии. С 1945 г., после избрания патриарха Московского и всея Руси *Алексия I* и воссоединения с Патриаршей Церковью большинства общин *«непоминающих»*, М. вместе с матерью стал ходить в храмы РПЦ. С 11 лет посещал домашний кружок, основанный духовными детьми прот. сщмч. *Сергия Мечёва*. Члены кружка устраивали лекции по культуре и религии, совместные чтения и обсуждения Свящ. Писания. Занятия обычно проходили на квартире Б. А. Васильева (1899–1976), тайного иерея и ученого-антрополога, который поощрял юношеские стремления М. согласовывать научные знания с верой (впосл. стал его духовником).

По настоянию матери М. с 12 лет ежедневно читал Библию, старался каждый день по пути в школу заходить в храм Иоанна Воина на ул. Б. Якиманка. С 15 лет он помогал в храме в честь Рождества Иоанна Предтечи на ул. Красная Пресня: читал на клиросе, пел в церковном хоре, прислуживал в алтаре. С 18 лет его духовником был свящ. Николай Голубцов (1900–1963) из храма Ризоположения на Донской ул., который до самой своей смерти оказывал сильное влияние на духовное развитие М., привел его на путь священства. В 1953 г., после окончания средней школы, М. поступил на заочное отделение охотоведческого фак-та Московского пушно-мехового ин-та, после 1-го семестра 1-го курса перешел на очную форму обучения. В 1955 г. в связи с расформированием института московские студенты-охотоведы были переведены на зоотехнический фак-т Иркутского сельскохозяйственного ин-та. В Иркутске одновременно с учебой в ин-те М. прислуживал в храмах, работал истопником в епархиальном управлении. Во время учебы самостоятельно освоил курс духовной семинарии и приступил к изучению курса духовной академии; начал подготовительную работу над трудами по истории христ. Церкви и мировых религий. 12 марта 1958 г.



Прот. Александр Мень. Фотография. 80-е гг. XX в.

был отчислен из ин-та за религиозные убеждения под предлогом дисциплинарного нарушения (опоздание на несколько дней на занятия с летней практики). Вернулся в Москву и 24 апр. того же года при посредничестве ответственного секретаря «Журнала Московской Патриархии» (ЖМП) А. В. Ведерникова обратился к управляющему Московской епархией Крутицкому и Коломенскому митр. *Николаю (Ярушевичу)* с прошением о посвящении в сан диакона.

1 июня 1958 г. в московском Ризоположенском храме на Донской ул. М. был рукоположен Можайским архиеп. *Макарием (Даевым)* во диакона. Получил назначение к храму в честь Покрова Пресв. Богородицы в с. Акулове (ныне Одинцовского р-на Московской обл.). В том же году поступил на 3-й курс заочного отд-ния Ленинградской ДС (окончил семинарию в 1960). В 1959 г. был подготовлен 1-й вариант кн. «Сын Человеческий» — его самой известной книги, в которой в яркой и доступной для широкого круга читателей форме рассказывал о земной жизни Иисуса Христа. В том же году начал активное сотрудничество с ЖМП, опубликовал более 20 статей, в т. ч. отрывки кн. «Сын Человеческий». 1 сент. 1960 г. в малом соборе московского Донского мон-ря Можайским еп. *Стефаном (Никитиным)* рукоположен во иерея. Назначен 2-м священником к храму в честь Покрова Пресв. Богородицы в с. Петровском Наро-Фоминского р-на Московской обл. (близ ст. Алабино Киевской железной дороги). В 1961 г. назначен настоятелем Покровского храма. Под его руководством был произведен полный капитальный ремонт здания, обновлена храмовая роспись, устроено центральное отопление.

В 1964 г. по требованию уполномоченного Совета по делам РПЦ был вынужден уйти с должности настоятеля Покровского храма и перейти 2-м священником к храму в честь Рождества Пресв. Богородицы в с. Тарасовка Пушкинского р-на Московской обл. С этого времени жил в доме на ст. Семхоз, ездил на церковные службы на электричке. В 1965 г. заочно окончил МДА, в 1969 г. был удостоен звания кандидата богословских наук за соч. «Элементы монотеизма в дохристианской религии и философии». В 1970 г. переведен 2-м священником к храму в честь Сретения Господня в с. Нов. Деревня (ныне в черте г. Пушкино), где служил до конца жизни. В том же году был возведен в сан протоиерея. С самого начала своей пастырской деятельности М. практиковал вероучительные беседы с прихожанами. При действовавшем фактическом запрете на к.-л. собрания верующих, помимо присутствия в храме на церковных службах, М. старался использовать для миссионерских целей различные формы общения своих прихожан, т. н. малые группы. Там собравшиеся изучали Свящ. Писание, им давали советы по молитвенной практике и христ. образу жизни. Мн. людям это открывало дорогу к вере. Постепенно вокруг М. сформировалась значительная община, преимущественно из числа новообращенных представителей московской интеллигенции. В числе его духовных детей были и жители отдаленных от Москвы городов.

Одновременно с исполнением пастырских обязанностей М. продолжал плодотворную научно-богословскую деятельность, стал одним из выдающихся популяризаторов христ. учения. В 60-х гг. XX в., завершив в основном работу над кн. «Сын Человеческий», он приступил к созданию серии из 6 книг по духовной эволюции человечества, посвященных истории дохрист. вероучений, под общим названием «История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни». После 1966 г. работы М. прекратили печатать в изданиях Московской Патриархии на территории СССР (неск. статей было опубликовано в 70-х гг. XX в. в ж. «Голос православия» (Stimme der Orthodoxie), печатном органе Среднеевро-

пейского экзархата РПЦ, выходившем в Берлине на нем. языке). Книги М., рукописные тексты его проповедей и бесед (впосл. также и записи на аудиокассетах) широко распространялись его духовными детьми в самиздате. Не имея возможности опубликовать свои сочинения в СССР, М. передавал их рукописи за границу, в основном для публикации в рус. католич. изд-ве «Жизнь с Богом» в Брюсселе. В 1968 г. в Брюсселе была впервые издана под псевдонимом Андрей Боголюбов книга М. «Сын Человеческий» (2-е изд. 1969; 3-е изд. 1976; 4-е изд., переработанное и дополненное, с указанием наст. имени автора, 1983). В 1969 г. без указания авторства была опубликована книга М. о правосл. богослужении «Небо на земле» (после значительной переработки переиздана в 1980 под названием «Таинство, слово и образ: Богослужение Восточной Церкви»). Под псевдонимом Эммануил Светлов в Брюсселе выходили книги М. из сер. «История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни»; Т. 1. Истоки религии: В поисках Пути, Истины и Жизни (1970; 2-е изд., с указанием наст. имени автора, 1981); Т. 2. Магизм и единобожие: Религиозный путь человечества до эпохи великих учителей (1971, 2-е изд. 1986); Т. 3. У врат молчания: Духовная жизнь Китая и Индии в середине I-го тысячелетия до н. э. (1971, 2-е изд. 1986); Т. 4. Дионис, логос, судьба: Греческая религия и философия от эпохи колонизации до Александра (1972); Т. 5. Вестники царства Божия: Библейские пророки от Амоса до Реставрации VIII–IV вв. до н. э. (1972, 2-е изд. 1986); Т. 6. На пороге Нового Завета: От эпохи Александра Македонского до проповеди Иоанна Крестителя (1983, с указанием наст. имени автора). В 1981 г. в Брюсселе была опубликована книга М. «Как читать Библию: Руководство к чтению книг Ветхого Завета». Также статьи М. публиковались в некоторых зарубежных периодических изданиях.

М. был близко знаком со многими участниками религ. правозащитного движения (см. *Диссиденты*), однако сам воздерживался от участия в их мероприятиях, считая своим призванием пастырский труд среди верующих и ищущих веру и их духовное просвещение. В 1970 г. в связи с 5-летием публикации открытого письма священников Г. П. Якунина и Н. Н. Эшлимана в адрес патриарха Алексия I с критикой непротивления Московской Патриархии антирелиг. политике Советского гос-ва М. (под псевдонимом Аркадьев) выступил со статьей в «Вестнике Русского Студенческого Христианского движения» (Несколько слов о деле двух моск. священников // ВРСХД. 1970. № 95/96. С. 99–106). М. подробно и объективно описал события, связанные с появлением письма и последующим запрещением его авторов в служении,— «печальной, если не сказать трагической истории двух мужественных священников, сказавших правду вслух». Называя получившее широкую известность (прежде всего на Западе) письмо Якунина и Эшлимана «значительным нравственным актом, вдохновившим верующих и духовенство», М. тем не менее отметил, что послание было написано в неуместном резко обличительном и поучающем тоне, в нем была дана спорная интерпретация рус. церковной истории, не содержалось конкретных конструктивных предложений и что оно не принесло в конечном итоге практического результата. При этом М. признавал правоту архиереев Московской Патриархии, к-рые не поддержали радикальных требований 2 московских священников, но считал запрещение авторов письма в служении слишком строгим наказанием. По мнению М., обе стороны должны сделать шаги к примирению и преодолению взаимного непонимания.

Несмотря на то что М. дистанцировался от любой политической деятельности, представители советской власти считали его политически нелояльным, М. находился под пристальным наблюдением. Многие его духовные дети подвергались преследованиям, от них добивались обличительных показаний против своего пастыря. В отношении М. неоднократно устраивали провокации, в газетах и журналах регулярно публиковали статьи с клеветническими измышлениями в его адрес. М. вызывали на допросы в КГБ и в Совет по делам религий, от него требовали под угрозой ареста прекращения церковно-просветительской работы. Несмотря на давление со стороны гос. органов, М. продолжал пастырскую и научно-богословскую деятельность. В кон. 70-х гг. он приступил к работе над книгой об апостолах — продолжением кн. «Сын Человеческий» (первоначальное условное название «Первые сто лет»). Впосл. книгу уже под новым названием — «Первые апостолы» М. рассматривал как начало сер. «Лики святых», к-рая должна была воссоздать живые образы подвижников христианства, показать их на фоне эпохи и окружения. Однако в нач. 80-х гг. работа над кн. «Первые апостолы» была приостановлена, и более М. к ней не вернулся (опубл. в незавершенном виде в 1998), т. к. приступил к составлению многотомного Библиологического словаря. В 1982–1983 гг. он также работал над учебником по исагогике для духовных академий («Опыт изложения основ ветхозаветной исагогики в свете работ русской библейско-исторической школы и новейших исследований»). Учебник был представлен в МДА как диссертация на соискание ученой степени доктора богословия, но отклонен Ученым советом. В издании Московской Патриархии впервые за долгое время была опубликована научная работа М. (О русской православной библеистике // БТ. 1987. Сб. 28. С. 272–289). В 1988 г. он представил в ЛДА 7-томный Словарь по библеистике на соискание ученой степени магистра богословия, но при его жизни эта работа не была рассмотрена Ученым советом.

После изменения религиозной политики в СССР и ослабления гос. контроля над Церковью М. получил возможность широкой проповеднической деятельности. В апр. 1988 г. он провел 1-ю публичную лекцию (на тему о 1000-летии Крещения Руси) в Доме культуры Московского ин-та стали и сплавов, в том же году была опубликована 1-я статья М. в отечественном светском издании («Не сводить счеты, а начать свободный диалог» // Горизонт. М., 1988. № 10. С. 51–55). Вскоре М. стал одним из самых известных в стране христианских проповедников. В дек. 1989 г. он был назначен настоятелем Сретенского храма в Нов. Деревне. В 1989–1990 гг. в различных периодических изданиях было опубликовано ок. 30 его статей и интервью; он провел ок. 200 лекций, выступлений, бесед; участвовал в радио- и телепередачах. В сент. 1989 г. был в числе учредителей литературно-концертного объединения «Русское слово» — духовного учебного

заведения, преобразованного в сент. 1990 г. в Православный ун-т (с 1991 Общедоступный православный ун-т им. А. Меня). В янв. 1990 г. стал одним из основателей и членом правления Библейского об-ва (с 1991 Российское библейское об-во), участвовал в организации ж. «Мир Библии». Активно поддерживал благотворительную деятельность, участвовал в создании Группы милосердия при Российской детской клинической больнице, к-рая впосл. была названа его именем. В 1990 г. его главная работа «Сын Человеческий» была опубликована в № 6–12 московского ж. «Смена», однако полноценное издание книг М. на родине началось уже после его смерти.

Был награжден наперсным крестом (1963), палицей (1975), крестом с украшениями (1980) и митрой (1988).

Ранним утром 9 сент. 1990 г. М. шел по дороге из дома к железнодорожной платформе, чтобы ехать в храм на воскресную службу, и был смертельно ранен (предположительно топором) неизвестным преступником. Отпевание М. в ограде Сретенского храма Нов. Деревни совершил 11 сент. того же года Крутицкий и Коломенский митр. *Ювеналий (Поярков)* при стечении мн. верующих. М. был похоронен рядом со Сретенским храмом. На месте его гибели впосл. поставили часовню в честь Усекновения главы прор. Иоанна Предтечи и храм во имя прп. Сергия Радонежского. В наст. время действует фонд прот. А. Меня, занимающийся издательской и благотворительной деятельностью. С 2006 г. проходят ежегодные научные конференции «Меневские чтения».

В жанровом отношении творческое наследие М. включает как научные и научно-популярные тексты, так и записи лекций и выступлений, сборники проповедей и духовных поучений. Стоит особо отметить блестящую литературно-художественную форму всех его сочинений. М. стремился соединить идеи рус. религ. философов XIX–XX вв., прежде всего Вл. С. *Соловьёва* и Н. А. *Бердяева,* с традициями русской духовно-академической науки, учитывая достижения зап. науки о религии и библеистики XX в. Мировоззрение М. базировалось на убеждении, что данные в Свящ. Писании традиц. христ. идеи творения мира и человека, богоподобия человека, его свободы и падения, спасения через воплощение Бога в Иисусе Христе при правильном их понимании не противоречат положениям современной науки, в частности эволюционизму (но не в дарвинистском его понимании) в космологии, биологии и антропологии. Принимающая основные данные совр. науки апологетика М. критически направлена как против их атеистической интерпретации (гл. обр. советской), так и против их обскурантистского отрицания христ. фундаментализма и преувеличения их мировоззренческой значимости некоторыми учеными-христианами (в частности, П. *Тейяром де Шарденом*).

Тематически научные произведения М. могут быть разделены на следующие группы: труды по истории и философии религии (прежде всего 6 томов сер. «История религий: В поисках Пути, Истины и Жизни» вместе со считающимся завершающим цикл в качестве 7-го тома «Сыном Человеческим»), работы по библеистике («Исагогика», «Как читать Библию», Библиологический словарь), произведения по истории Церкви, апологетике, истории мысли и духовной культуре. Звеном, связующим творчество М. в единое целое, выступает наиболее известная его книга «Сын Человеческий», представляющая собой художественно-историческую реконструкцию земной жизни Иисуса Христа.

В сер. «В поисках Пути, Истины и Жизни», гл. обр. в первых томах — «Истоки религии» и «Магизм и единобожие», М. сформулировал свои представления о природе и об истории религии. Интуицию богоподобия и одновременно греховность человека М. ставил в центр человеческой истории и истории религии, называя их главными двигателями развития. Религию М. понимал как «преломление Бытия», в основе к-рого лежат «Божественная сущность» в сознании людей и «ответ» человека на проявления этой Сущности. В истоках религии М. видел 3 элемента: мировоззрение, жизненные нормативы и мистическое чувство, внешне выраженное в религ. культе. История религии определяется как противостояние и взаимодействие в человеческой истории изначального единобожия, обретающего «второе дыхание» в религии ВЗ и находящего завершение в христ. откровении, и магизма, широко распространившегося в первобытных культах, шаманизме, древнем и новом язычестве, лежащего в основе совр. тоталитарных идеологий. Если магизм давит на человека идеей жесткой причинно-следственной связи, охватывающей в т. ч. и Божественное бытие, то интуиция Единого, следы которой сохраняются во всех развитых религиях, освобождает его для восприятия откровения трансцендентного Бога и Его любви.

В кн. «Сын Человеческий» и в трудах по истории Церкви М. представлял христианство завершением религ. исканий человечества и «новой жизнью, которая приводит человека в непосредственное соприкосновение с Богом». В работе «История религии. Пути христианства» он интерпретировал историю Церкви как историю распространения жизни, включавшую ряд компромиссов и неудач, наиболее трагической из к-рых М. считал разделение Церквей, нарушавшее «основной принцип жизни Церкви — ее единство». С его т. зр., «вина в равной степени лежала на обеих сторонах, точнее говоря, на Церкви в целом». С подобным видением тесно связана последовательно экуменическая позиция М., в рамках к-рой разделение христ. исповеданий было условным, внесенным людьми. Большое внимание М. уделял проблематике иудео-христ. диалога.

Исследования М. в области библеистики связаны прежде всего с его стремлением показать совр. образованному человеку смысл Свящ. Писания, снабдить кружки по изучению Библии и духовные школы составленным с православной т. зр. пособием, учитывающим основные достижения совр. библеистики. Он акцентировал историческое значение Библии и ее роли в становлении интеллектуальной и художественной культуры, привлекал внимание к истории библейского текста, его переводов и изданий, к особенностям его поэтики и семантики, жанровому разнообразию, связям с жизнью и историей Израиля, культурой и мировоззрением соседних народов. Выявление этих особенностей не противоречит, с т. зр. М., идее богодухновенности Свящ. Писания, но, наоборот, призвано служить демонстрации его уникальности и единственности, его особой «богочеловеческой» структуры, в к-рой «Слово Божие возвещено нам через избранных людей».

Как писал патриарх Московский и всея Руси *Алексий II* в обращении к верующим в связи с трагической кончиной М., «в своем богословском дерзновении отец Александр иногда высказывал суждения, которые без специального рассмотрения нельзя охарактеризовать как безусловно разделяемые всей Полнотой Церкви». Многие идеи, высказанные М. в трудах и выступлениях, были неоднозначно встречены читателями и слушателями и вызывали острые дискуссии среди православных верующих. Критики ставили в вину М. чрезвычайную открытость неправославным исповеданиям, терпимость к модернизму и вместе с тем некорректный прозелитизм в иудейской среде. Несмотря на богословскую спорность некоторых высказываний М. и детерминированность его творчества социально-историческим и культурным контекстом советского времени, труды М. по-прежнему востребованы обществом и пользуются большой популярностью.

Соч.: Сын Человеческий. М., 1991; История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни. М., 1991–1992. Т. 1–7; Православное богослужение: Таинство, слово и образ. М., 1991; Свет во тьме светит: Проповеди. М., 1991; Радостная весть. М., 1992; Трудный путь к диалогу. М., 1992; Домашние беседы о Христе и Церкви. М., 1995; Мировая духовная культура. Христианство. Церковь: Лекции и беседы. М., 1995; Практическое руководство к молитве. Рига, 1991. М., 1995²; Магия, оккультизм, христианство. М., 1996; История религии. М., 1997. Т. 1–2; Первые апостолы. М., 1998; Читая Апокалипсис: Беседы об Откровении святого Иоанна Богослова. М., 2000, 2007²; Исагогика: Курс по изучению Священного Писания. М., 2000; Библиологический словарь. М., 2002. Т. 1–3; Русская религиозная философия: Лекции. М., 2003; Как читать Библию: Руководство к чтению книг Ветхого и Нового Завета. М., 2005. Т. 1–3; «Верую...»: Беседы о Никео-Цареградском Символе веры. М., 2007; Почему нам трудно поверить в Бога? М., 2008; «О себе...»: Воспоминания, интервью, беседы, письма. М., 2007; Собр. соч. М., 2015. Т. 1–3; «Благослови молитву мою»: Из молитвенного опыта. М., 2016.

Лит.: Прот. А. Мень: [Некр.] // ЖМП. 1991. № 1. С. 44–47; Aequinox: Сб. памяти отца А. Меня. М., 1991; «И было утро...»: Восп. об отце А. Мене. М., 1992; *Зорин А.* Ангел-чернорабочий. М., 1993; *Файнберг В. Л.* Скрижали: Воспоминания об отце А. Мене. М., 1993; *Аман И.* Отец Александр Мень: Христов свидетель в наше время. М., 1995; *Масленикова З. А.* Жизнь отца Александра Меня. М., 1995; *Лёзов С. В.* Очерки современного правосл. либерализма // *Он же.* Попытка понимания. М., 1998. С. 192–219; О богословии прот. Александра Меня. Житомир, 1999; В защиту имени отца Александра Меня. М., 1999; *Ерёмин А. А.* Отец Александр Мень: Пастырь на рубеже веков. М., 2001; *Файнберг В., Леви В. и др.* Реки воды живой: Восп. об о. Александре Мене. М., 2003; *Илюшенко В. И.* Отец Александр Мень: Жизнь, смерть, бессмертие. М., 2013; *Тавров А. М.* Сын человеческий: Об отце Александре Мене. М., 2014; *Предеин Д., прот.* Прот. Александр Мень как выдающийся правосл. катехизатор и миссионер 2-й пол. XX века. Од., 2015; *Рашковский Е. Б.* Прот. А. Мень: Жизнь, труды, наследие // *Мень А., прот.* Собр. соч. М., 2015. Т. 1. С. 13–43.

К. М. Антонов

МЕ́НЬШИЙ РАСПЕ́В – см. *Малый распев.*

МЕРЕЖКО́ВСКИЙ Дмитрий Сергеевич (2.08.1865, С.-Петербург – 9.12.1941, Париж), писатель, поэт, драматург, литературный критик, публицист, религиозный мыслитель,

Д. С. Мережковский. Фотография. Нач. XX в.

один из организаторов С.-Петербургских *религиозно-философских собраний* и главный теоретик доктрины «нового религиозного сознания». В 1876 г. поступил в Третью классическую гимназию С.-Петербурга. С 1884 по 1888 г. учился на историко-филологическом факультете С.-Петербургского университета. В студенческие годы был увлечен *позитивизмом* (О. *Конт*, Г. *Спенсер*, Дж. С. Милль), интересовался дарвинизмом, народническими идеями Н. К. Михайловского и Г. И. Успенского, имел желание по окончании университета «уйти в народ» и стать сельским учителем. В 80-х гг. XIX в. М. был близок к редакции журнала М. Е. Салтыкова-Щедрина и А. Н. Плещеева «Отечественные записки», в 80–90-х гг. сотрудничал в ж. «Северный вестник»; публиковался в «Вестнике Европы», «Русском обозрении», «Русской мысли» и др. изданиях.

Интерес М. к религии пробудился в связи со знакомством с историей мировых религий. М. интересовался нетрадиц. формами религиозности, рус. сектантством и старообрядчеством. Следуя совету Успенского получить представление о «народной вере», М. путешествовал по Уфимской и Оренбургской губерниям. Вслед за Л. Н. *Толстым* познакомился с основами религиозно-нравственного учения крестьянина Тверской губ. В. К. Сютаева. Собирая материал для романа «Петр и Алексей», посетил общины сектантов и старообрядцев в Заволжье, в Керженских лесах, в г. Семёнове, на оз. Светлояр, с которыми впосл. переписывался и к-рым высылал номера издававшегося под его руководством религиозно-лит. ж. «Новый путь» (1902–1904).

После тяжелой болезни в 1886 г. М. пришел к христианству и сблизился с поэтом и «мэонистом» (последователем псевдорелигии небытия) Н. М. Минским; их сотрудничество в сфере религ. реформизма продолжалось ок. 10 лет, затем единомышленники разошлись в вопросе радикальности религ. реформы в России. В 1888 г. М. написал поэму «Протопоп Аввакум» и издал 1-ю книгу стихов («Стихотворения»). В 1889 г. М. обвенчался с поэтессой З. Н. *Гиппиус*, ставшей его лит. критиком и религ. единомышленником.

В нач. 90-х гг. XIX в. М. испытывал религ. кризис и путешествовал по Италии, некоторое время жил в Риме и на Сицилии, посетил Афины и К-поль; в этой поездке писатель «открыл для себя Христа». Причиной обращения М. к Богу, в чем признавался сам писатель, был страх смерти. В. А. Базаров писал, что Христос был близок писателю, потому что стал для него эмпирическим воплощением волновавшего его вопроса личного бессмертия (*Базаров.* 1910). Б. Г. Столпнер, один из участников Религиозно-философского об-ва в С.-Петербурге, также отметил, что М. «до зарезу» нужно личное бессмертие, к-рого ни одна религия, кроме христианства, не обещает, и только потому он – христианин, и вся его религия строится на признании воскресения Христа и вере в вечность плоти (Религиозно-философское Общество. 2009. Т. 1. С. 125).

В 1891 г. М. занимался переводами И. В. *Гёте* и работал над романом «Юлиан Отступник». В течение

последнего десятилетия XIX в. М. увлекался драматургией и написал ряд пьес. В 1892 г. в Ницце состоялось его знакомство со студентом С.-Петербургского ун-та Д. В. *Философовым,* к-рый через несколько лет стал неотъемлемым звеном «триумвирата» (М., Гиппиус, Философов), возглавившего религиозно-реформистское движение в России. Под влиянием французских символистов (Ж. Мореаса, Ш. Бодлера) М. увлекся философией символизма. В 1892 г. вышла его поэтическая кн. «Символы. Песни и поэмы». В 1893 г. М. написал ст. «О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы», впосл. называвшуюся манифестом русского символизма. В ней М. поставил вопрос: как донести до каждого человека точки соприкосновения «земного» с божественным началом? Символ для М. причастен тому, что он обозначает, символ трансцендентален, и касание к «мирам иным» через символ есть реальность (*Лундберг.* 1914. С. 78–87). Философия символизма сформировала в М. эстетическую убежденность в том, что только религия способна придать глубину и жизни, и культурному творчеству. В 1893 г. М. опубликовал ст. «Мистическое движение нашего века», в к-рой, отмечая «небывалое развитие опытных знаний», породившее «недоверие к... идеальному миру», писал о скрытом в культуре новом религ. культе (*Мережковский Д. С.* Мистическое движение нашего века // *Он же.* Вечные спутники. СПб., 2007. С. 416). Приобретший необычайную популярность и ставший частью культуры Серебряного века, символизм получил в интерпретации М. черты литургийного действа; литература как область применения символа была поднята писателем до уровня религии. Старшее поколение литераторов-символистов (Гиппиус, А. *Белый,* Минский), не удовлетворившись христианством, пришло к богоискательству, а М.— к убеждению, что культура не может не быть религиозной и апокалиптический идеал христианства не противостоит ни науке, ни культуре, и именно в свете религии они обретают смысл и ценность. Культура, не пронизанная религией, по мысли М., приводит к царству пошлости, рациональной «срединности», лишенной духовного порыва и стремления к совершенствованию.

С кон. 90-х гг. XIX в. М. и Гиппиус проводили лит. собрания интеллигенции либо у себя, в доме Мурузи на Литейном проспекте, либо на квартире В. В. *Розанова,* а также посещали дягилевский кружок при ж. «Мир искусства». После выхода сборника критических статей «Вечные спутники: Портреты из всемирной литературы» (1897) М. стал известен как художественный критик, сблизился с редакцией ж. «Мир искусства», в к-ром лит. отдел вел Философов. М. пригласил Философова стать членом мистического «братства», 3-м в объединенной платонической любовью «троице», к-рая собиралась «по-новому» прославить Св. Троицу. В 1899 г. в кругу четы Мережковских обсуждался вопрос действенности церковного христианства и родился замысел создания новой Церкви (*Гиппиус З. Н.* Дневники. М., 1999. Ч. 1. С. 89). В кон. 1901 г. после обращения к обер-прокурору К. П. *Победоносцеву* М., А. М. Ремизова, В. С. Миролюбова, В. А. Тернавцева, П. П. Перцова в С.-Петербурге были разрешены религиозно-философские собрания. 1-е заседание состоялось 29 нояб. 1901 г., последнее — 5 апр. 1903 г. На собраниях для обсуждения с представителями Русской Церкви в числе др. вопросов, интересовавших религ. интеллигенцию, были вынесены концепты «религии» М.

«Религия» М. явилась отражением его личного религ. поиска и интерполировала концепты религиозно-философской мысли П. Я. Чаадаева, Г. Ибсена, Ф. *Ницше,* О. Уайльда, Вл. С. *Соловьёва,* Ф. М. *Достоевского,* И. *Фихте,* архим. *Феодора (Бухарева)* и средневек. мистика *Иоахима Флорского.* Из комплекса вынесенных впечатлений М. сумел составить религ. учение, обладающее некоторыми признаками системы. И. А. *Ильин* считал, что М. хотел создать «некое вселенское неохристианство», с самого начала не имея отчетливого понимания, в чем конкретно оно состоит (*Ильин.* 1996. С. 177); современными исследователями (П. П. Гайденко, И. В. Воронцова, Я. В. Сарычев) М. ставится в ряд тех, кто целенаправленно искал свободы религ. творчества. Гиппиус вспоминала, что М. обдуманно подходил к возникшему у него на рубеже веков замыслу модернизировать церковное христианство, для чего стремился связать собственное мистическое чувство с традиц. религ. представлениями (*Гиппиус-Мережковская.* 1951. С. 77). В последние годы XIX в. М. придерживался этического дуализма, концепции «двух правд». Балансирование на грани «двух бездн» (божественной и диавольской) преподносилось М. как единый «путь Добра». В дальнейшем принцип дуализма отразился в его концепциях «плоти и духа», двух заветов, истинного и исторического христианства, исторической Церкви и грядущей вселенской Церкви. Этот же принцип в полной мере воплотился в литературно-критических произведениях писателя «Две тайны русской поэзии: Некрасов и Тютчев» (М., 1915), «Л. Толстой и Достоевский» (СПб., 1901–1902. 2 т.) и в романах.

Все свои лит. произведения М. использовал для выражения религиозных идей. М. работал в жанре историософского романа, соединяя художественный вымысел и литературную обработку исторических документов. В 1893 г. М. начал работу над трилогией «Христос и Антихрист», в 2 частях к-рой на материале европ. истории изложил свое видение распространения и утверждения христианства в мире языческой культуры. 1-я часть трилогии, «Смерть богов. Юлиан Отступник», была опубликована в 1895 г. под названием «Отверженный» в ж. «Северный вестник»; 2-ю часть, «Воскресшие боги. Леонардо да Винчи» в 1900 г. напечатал ж. «Божий мир»; 3-я часть, «Петр и Алексей», сюжет к-рой разворачивался в петровскую эпоху рус. истории, была напечатана в 1904–1905 гг. в ж. «Новый путь». Критики отмечали искусственность характеров персонажей. Философ Ильин на лекциях в берлинском Русском научном ин-те сказал, что душа героя для М.— «мешок, в который он наваливает... все, что ему, Мережковскому, в данный момент нужно и удобно» (*Ильин.* 2001. С. 384). По словам Ильина, М. «выдумывает свободно и безответственно», комбинируя фрагменты источников по своему усмотрению, заботясь о своих замыслах и вымыслах, а не об исторической истине (Там же. С. 374). Выбор лит. героев М. в продолжение его творчества всегда соответствовал быстро меняющимся религ. интересам и привязанностям писателя. Подобным образом в литературной критике М. стремился представить

собственные идеи на фоне анализируемых литературных произведений. Н. А. Бердяев отмечал, что М. живет в лит. отражениях религ. тем и не может мыслить и писать о религии иначе, как исходя из явлений литературных (*Бердяев*. 2001. С. 331). Религ. концепты М. рассеяны по его литературно-критическим статьям, изложены в беллетристике (сборники «Теперь или никогда. О церковном соборе» (1906), «В тихом омуте» (1908), «Не мир, но меч: К будущей критике христианства» (1908), «Больная Россия» (1910)) или в докладах в С.-Петербургском религиозно-философском собрании («Гоголь и о. Матфей», «О Церкви грядущего», «Религиозная личность и общественность») и С.-Петербургском религиозно-философском обществе (1901–1917).

Основной комплекс идей «религии» М. вошел в доктрину «нового религиозного сознания» в том виде, как она развивалась в 1901–1908 гг. В рамках своей доктрины М. предложил решение ряда проблем, к-рые считал нерешенными в христианстве, среди них — проблемы освящения культуры и пола, «святой плоти», создания социально единой «религиозной общественности». М. апеллирует к традиц. христ. догматам, толкуя их расширительно или изменяя их содержание. В центре «религии» М.— догмат о Св. Троице, и потому сам писатель и его ближайшие союзники (Философов, Розанов, А. В. *Карташёв,* В. В. Кузнецов, прот. А. П. Устьинский) называли его доктрину религией Св. Троицы. Главный тезис этой доктрины таков: троичности Божества может и должна соответствовать троичность трех заветов, открывающая путь гармонии «двух бездн» (Не мир, но меч. СПб., 1908. С. 24). Первая ступень соединения земного и небесного («первый завет») — это низшее единство объекта и субъекта, когда Бог открывается в объективности внешнего мира как Сущий, как Творец Вседержитель, что имело место в истории, а именно в Ветхом Завете. На 2-й ступени (в Новом Завете) Бог открывается миру в плоти, в объективности бытия, в космосе, в духе и в субъективности сознания как Логос Божий. Третья ступень («третий завет», эпоха Св. Духа), по мысли М., станет окончательным синтезом объекта и субъекта, плоти и духа.

Представление М. о трех заветах восходит к теологии Иоахима Флорского о 3 состояниях мира, соответствующих 3 эпохам с их ведущими силами (сословиями избранных) и Церквами. «Третий завет» у Иоахима Флорского выступал как эпоха любви, эпоха социального и духовного благоденствия. По М., богочеловеческий процесс разворачивается по образу откровения Св. Троицы, однако в христианстве образ Бога Отца оказался заслонен образом Бога Сына и не был раскрыт образ Св. Духа (Там же. С. 20, 27, 37, 149, 154–155; Больная Россия. Л., 1991. С. 60–63). Троичность в религ. умозрении М. имела значение символического единства и духовной полноты и была неотъемлемым элементом всех его религ. конструкций и лит. сюжетов; он группировал свои произведения в трилогии и придавал им трехчастный характер.

Традиц. христианство, по М., только логически преодолело разрыв между Богом и миром, вместо «синтеза» произошло поглощение плоти духом. Христ. метафизика, по его мнению, не преодолела противоположности двух начал, утверждая одно в ущерб другому. Безразличное, «слепое» отношение исторического христианства к мирской общественности и неосвящение ее земных интересов (культуры, чувственности, творчества) отдало, по мысли М., эту область во власть диавола. Аналогично этому негативная позиция Церкви по отношению к «плоти мира» толкает общество в «объятия» социализма. М. считал, что христианство должно в том и др. случае перехватить инициативу и «освятить плоть».

Конечным упованием для М. является «третий завет» — апокалиптическая эпоха Св. Духа, где дуализм «двух бездн» (духа и плоти, неба и земли, Христа и Антихриста) будет преодолен выходом в троичность, а троичное станет религ. множеством. «Третий завет», соединяя дух и плоть, по мысли М., разрешает вопрос пола в «догмате» о святости плоти. По мнению М., человеческая плоть освятилась благодаря *воплощению* Бога, вслед. чего плоть и ее психофизические проявления должны быть признаны «святыми». В «третьем завете», по М., решается проблема чувственности, это эпоха «одухотворенного» любовью язычества, новый виток от мрачного христианства к радостному мироощущению, где сняты проблемы греха, вины и покаяния, а также вечного наказания для нераскаявшихся грешников и диавола (Не мир, но меч. СПб., 1908. С. 35, 39; Было и будет: Дневник. Пг., 1915. С. 103–104, 223). Концепт «святости плоти» М. неявным образом отвергает грехопадение, умаляет значение крестной *Жертвы* Спасителя, искажает традиц. понимание *искупления,* пересматривает православное учение об усвоении плодов искупления, заменяет путь духовного восхождения через веру и духовный подвиг астартизмом и радованием о спасенности плоти. Как следствие М. отрицал аскетизм правосл. традиции. В ст. «Последний святой» (М., 1908) он пересматривает традиц. христ. понимание святости. Христ. подвижник не считается в «религии» М. святым, если он ушел от мира или, оставаясь в миру, учит о плотском воздержании, умаляет свою плоть, отделяет ее от спасения вместе с духом, через ограничение своих психофизических потребностей. На примере житийных источников о прп. *Серафиме* Саровском М. критикует и отвергает правосл. идеал святости как морально и религиозно устаревший. М. утверждает примат коллективного спасения перед личным спасением в эпохе «третьего завета» и предлагает понимание «соборности» как множественного «любовного единения» между членами буд. Иоанновой Церкви (Записки Петербургских религиозно-философских собраний. М., 2005. С. 395–397).

Учение о святости плоти связано у М. с проблемой полов. По его мнению, подобно тому как 2 завета должны согласоваться в «третьем завете», а плоть и дух — воссоединиться в одно целое, так и человек, изначально сотворенный разделенным на мужчину и женщину, должен воссоединиться в андрогине — божественном двуполом существе (Тайна Трех. Египет–Вавилон. М., 2005. С. 557). На проблему полов в «религии» М. значительное влияние оказала гендерная философия Розанова, который узрел в Божестве характерное «органическое сцепление», «горы и пропасти». В кн. «Иисус Неизвестный» М. изображает Сына Человеческого андрогином (М., 1996. С. 114), а Св. Троицу рассматривает как Отца, Сына и Матерь-Духа; духовное значение

Третьей Ипостаси ассоциируется у М. с Богородицей (Там же. С. 67). В кн. «Тайна Трех» (Прага, 1925), посвященной проблеме пола, Третья Ипостась также обозначена М. как лицо женское (М., 2005. С. 117, 555–557).

М. признавал онтологический динамизм христианства, к-рое представлялось ему как этап в череде появления и умирания мн. исторических религий. Писатель постулировал необходимость развития старых и принятия новых догматов. Творчество, являясь одной из духовных областей «плоти мира», согласно М., является одним из признаков святости, поэтому, по его мнению, Церкви надлежало бы открыто признать духовное значение творчества и святость творца.

Церковь историческая в системе триединства М. не имеет места. Факт того, что в революционной ситуации 1905 г. Русская Церковь осталась на стороне самодержавия и отнеслась к «освободительному движению» как к внутриполитической смуте, оттолкнул писателя от мысли реформировать историческую Церковь. В доктрину его «религии» был внесен императив — либо расторжение «антиканоничного» и «преступного» союза Русской Церкви и самодержавия, либо сакрально новая Церковь. Возглавление Русской Церкви в христ. гос-ве правосл. самодержцем писатель считал цезарепапизмом, узурпацией власти над Церковью, и потому рус. царь представлялся ему антихристом. М. призывал к публичному отказу Русской Церкви от поддержки самодержавия и его внутренней и внешней политики, предлагал Церкви совершить сакральный акт «развенчания», расторжения связей между Православием и самодержавием. Наилучшей формой правления, по мнению М., является теократия, идея к-рой логически следует из учения о «третьем завете», эпохе унитарного религ. сознания общества, над к-рым стоит Церковь и к-рое само целиком есть эта Церковь. Теократия М. отличается от теократии ветхозаветного Израиля (управления Бога Своим народом) и от теократии Соловьёва. Теократия М. имеет элементы анархизма, в ней упраздняется сама идея гос-ва и его место занимает единая вселенская Церковь, возникающая на основе исторических конфессий. Гайденко считает, что теократические взгляды М. сближаются с анархическими и социалистическими теориями бакунинцев и марксистов (*Гайденко*. 2001. С. 350).

Акцентирование теократического устройства общества «третьего завета» ослабевает у М. вместе с политизацией ближайших целей его «неохристианства». М. предполагал, что «новое религиозное сознание» должно быть «включено» в социальную революцию в момент возникновения неизбежного конфликта между правосл. верующими и атеистической властью. Включению в революционный процесс должна была содействовать «новая религиозная общественность», задачу к-рой М. видел в проведении в жизнь идеологии религ. реформизма в российском обществе и в подготовке религ. реформы или даже религ. революции. «Новая религиозная общественность», по замыслу М., должна была стать начатком новой Церкви. В поисках «новой религиозной общественности» взгляды М. после 1907 г. были обращены к революционной интеллигенции как наиболее активной части общества и потенциально религиозной в ее порыве к борьбе за социальную справедливость. М. сближался с атеистами из числа интеллигенции и с политическими деятелями, возвратившимися под впечатлением поражения революции 1905 г. к идеалистическому мышлению. Революционная интеллигенция, согласно М., могла и должна была после просвещения ее идеями «нового религиозного сознания» стать искомой «новой религиозной общественностью» (В тихом омуте. СПб., 1908. С. 131–132, 216; Больная Россия. Л., 1991. С. 24, 39, 40, 73–74; Не мир, но меч. СПб., 1908. С. 106; Зачем воскрес?: Религиозная личность и общественность. Пг., 1916. С. 17; *Воронцова*. 2008. С. 63–69). В 1907–1911 гг. среди лидеров религиозного движения, частью к-рого являлось «новое религиозное сознание», а также между «неохристианами» и социал-демократами прошла инициированная М. дискуссия об отношении религии и революции (*Воронцова*. 2010). Идея «религиозной революции» М. не была поддержана частью интеллигенции, участвовавшей в религиозном движении: она увидела в этой идее приспособление «неосознанной религиозности русской интеллигенции... ко вкусам и склонностям атеистов», измельчание, «опошление и даже искажения подлинного религиозного сознания» (*Франк*. 2001. С. 310). В докладе, прочитанном 21 апр. 1909 г. в С.-Петербургском религиозно-философском об-ве, «Опять об интеллигенции и народе», М. торжественно приветствовал революцию. Надежда на соединение религии и революции сохранялась у супругов Мережковских до осени 1917 г.

«Церковь Мережковских» начала свое существование до открытия С.-Петербургского религиозно-философского об-ва. М. рассчитывал использовать об-во для привлечения единомышленников в новую церковь. По замыслу, эта церковь должна была осуществлять свою деятельность в теократическом обществе, сочетая задачу духовного спасения с социальной политикой. Церковь должна была состоять из «троиц» — групп из 3 человек, объединенных безбрачной любовью и молитвой. Центральной «троицей» была группа Мережковский—Философов—Гиппиус; в 1906 г. возникла еще одна «троица», в состав к-рой вошли Карташёв, Н. Н. Гиппиус и Т. Н. Гиппиус. Карташёв, нек-рое время преподававший в МДА, поверил в новое прочтение заповеди Христа о любви («Заповедь новую даю вам, да любите друг друга» (Ин 13. 34)), согласно к-рому любовь трех, символизирующая соборность, должна заменить старую любовь двух, и согласился пожить такой религ. общиной (*Pachmuss*. 1972. P. 74). «Церковь Мережковских» была задумана как общество внутри Церкви исторической. По словам Гиппиус, вначале они хотели действовать изнутри Церкви, но поняли, что она отвергнет их. Тогда «троица» последний раз причастилась в правосл. храме и в Великий четверг 1901 г. М., Гиппиус и Философов совершили в своем кругу 1-е «богослужение» (*Гиппиус З. Н.* Дневники. М., 1999. Ч. 1. С. 95–100). В «церковь Мережковских» входили В. В. Кузнецов, С. П. Ремизова, в разные годы в «богослужениях» участвовали М. С. Шагинян, А. Белый, А. А. Мейер, Е. П. Иванов, была попытка вовлечь в них Бердяева, но философа отпугнул «сектантский дух» их собраний (*Pachmuss*. 1972. P. 683, 297, 301; *Воронцова*. 2008. С. 75). Постепенно было составлено свое чинопоследование утрени, вечерни, некоторое подобие литургии и служб Пасхальной сед-

мицы (*Гиппиус З. Н.* Дневники. М., 1999. Ч. 1. С. 89). Основой их было чинопоследование служб правосл. Церкви, в которое добавлялись молитвы и стихи «триумвирата». Судя по «молитвеннику» Мережковских, «богослужение» совершал тот, на кого выпадал жребий после специальной молитвы. В чинопоследование вечерни входило чтение Апостола, составленная молитва к Св. Духу, Которого настойчиво призывали сойти и приблизить новую эпоху. Все молитвы читались на рус. языке и все содержали «исповедание» обоженности всей «плоти» после воплощения Христа, ектеньи содержали «неохристианские» вставки. Была молитва на освящение хлебов, к-рые также декларировались «освященными», вочеловечившейся плотью Христовой; молились «неохристиане» и о рождении «новой, истинной, вселенской Церкви», к-рая в этой молитве называлась «Церковью Иоанна, Церковью Софии Премудрости, Церковью Троицы Единой» (*Pachmuss.* 1972. P. 714–718; *Воронцова.* 2008. С. 360–362). Нек-рое время Мережковские надеялись привлечь в свою общину епископа. Надежды возлагались на перешедшего в старообрядчество и возведенного в сан еп. Канадского архим. Михаила (Семёнова). Вокруг него группировалось несколько лиц, лишенных священнического сана. Мережковские намеревались побывать на съезде групп, избравших Семёнова своим духовным пастырем, однако после «дела», заведенного на него архиереями старообрядческой Церкви и лишения его права священнодействовать, отказались от своих планов (*Воронцова И. В.* Старообрядческий еп. Михаил (Семенов) в контексте истории религиозного реформизма в России (1905–1915 гг.) // Вестн. ПСТГУ. Сер. 2: История. История РПЦ. 2012. Вып. 3(46). С. 40–55; *Ермичёв.* 2007. С. 66, 91). Свою «церковь» Мережковские сохраняли и в эмиграции, как и мечту о том, что однажды она может заменить собой историческую Церковь.

С 1906 по 1914 г. бóльшую часть времени М., Гиппиус и Философов проживали в Париже, где М. общался с русской политической эмиграцией и некоторыми из лидеров римо-католич. модернизма, посещал лекции католич. священника-*лазариста* Ф. *Порталя* в семинарии на ул. Шерш-Миди. В 1907 г. на франц. языке вышел сборник статей «троицы» «Царь и революция». В том же году М. опубликовал в журнале Порталя «Revue Catholique des Églises» письмо-статью «Deux points de vue sur l'Église russe» (опубл. на рус. яз.: *Воронцова.* 2015), которая представляет собой критический ответ на книгу портальенца Ж. Вильбуа «L'Avenir de L'Église russe». В нач. 1908 г. М. с женой на некоторое время возвратился в Россию. Здесь М. и Философов принимали участие в работе С.-Петербургского религиозно-философского об-ва, продвигая среди его участников идеи «нового религиозного сознания», однако эта деятельность не принесла видимых результатов. Есть сведения, что в период 1-й эмиграции в Париже супруги Мережковские стали масонами (*Иванова Е. В.* Об исключении В. В. Розанова из Религиозно-философского общества // Наш современник. 1990. № 10. С. 104–110; Русское масонство 1731–2000 гг.: Энцикл. словарь / Ред.: А. И. Серков. М., 2001).

В 1911–1912 гг. в России вышло 1-е полное собрание сочинений М. в 17 томах; в 1914 г.— собрание сочинений в 24 томах. В 1915 г. опубликована кн. «Было и будет: Дневник (1910–1914)»; в 1917 г.— «Невоенный дневник (1910–1914)». Вторая трилогия М. была написана на основе вольной трактовки исторических судеб России и состоит из книг «Павел I» (1908), «Александр I» (1911–1912) и «14 декабря» (1918).

С началом первой мировой войны, патриотично воспринятой рус. обществом, у М. установились враждебные отношения с религ. интеллигенцией, в частности с В. Ф. *Эрном,* С. Н. Булгаковым, Бердяевым, группировавшейся вокруг московского изд-ва «Новый путь». Доклады, сделанные в С.-Петербургском религиозно-философском об-ве М., Гиппиус, а также Мейером, показывали, что «триумвират» увидел в патриотизме национализм, который заслонил собой недавно столь популярный вопрос «что делать с самодержавием?». 26 окт. 1914 г. М. сделал доклад «О религиозной лжи национализма».

Февральская революция 1917 г. была положительно воспринята писателем и его кругом, ими предпринимались попытки созвать революционно-религиозные митинги. Нек-рые члены Временного правительства (А. Ф. Керенский, П. Н. Милюков, В. Н. *Львов,* Карташёв) были близки М. и бывали в предреволюционные годы на заседаниях религиозно-философского об-ва. В нач. марта 1917 г. совет об-ва собирался для того, чтобы составить для правительства записку, которая указала бы пути к отделению Церкви от гос-ва, 23 марта записка была опубликована как «манифест» общества в «Русском Слове» (1917. № 66. С. 4). В авг. 1917 г. был открыт *Поместный Собор Православной Российской Церкви,* к-рый, по мнению М., должен был стать вехой на пути к религ. революции в России.

Октябрьский переворот 1917 г. М. не принял. 24 дек. 1919 г. М. с женой покинули голодный Петроград и бежали в Польшу, где М. читал лекции, а Гиппиус и Философов издавали варшавскую газ. «Свобода», публиковавшую статьи против большевизма, призывавшие маршала Ю. К. Пилсудского к походу на Россию. М. В. Вишняк писал, что в Варшаве «Мережковские... узрели в маршале Пилсудском тройственный лик совершенства — воплощенную мудрость, подвиг, красоту, даже... «Дух Божий»» (*Вишняк.* 1957. С. 25). В нояб. 1920 г., после заключения Польшей мира с Советской Россией, М. переехал в Париж, где у него была собственная квартира. 16 дек. 1920 г. в парижском Зале научных сообществ М. прочитал лекцию «Большевизм. Европа и Россия». М. считал, что основной задачей зап. цивилизации в тот момент было спасение России от большевизма. В 1927 г. в Париже М. организовал для рус. эмиграции литературно-философское об-во «Зеленая лампа», на собраниях к-рого помимо лит. тем предлагались и религиозные (о Св. Троице, «третьем завете», единстве жизни и смерти), читались доклады о философии Вл. Соловьёва, Ницше, К. Маркса. Председателем об-ва был поэт Г. В. Иванов, секретарем — В. А. Злобин. Заседания «Зеленой лампы», как и ранее заседания Религиозно-философского об-ва в Петербурге, протоколировались и печатались в ж. «Новый корабль», к-рый в 1927 г. начал выпускать М. Статьи М. в этом журнале носили характер духовного наставничества.

В эмиграции М. сохранил веру в наступление 3-й религиозной эпохи, а также свое прежнее отношение к Русской Церкви как находящейся

в духовном «параличе». Он продолжал читать лекции об «истинных» задачах Русской Церкви, настаивал на ее политической активности и требовал от Церкви всенародно произнести анафему советской власти, а далее решать вопросы свободы, права, гос-ва, политики и социальных отношений, выходить на арену мирового служения. М. был убежден, что свергнуть большевиков можно только при значительной наступательной операции регулярной армии другого гос-ва. Проживая в Италии в 1936–1937 гг. по приглашению итал. правительства, М. обращался к Б. Муссолини с призывом выступить с оружием против большевизма. Вторую мировую войну М. встретил в Париже. Вскоре после нападения Германии на СССР М. выступил на радио с речью, в к-рой одобрил «крестовый поход против большевизма». После этого выступления М. подвергся остракизму в эмигрантских кругах, жил в узком домашнем кругу.

За границей писатель издал ряд сочинений религ., биографического и историософского характера. В 1932–1934 гг. был опубликован роман-медитация над текстами Евангелия «Иисус Неизвестный», в котором, сопоставляя евангельские тексты, апокрифы, аграфы и предания, автор представляет «Христа Мережковского», которого мир не узнал и не понял и каким его не принимала Церковь. В дилогии «Рождение Богов. Тутанкамон на Крите» и «Мессия» (1924–1925) М. развивает свои мысли о язычестве и христианстве. В романах «Наполеон» (1929), «Данте» (1939), «Павел. Августин» (1936), «Св. Франциск Ассизский» (1938), «Жанна Д'Арк и Третье царство Духа» (1938) М. рассматривает исторические фигуры с позиций эсхатологического христианства. Посмертно были изданы книги М. о М. Лютере, Ж. Кальвине и Б. Паскале (трилогия «Реформаторы» (1941–1942)). Последней работой М. стала трилогия о католич. мистиках («Испанские мистики. Св. Тереза Иисуса» (1959), «Св. Иоанн Креста» (1961–1692); «Маленькая Тереза» (1988)).

Умер М. скоропостижно от кровоизлияния в мозг. Отпевание было совершено в правосл. ц. св. Александра Невского на ул. Дарю. Церемония прощания, по словам современника, «оставила жуткое впечатление предельного одиночества и забытости покойного» (*Соколов*. 1991. С. 40). Похоронен М. на рус. кладбище Сент-Женевьев-де-Буа (близ Парижа).

Соч.: ПСС. СПб., 1911–1913. 17 т.; М., 1914. 24 т.; Собр. соч.: В 4 т. М., 1990.

Лит.: *Базаров В. А. (псевд., Руднев)*. Христиане Третьего Завета и строители башни Вавилонской // *Он же*. На два фронта. СПб., 1910. С. 167–210; *Лундберг Е. Г.* Мережковский и его новое христианство. СПб., 1914; *Гиппиус-Мережковская З. Н.* Дмитрий Мережковский. П., 1951; *Вишняк М. В.* «Современные записки»: Восп. редактора. Bloomington (Ind.), 1957; *Ильин И. А.* Мережковский – художник // Русская лит-ра в эмиграции: Сб. ст. / Ред.: Н. П. Полторацкий. Питтсбург, 1972. С. 177–190 (То же // Д. С. Мережковский: Pro et contra: Личность и творчество Д. Мережковского в оценке современников. СПб., 2001. С. 374–388); *он же*. Творчество Мережковского // *Он же*. Соч.: В 10 т. / Сост., вступ. ст. и коммент.: Ю. Т. Лисица. М., 1996. Т. 6. Кн. 2. С. 168–198; *Pachmuss T., ed.* Intellect and Ideas in Action: Selected Correspondence of Z. Hippius. Münch., 1972; *Соколов А. Г.* Судьбы русской лит. эмиграции 20-х гг. М., 1991; *Мария (Скобцова), мон.* На лекции Мережковского (1927) // Вестн. РХД. 2000. № 181. С. 64–66; *Бердяев Н. А.* Новое христианство: (Д. С. Мережковский) // Д. С. Мережковский: Pro et contra. СПб., 2001. С. 331–353; *Гайденко П. П.* Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001; *Франк С. Л.* О так называемом «новом религиозном сознании» // Д. С. Мережковский: Pro et contra. СПб., 2001. С. 307–312; *Воронцова И. В.* Участие А. В. Карташёва в религиозном движении «неохристиан» и эволюция его взглядов на «историческую» Церковь: (По письмам 1906–1907 гг.) // Вестн. ПСТГУ. Сер. 2: История. История РПЦ. 2006. Вып. 3(20). С. 27–45; *она же*. Русская религиозно-философская мысль в нач. XX в. М., 2008; *она же*. Полемика «неохристиан» и марксистов о религиозном сознании // Гуманитарные науки в Сибири. Новосиб., 2010. № 4. С. 29–33; *она же*. «Новое религиозное сознание» и католический экуменизм «школы аббата Порталя» // Философия и культура. М., 2015. № 8(92). С. 1152–1168; *Ермичёв А. А.* Религиозно-философское общество в Петербурге (1907–1917): Хроника заседаний. СПб., 2007; Религиозно-философское Общество в С.-Петербурге (Петрограде): История в мат-лах и док-тах: 1907–1917. М., 2009. 3 т.; *Лосский Н. О.* История русской философии. М., 2011.

И. В. Воронцова

«МЕРИ́ЛО ПРА́ВЕДНОЕ», древнерус. церковно-юридический сборник устойчивого состава. Включает тексты церковного и светского права визант. и слав. происхождения. «М. П.» делится на 2 части: 1-я носит учительный характер, 2-я – юридический.

В 1-й части собраны статьи о праведных и неправедных властелинах и судьях, о природе княжеской власти, об ответственности государя и о божественном происхождении власти. Сборник открывается предисловием – епископским поучением вел. князю: на него возлагается обязанность следить за исполнением церковных канонов, как и в целом за порядком в церкви. Вслед за предисловием следует ряд выписок из четьих книг: из Шестоднева Иоанна Экзарха, Хроники Георгия Амартола, Изборника 1076 г., Пролога, Пандектов Никона Черногорца, Бесед на Евангелия Григория Двоеслова, Лествицы, Пчелы, сочинений Кирилла Туровского, Паремийника, а также выдержки из сочинений мн. учителей Церкви. Постатейный анализ 1-й части «М. П.» с указанием источников был сделан в работе Р. Шнайдера, а затем уточнен в рецензии на нее Й. Райнхарта; наиболее подробный постатейный анализ источников «М. П.» принадлежит К. В. Вершинину. В число текстов рус. происхождения входят выписка «От Летописца», близкая к Радзивилловской или Лаврентьевской летописи, а также «Наказание» еп. Тверского свт. *Симеона,* представляющее собой беседу епископа с кн. Константином Безруким, в котором исследователи усматривают полоцкого или витебского князя 2-й пол. XIII в. (В. А. *Кучкин,* А. В. Кузьмин). Кроме того, в 1-ю часть «М. П.» включен ряд древнерус. поучений судьям и князьям, созданных путем компиляции на основе визант. источников. В предисловии к «М. П.» использованы Правила *Собора 1273 г.,* послание Иакова черноризца кн. Дмитрию Борисовичу и иные русские по происхождению тексты, многие из к-рых вошли в *Кормчую книгу,* формировавшуюся на Руси в посл. трети XIII в.

Вторая часть «М. П.» состоит из 30 глав и открывается оглавлением, что заставило С. В. Юшкова предположить независимое происхождение этой части «М. П.». Однако, по мнению большинства исследователей, сопоставление источников и текстов обеих частей «М. П.» указывает на их единовременное происхождение. Вторая часть «М. П.» четко структурирована и включает почти целиком юридические тексты, заимствованные из номоканонов и Кормчих книг. Первые 10 глав имеют тематические названия: «О царих и о князех», «О суде епископ», «О власти епископ и о переделех их», «О лихвах» и иные. Последующие главы также носят тематический характер, но почти все названы по 1-му тексту, входящему в главу.

Главы посвящены церковному суду, поставлению на кафедры и сведению с них епископов, регламентации деятельности клира и взаимоотношению княжеской и епископской власти (в т. ч. участию князя в управлении Церковью), брачному и уголовному праву, законам о наследовании.

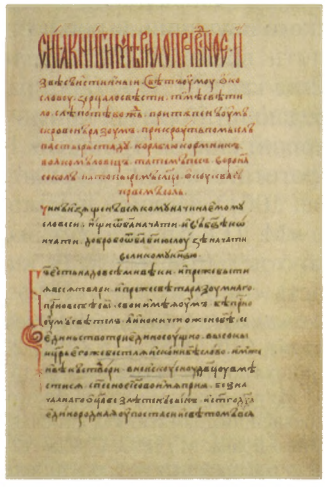
Вторая часть «М. П.» представляет собой судебник, содержащий как выписки из церковных правил, так и памятники церковного и светского законодательства. Сюда вошли визант. сборник выписок из «Номоканона XIV титулов», визант. компиляция «Избрание от закона Моисеева», Иоанна Схоластика Собрание в 87 главах новелл Юстиниана, Эклога, новеллы 24, 31 и 35-я имп. *Алексея I Комнина*, отрывок 137-й новеллы Юстиниана, постановление К-польского Собора по поводу 4-го брака имп. *Льва VI Мудрого* («Томос единения»), *«Прохирон»*. Наряду с византийскими во 2-й части «М. П.» находятся слав. памятники: Закон судный людям (Краткая редакция), Правда Русская, древнерус. компиляция «Правило о церковных людях», а также множество небольших визант. и слав. (в т. ч. древнерусских) церковно-юридических текстов.

В наст. время известны 5 древнерус. списков «М. П.»: РГБ. Троиц. № 15 (2-я пол. XIV в.); МДА. № 187 (кон. XV в., неполный список в составе Кормчей И. *Курицына*); ГИМ. Син. № 525 (посл. четв. XV в.); № 524 (1587 г.); РНБ. Кир.-Бел. № 145/1222 (сер. XVI в.), а также копия XIX в.— РНБ. Титов. № 412, снятая с рукописи ГИМ. Син. № 524. Выписки из «М. П.» встречаются в ряде древнерус. рукописей XV–XVII вв. В основе известной рукописной традиции лежит дефектная рукопись, поскольку во всех списках ряд текстов имеет пропуски, в т. ч. незаписанные строки (Л. В. Милов, М. В. Корогодина).

Происхождение старшего пергаменного списка Троиц. № 15 большинством исследователей, согласных с Г. И. Вздорновым, связывается с Тверью; А. А. Зализняк определяет акцентологические особенности рукописи как характерные для земель, расположенных юго-западнее Твери, в районе Ржева — Торопца — Смоленска — Мосальска. Рукопись открывается миниатюрой, изображающей судию на престоле. Исследователи видят в данном изображении библейского царя Соломона (Вздорнов) или царя Давида (А. В. Сиренов) и проводят сопоставление соответственно с миниатюрой в Тверском списке Хроники Георгия Амартола и с рельефом на Димитриевском соборе во Владимире-на-Клязьме. Более поздние списки не имеют миниатюры, хотя во всех, кроме МДА. № 187, оставлено для нее место. Троиц. № 15 представляет собой, по предположению Милова, пример кодекса, использовавшегося для обучения письму: в его создании участвовали 2 или 3 профессиональных писца и не менее 6 учеников, на долю к-рых приходилось от неск. строк до неск. листов текста.

Мерило Праведное. Разворот рукописной книги. Кон. XIV в. (РГБ. Ф. 304.1. № 15. Л. 1)

Из сохранившихся рукописей только МДА. № 187 представляет собой выписки из старшего списка Троиц. № 15, прибавленные к Мазуринской редакции Кормчей книги дьяком И. Курицыным (Е. В. Белякова). Позднее рукопись принадлежала митрополиту всея Руси свт. *Иоасафу (Скрипицыну)*, а в 1609 г., во время осады *Троице-Сергиева монастыря* польско-литовским войском, находилась в монастырской казне. Остальные списки «М. П.» не восходят напрямую к Троиц. 15. История их создания или бытования в XVI в. тесно связана с деятельностью Московских митрополитов. Рукопись Син. № 525 в 1-й пол. XVI в. находилась в митрополичьей б-ке, о чем свидетельствуют оставленные на ней пометы. Рукопись 1586/87 г. Син. № 524 была переписана в Москве по повелению митр. *Дионисия;* в 10-х гг. XVII в. она уже находилась в новгородском *Варлаамиевом Хутынском в честь Преображения Господня монастыре*, а в 1660/61 г. была вложена патриархом *Никоном* в *Новоиерусалимский в честь Воскресения Христова мужской монастырь*.



Мерило Праведное. Лист из рукописи. Кон. XV — нач. XVI в. (РГБ. Ф. 173.1. № 187. Л. 4)

Происхождение рукописи Кир.-Бел. № 145/1222 — сборника, соединяющего Диоптру и «М. П.», вероятно, также связано с Москвой. В посл. четв. XVI в. рукопись принадлежала Иоасафу Луженому, *головщику* московского *Чудова в честь Чуда архангела Михаила в Хонех монастыря*, похороненному в *Кирилловом Белозерском в честь Успения Пресвятой Богородицы мужском монастыре*. Очевидно, он и привез туда список «М. П.». В связи с отсутствием в этом списке «Наказания» Симеона Тверского († 1289) Милов предположил, что он отражает первоначальный вид «М. П.» в отличие от иных списков, дополненных «Наказанием» и относящихся к более поздним. Однако повторение в Кир.-Бел. № 145/1222 особенностей поздних списков наводит на мысль, что «Наказание» было пропущено при переписке; очевидно, для решения этого вопроса необходимо текстологическое сопоставление всех списков «М. П.».

Составление «М. П.» относится исследователями к разным периодам — от XII до нач. XIV в. Долгое время принципиальная роль в решении этого вопроса отводилась определению имени вел. князя, которому

адресовано епископское поучение, открывающее книгу. В старшем списке Троиц. № 15 имя стерто; в более поздних списках либо оставлено для него пустое место, либо указаны различные имена. М. Н. Тихомиров полагал, что «М. П.» было составлено в XII в. по инициативе митр. Киевского *Никифора I* и адресовано кн. *Ярославу Святославичу,* а в кон. XIII в. первоначальный состав был дополнен отдельными статьями, включая «Наказание» еп. Тверского Симеона. Предположение Тихомирова было поддержано Миловым, изучавшим палеографические особенности списков «М. П.». Однако наиболее продуктивным оказалось изучение источников «М. П.», к-рое стало возможным благодаря новым данным о составе и происхождении Кормчих и целого ряда четьих книг. Сопоставление церковных правил, использованных как в 1-й, так и во 2-й части «М. П.», показало, что главными источниками памятника стали 2 редакции Кормчей книги: Сербская, присланная митр. Киевскому свт. *Кириллу II* из Болгарии в 1262 г., и первоначальная Русская, составленная, по замыслу того же митр. Кирилла, в 70–80-х гг. XIII в. Это доказывает, что «М. П.» не могло быть составлено ранее посл. трети XIII в., когда была подготовлена новая Русская редакция Кормчей.

Исследования позволили достаточно точно определить отрезок времени составления «М. П.» — с посл. трети XIII в. (когда появился ряд источников «М. П.») до 2-й пол. XIV в., к-рой датируется старший список «М. П.». Вопрос об инициаторе составления «М. П.» и обстоятельствах его формирования по-прежнему остается дискуссионным. Попытки выяснить обстоятельства создания «М. П.» исходя из сохранившихся в разных списках имен князей оказались безрезультатными. Исследователями высказывались предположения, что переписчики могли вносить в книгу как имя современного им князя, так и имена других наиболее авторитетных князей, заботившихся в прежние времена об устроении Руси. Т. о., датировка «М. П.» зависит от решения вопроса о взаимоотношении «М. П.» и Кормчей книги, а также иных древнерус. текстов XIII–XIV вв.; при этом имя составителя называется исследователями исходя из анализа косвенных данных. Они считают автором-составителем «М. П.» митр. Никифора I (Тихомиров, Милов), митр. Кирилла II (Г. А. Николаев, Вершинин) либо свт. *Максима,* митр. Киевского (Корогодина).

«М. П.», составленное как сборник поучений о праведном суде и юридических текстов, было предназначено для ознакомления князя с законодательными памятниками, как византийскими, так и русскими. Однако свидетельств непосредственного использования этого памятника в судебной практике нет, если не считать ссылок на отдельные тексты, входившие как в «М. П.», так и в Кормчую.

Наиболее значительное влияние «М. П.» оказало на формирование Чудовской редакции Кормчей книги, поскольку в нее вошла значительная часть текстов «М. П.», включая заголовок. Это позволило Тихомирову назвать данный комплекс статей 2-й редакцией «М. П.», а Чудовскую редакцию — Кормчей в соединении с «М. П.». Сопоставление текстов показывает, однако, что в большинстве случаев в Кормчей находятся не заимствования из «М. П.», а выписки из общего с «М. П.» источника (Корогодина). По этой причине говорить о 2-й редакции «М. П.» в Кормчей некорректно и название «Мерило Праведное» следует применять только по отношению к целой книге. Вопрос взаимоотношения «М. П.» и Кормчей книги требует дальнейшего текстологического изучения, к-рое позволит уточнить время и обстоятельства создания как «М. П.», так и ранних рус. редакций Кормчей книги.

Старший список Троиц. № 15 издан фототипически (Мерило праведное. 1961). Полное научное издание «М. П.» отсутствует, изданы только отдельные тексты (в т. ч. вся 1-я часть «М. П.»).

Изд.: *Тихонравов Н. С.* Памятники отреченной рус. лит-ры. СПб., 1863. Т. 1. С. 20–23 [изд. 2-й кн. Еноха по ркп. РГБ. Троиц. № 15]; *Павлов А. С.* Мнимые следы католического влияния в древнейших памятниках югослав. и рус. церковного права. М., 1892. С. 125–127 [изд. «Правило о церковных людях» по ркп. Троиц. № 15 и ГИМ. Син. № 525]; Правда Русская / Подгот.: В. П. Любимов, Н. Ф. Лавров, М. Н. Тихомиров, Г. Л. Гейерманс, Г. Е. Кочин. М.; Л., 1940. Т. 1. С. 87–117; Мерило праведное по рукописи XIV в. / Изд. под наблюд.: акад. М. Н. Тихомиров. М., 1961 [фототип. изд. ркп. РГБ. Троиц. № 15]; Закон судный людем: Кр. ред. / Подгот. к печати: М. Н. Тихомиров, Л. В. Милов. М., 1961. С. 29–103 [изд. «Закона судного людем» Кр. редакции по «М. П.» и Кормчим]; Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. / Ред.: Я. Н. Щапов. М., 1976. С. 198–199, 203–204 [изд. записей «О уставленьи татьбы» и «О обрученьих» по Троиц. 15]; *Schneider R.* Die moralisch-belehrenden Artikel im altrussischen Sammelband Merilo Pravednoe. Freiburg, 1986. (MLS; T. 23); [изд. и исслед. 1-й части «М. П.» по ркп. РГБ. Троиц. № 15]; Мазуринская Кормчая: Памятник межслав. культурных связей XIV–XVI вв.: Исслед. и тексты / Изд. подгот.: Е. В. Белякова и др. М., 2002. С. 91–93, 587–700 [описание ркп. МДА. № 187 и изд. по ней «М. П.»]; Визант. «Эклога законов» в рус. письменной традиции / Исслед., изд. и коммент.: Я. Н. Щапов. СПб., 2011. С. 19–58 [Эклога по ркп. Троиц. № 15. Л. 165 об.– 195], 189–192 [Сокр. ред. Эклоги по ркп. Троиц. № 15. Л. 72 об.– 74 об.]; *Macaskill G.* The Slavonic Texts of 2 Enoch. Leiden; Boston, 2013. (Studia Judaeoslavica; Vol. 6). P. 259–262 [текст 2-й кн. Еноха по ркп. Троиц. № 15. Л. 36–38 об.].

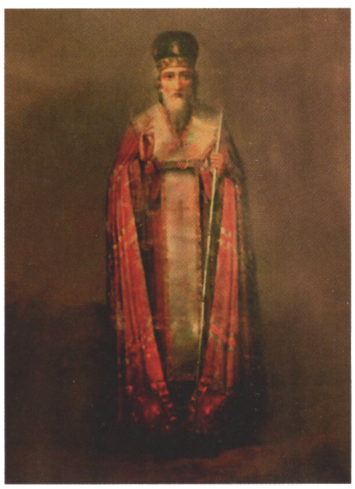
Лит.: *Розенкампф Г. А.* Обозрение Кормчей книги в историческом виде. М., 1839². С. 196–200; *Калачов Н. В.* О значении Кормчей в системе древнего рус. права // ЧОИДР. 1847. Кн. 3. С. 117–119; *он же.* Мерило Праведное // АИЮС. 1876. Кн. 1. Отд. 3. С. 40–42; *[Строев П. М.]* Предисловие к изд. 1819 г. // Законы вел. кн. Ивана Васильевича и Судебник царя Иоанна Васильевича с доп. указами. М., 1878. С. VI; Описание слав. рукописей б-ки Св.-Троицкой Сергиевой Лавры / [Сост. иером. Иларий, иером. Арсений]. М., 1878. Ч. 1. С. 28–33; *Леонид (Кавелин), архим.* Сведения о слав. пергаменных и бумажных рукописях, поступивших из книгохранилища Свято-Троицкой Сергиевой лавры в б-ку Троицкой духовной семинарии в 1747 г. М., 1887. Вып. 2; *Сперанский М. Н.* Переводные сборники изречений в славяно-рус. письменности: Исслед. и тексты. М., 1904. С. 316–320; *Соколов М. И.* Славянская Книга Еноха Праведного: Тексты, лат. пер. и исслед. / Изд. подгот.: М. Н. Сперанский. М., 1910. С. 106–118; *Юшков С. В.* К истории древнерус. юридических сборников (XIII в.). Саратов, 1921; *он же.* Исследования по истории рус. права. Новоузенск, [1925]. Вып. 1. С. 36–40; *он же.* Рус. Правда: Происхождение, источники, ее значение. М., 1950. С. 44–45; *Айналов Д. В.* Миниатюры древнейших рус. рукописей в музее Троице-Сергиевой лавры и на ее выставке. Л., 1925. (ПДП; Вып. 190). С. 33; *Ржига В. Ф.* Опыты по истории рус. публицистики XVI в.: Максим Грек как публицист // ТОДРЛ. 1934. Т. 1. С. 43–44; *Тихомиров М. Н.* Исслед. о Рус. Правде: Происхождение текстов. М.; Л., 1941. С. 88–99; *Бегунов Ю. К.* Кормчая Ивана Волка Курицына // ТОДРЛ. 1956. Т. 12. С. 141–159; *Милов Л. В.* К истории древнерус. права XIII–XIV вв. // АЕ за 1962 г. М., 1963. С. 55–59; *он же.* О древнерус. переводе визант. кодекса законов VIII в. «Эклоги» // История СССР. 1976. № 1. С. 142–163; *он же.* Древнерус. перевод Эклоги в кодификационной обработке кон. XIII в. // ВМУ: Ист. 1984. № 3. С. 56–65; *он же.* Тверская школа книжного письма 2-й пол. XIV в.: Из истории Троицкого Мерила Праведного // Древнерус. искусство XIV–XV вв. М., 1984. С. 118–127; *он же.* Визант. Эклога и «Правда Ярослава»: К рецепции визант. права на Руси // Gennadios: К 70-летию акад. Г. Г. Литаврина. М., 1999. С. 129–142; *Смирнов И. И.* Уставленье татьбы // Исследования по отеч. источниковедению: Сб. ст., посвящ. 75-летию С. Н. Валка. М.; Л., 1964. С. 489, 491; *Щапов Я. Н.* «Правило о церковных людях» // АЕ за 1965 г. М., 1966. С. 72–81; *он же.* Прохирон в восточнослав. письменности // ВВ. 1977.

Т. 38. С. 48–58; *Кучкин В. А.* Особая редакция «Наказания» Симеона Тверского // Изучение рус. яз. и источниковедение: Сб. ст. М., 1969. С. 243–251; *Вздорнов Г. И.* Из истории искусства рус. рукописной книги XIV в. // ДРИ: Рукоп. книга. М., 1972. С. 162–171; *он же.* Искусство книги в Древней Руси: Рукоп. книга Северо-Восточной Руси XII — нач. XV в. М., 1980. С. 54–58; *Милов Л. В., Бородкин Л. И.* О некоторых аспектах автоматизации текстол. исследования (Закон судный людем) // Математические методы в ист.-экон. и ист.-культурных исследованиях: Сб. ст. М., 1977. С. 235–280; *Зализняк А. А.* Акцентологическая система древнерус. рукописи XIV в. «Мерило Праведное» // Славянское и балканское языкознание: История лит. языков и письменность. М., 1979. С. 47–128; *он же.* Труды по акцентологии. М., 2010. Т. 1. С. 531–708; *Белякова Е. В.* Источники Кормчей Ивана Волка Курицына // Древнерус. лит-ра: Источниковедение. М., 1984. С. 75–83; *Shevelov G. Y.* An Alternative Analysis of Some Language Features of «Merilo Pravednoje» // Wiener Slawistischer Almanach. 1984. Bd. 13: FS für G. Hüttl-Folter zum 60 Geburtstag. S. 295–305; *Живов В. М.* История рус. права как лингвосимеотическая проблема // Semiotics and the History of Culture: In Honor of Jury Lotman. Columbus, 1988. (UCLA Slavic Stud.; 17); То же // *Он же.* Разыскания в области истории и предыстории рус. культуры. М., 2002. С. 187–305; *Reinhart J.* Рецензия на книгу: *Schneider R.* Die Moralisch-Belehrenden Artikel im Altrussischen Sammelband Merilo Pravednoe. P. 46–128. Freiburg, 1986 // ZSP. 1989. Bd. 49. S. 401–419; Письменные памятники истории Древней Руси: Летописи. Повести. Хождения. Поучения. Жития. Послания: Аннот. кат.-справ. / Ред.: Я. Н. Щапов. СПб., 2003. С. 173–174; *Максимович К. А.* Законъ соудьныи людьмь: Источниковедческие и лингвист. аспекты исслед. слав. юрид. памятника. М., 2004. С. 69–73; *Белякова Е. В., Щапов Я. Н.* Новеллы имп. Юстиниана в русской письменной традиции: (К истории рецепции римского права в России). М., 2005; *Кузьмин А. В.* Опыт комментария к актам Полоцкой земли 2-й пол. XIII — нач. XV в. // ДРВМ. 2007. № 4(30). С. 33–42; *Николаев Г. А.* «Мерило праведное»: (Заметки о составе памятника) // ПС. 2007. Вып. 1(14). С. 73–83; *он же.* «Шестоднев» в «Мериле Праведном» // Там же. 2009. Вып. 1(19). С. 77–83; *Корогодина М. В.* О происхождении Мерила праведного // Современные проблемы археографии: Сб. ст. по мат-лам конф., проходившей в Б-ке РАН 25–27 мая 2010 г. СПб., 2011. С. 125–131; *она же.* О составе Мерила праведного // Историография и источниковедение отеч. истории: Сб. науч. ст. Вып. 7: Историческое повествование в средневек. России: К 450-летию Степенной книги: Мат-лы всерос. науч. конф. М., СПб., 2014. С. 94–112; *Сиренов А. В.* О возможном источнике миниатюры «Мерила праведного» // Рус. древности: Сб. науч. ст. к 75-летию проф. И. Я. Фроянова. СПб., 2011. С. 290–298; *Долгов В. В.* Функции юридических текстов в Древней Руси (на примере «Мерила праведного») // ВИ. 2013. № 10. С. 91–99; *Вершинин К. В.* К вопросу о происхождении Мерила праведного // Средневек. Русь. М., 2014. Вып. 11. С. 150–264; *он же.* «Правило черноризцем»: к изучению связи Мерила Праведного с Кормчей Русской редакции // ДРВМ. 2015. № 1(60). С. 36–48; *он же.* Цитаты из Бесед Григория Великого на Евангелие в Мериле Праведном и его лит. окружении // Slavia: Časopis pro slovanskou filologii. 2015. Ročnik 84. Sešit 4. S. 402–408; *он же.* Мерило Праведное и особенности рецепции византийского права на Руси // ИВ. Т. 13(160) (в печати); Кат. памятников древнерус. письменности XI–XIV вв.: (Рукоп. книги) / Сост.: Д. М. Буланин, А. А. Романова, О. В. Творогов, Ф. Томсон, А. А. Турилов. СПб., 2014. С. 515–518.

М. В. Корогодина

МЕРКУ́РИЙ, прп., постник, Киево-Печерский — см. *Меркурий и Паисий,* преподобные, Киево-Печерские.

МЕРКУ́РИЙ, сщмч. (пам. 7 авг.; 28 сент.— в Соборе преподобных отцов Киево-Печерских, в Ближних пещерах почивающих; в неделю 2-ю Великого поста — в Соборе всех преподобных отцов Киево-Печерских и всех святых, в Малой России просиявших; в воскресенье перед 28 июля — в Соборе Смоленских святых), еп. Смоленский (?). М. не упоминается не только в комплексе ранних источников, 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, но и ни в одном древнерусском источнике, включая летописи. В летописных списках Смоленских епископов (XV–XVI вв.) он также не указан (см., напр.: ПСРЛ. Т. 9. С. XXIII; Т. 18. С. 23 и др.).



Сщмч. Меркурий, еп. Смоленский. Икона. Сер. XIX в. (Ближние пещеры Киево-Печерской лавры)

Согласно монастырскому преданию, после кончины М. в Смоленске его тело чудесным образом приплыло к Киево-Печерскому мон-рю по Днепру. В службе преподобным Ближних пещер М. прославляется в 7-м тропаре 6-й песни канона: «Слава Смоленскому граду, Меркурий пастырь, пастырей Начальника своего овцы пасый добре, духом же горя выну неразлучну быти от лика преподобных Печерских, темже по смерти чудотворне приплы в кладе (колоде, гробу.— *М. П.*), и в пещере святей почивает телом, душею же радуется с преподобными во славе вечной» (Минея (МП). Сент. С. 826). Впервые сообщение о находящемся в пещерах Киево-Печерского мон-ря некоем нетленном теле, к-рое приплыло вниз по Днепру из Смоленска и пристало к берегу под стенами Киево-Печерского монастыря, встречается в 1594 г. в «Дневнике» австр. дипломата Э. Ласоты фон Штеблау (см.: Сб. для ист. топографии Киева и его окрестностей. К., 1874. Ч. 2. С. 18–21; Дива печер. 1997. С. 41). Когда эти мощи были отождествлены с М., остается неизвестным.

М. не упоминается в «Тератургиме» мон. Афанасия (Кальнофойского) (К., 1638), в перечне святых, чьи мощи находятся в Киево-Печерских пещерах, а также не указан в составленном по благословению Киевского митр. св. *Петра (Могилы)* ок. 1643 г. «Каноне преподобным отцам Печерским», автором к-рого считается протосинкелл и экзарх К-польского патриарха *Мелетий Сириг* (хотя там перечисляется целый ряд почивающих в киевских пещерах церковных иерархов). Впервые мощи М. указаны на планах Ближних пещер 1744–1769 гг. (Дива печер. С. 127).

Затруднения в отождествлении М. с одним из исторических лиц в XIX в. приводили к тому, что интерпретации и домыслы некоторых авторов нередко выдавались ими как установленные исторические факты. В «Истории российской иерархии» (1807) М. был указан 6-м Смоленским епископом после *Симеона,* упоминаемого в летописи под 1197 г. (ИРИ. Т. 1. С. 160–161; ПСРЛ. Т. 2. Стб. 702); в «Словаре историческом рус. святых» (1836) также отмечалось, что «когда (М.— *М. П.*) хиротонисан, неизвестно», но «он был преемником епископа Смоленского Симона, о к-ром говорится, что в 1097 г. (правильно в 1197 г.— *М. П.*) погребал он князя Смоленского Давида Ростиславича; следственно, Меркурий жил в XII столетии» (СИСПРЦ.

1836. С. 181). Между тем и по летописным данным, и по списку-помяннику Смоленских владык в Требнике смоленского происхождения (ГИМ. Син. № 377. Л. 226 об., ок. 1518 г.) преемником Симеона был свт. *Игнатий;* М. в помяннике не упо-

Сщмч. Меркурий, еп. Смоленский. Фрагмент гравюры. 1756 г. Гравер Василий Белецкий (РГБ)

минается (*Горский, Невоструев.* Описание. Отд. 3. Ч. 1. С. 224).

Митр. Евгений (Болховитинов) полагал, что М.— Смоленский епископ, «убиенный от татарского хана Батыя в 1247 г.» (Описание Киево-Печерской лавры. С. 109). Гр. М. В. *Толстой* считал, что М. «жил в XIII в. и вместе со своею паствою испытал ужасы нашествия Батыя» (Описание о российских святых. С. 13). Того же мнения придерживался и архиеп. *Филарет (Гумилевский):* «Не сомневаемся,— писал он,— что святой епископ Смоленский Меркурий был тот самый епископ Смоленский, о котором упоминается в летописях при нашествии Батыевом 1238 года без имени его»; церковный историк полагал также, что М. «на смоленской кафедре был преемником блаженного епископа Лазаря... До посвящения в сан святительский подвизался он в Печерской обители, где по примеру других питомцев пеще-

Святые Ефрем, еп. Переяславский, Меркурий, еп. Смоленский, Симеон, еп. Суздальский. Фрагмент иконы «Собор Киево-Печерских святых». 2-я пол. XIX в. (ЦМиАР)

ры нашел себе и последний покой» (*Филарет (Гумилевский)*. РСв. 2008. С. 527). Однако, согласно упоминавшемуся списку-помяннику Смоленских владык, преемником еп. Смоленского *Лазаря* был Афанасий (поставлен в 1225/26 г.). Афанасий или следующий за ним епископ, Иоанн, видимо, и был Смоленским архиереем времени Батыева нашествия (см. также: *Щапов Я. Н.* Гос-во и Церковь Др. Руси, X–XIII вв. М., 1989. С. 212).

Архим. *Леонид (Кавелин)* относил М. к Печерским святым, к-рые «почивают открыто или видимо в Антониевых пещерах»; он также предполагал, что М. умер «в нашествие Батыево в 1239 г.» (*Леонид (Кавелин)*. Св. Русь. С. 12–13), 1239 г. датировал кончину М. и архиеп. *Сергий (Спасский)* (*Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 293). Но по достоверным историческим сведениям Смоленск Батыем не осаждался; пострадали только некоторые местности Смоленского княжества. Вероятно, кончина М. относилась церковными авторами XIX в. к 1239 г. из-за параллельно существовавшего почитания св. *Меркурия* Смоленского, по позднейшей «Повести о Меркурии Смоленском» (списки не ранее XVI в.) воина, погибшего при защите Смоленской земли от монголо-татарского войска.

В «Словаре историческом о русских святых» указано, что память М. «совершается в Киево-Печерской лавре 27 августа» (СИСПРЦ. 1836. С. 181); архиеп. Филарет (Гумилевский), однако, отмечал, что особого дня памяти М. не имел, его память празднуется одновременно с памятью всех святых, почивающих в Антониевых (Ближних) пещерах, в субботу по отдании праздника Воздвижения Креста Господня (*Филарет (Гумилевский)*. РСв. 2008. С. 527); митр. Евгений (Болховитинов) и еп. *Димитрий (Самбикин)* указывали день его памяти 24 нояб., она праздновалась одновременно с днем памяти мч. Меркурия Смоленского и прп. Меркурия Киево-Печерского, почивающего в Дальних пещерах (Описание Киево-Печерской лавры. С. 109; *Димитрий (Самбикин)*. Месяцеслов. Нояб. С. 128).

Празднование Собору преподобных отцов Ближних пещер в 1-ю субботу по отдании праздника Воздвижения Креста Господня было установлено в 1684–1690 гг. при киево-печерском архим. *Варлааме (Ясинском;* впосл. митрополит Киевский), тогда же была составлена служба Собору; с 1886 г. по благословению митр. Киевского *Платона (Городецкого)* празднование Собору совершается 28 сент.

Общецерковное почитание святого установлено указами Синода 1762, 1775 и 1784 гг., согласно которым было разрешено печатать службы Печерским преподобным и вносить их имена (в т. ч. М.) в общецерковные московские месяцесловы; с 1843 г. совершается празднование Собору Киево-Печерских преподобных отцов и Собору всех святых, в Малой России просиявших.

Ист.: Канон преподобным Ближней пещеры. К., 1855.

Лит.: *[Евгений (Болховитинов), митр.].* Описание Киево-Печерской лавры. К., 1847[3]. С. 292; *Барсуков.* Источники агиографии. Стб. 359; *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 3. С. 662; Дива печер лаврських. К., 1997 (по указ.).

М. В. Печников

Иконография. Описание облика М. в составе Собора Киево-Печерских святых (все без даты памяти) приведено в Строгановском толковом иконописном подлиннике (т. н. Клинцовском подлиннике): «Сед, брада кудревата до персей, мало продолговата, власы с ушей, в шапке и во амфоре, риза: мантия со источники, багор темен, испод празелень» (кон. XVIII в.; БАН. Строг. № 66. Л. 310 об.— «правыя страны», 9-й); более нигде не встречается.

В Ближних (Антониевых) пещерах находится икона с единоличным образом М. Она помещена в киот на стене рядом с местом захоронения М., к-рое расположено на закрытом участке пещер (т. н. участке Меркурия). Икона написана масляными красками по металлу киевским мастером ок. сер. XIX в. Святой представлен фронтально в рост, его облачение составляют ряса, архиерейская мантия красного цвета со скрижалями и потоками, поверх нее — омофор, на голове митра; М.— муж преклонных лет, благообразный, с правильными чертами лица, волосы седые, вьющиеся, средней длины клиновидная борода разделена на конце на 2 «космочки»; правой рукой именословно благословляет, в левой держит жезл (без сулока).

К наиболее ранним относятся изображения М. в композиции «Собор Киево-Печерских святых» расширенного извода, формирование к-рой было инициировано процессом соборной канонизации печерских чудотворцев во 2-й пол. XVII в. М. находится в левой группе преподобных, почивающих в Ближних пещерах, и в соответствии с иерархией церковного сана его фигура занимает место в 1-м ряду «пятерицы», во главе с прп. Антонием Киево-Печерским (М. предпоследний, перед ним святые Михаил, митр. Киевский, и Симеон, еп. Суздальский, за ним Ефрем, еп. Переяславский). Как и др. иерархи (кроме митр. Михаила), М. изображен в подряснике, мантии, с омофором, на голове митра. Характерной деталью изображения М. в данной композиции является жест крестообразно сложенных на груди рук. Данное расположение, как и указанные черты образа М., является постоянным для иконографии «Собора...»; такая схема воспроизводилась вплоть до кон. XIX в. на большом количестве гравюр и литографий начиная с 1-й пол. XVIII в. (см.: *Ровинский.* Народные картинки. Кн. 3. С. 623. № 1506; № 1507 — с датировкой кон. XVII в.): напр., на киевской гравюре мастера Василия Белецкого (1751; 1756 — РГБ); на гравюре почаевского мастера 2-й пол. XVIII в. Иосифа Гочемского; на гравюре 1771/74 г. работы Иоанна Кончаковского и ее копии 1821 г. работы Герасима Проценко (Там же. Кн. 3. С. 621–633. № 1505–1518; Кн. 4. С. 761–763. № 1505а, 1517). Изменения в иконографии святого появляются, очевидно, в связи с недостаточной ясностью для художника образца или с желанием его унифицировать. Так, на тонолитографии 1893 г. (ГЛМ) у М. оставлена в поле зрения только правая рука, но не с благословляющим жестом, как и у др. архиереев в этом ряду, а лежащая на груди; на раскрашенных гравюрах 1-й трети и 1-й четв. XIX в. (ГЛМ; РГБ) все архиереи в этом ряду изображены с благословляющей десницей; на хромолитографии 1894 г. (РГБ) правая рука М. лежит на ладони левой и т. д.

К изображениям «Собора...», точно передающим начальную схему композиции, в т. ч. с характерным жестом М., относятся иконы: 2-й пол. XVIII в. из Киево-Печерской лавры (НКПИКЗ); посл. трети XVIII в. (1771 (?), ИркОХМ); XVIII в. (в среднике 3-створчатого складня, створки XIX в., ЦМиАР); 1-й трети XIX в. (КБМЗ); 2-й пол. XIX в. из посада Клинцы Суражского у. Черниговской губ. (ныне город Брянской обл.) (собрание Ф. Р. Комарова) и др. На иконе сер. XIX в. из мастерской Киево-Печерской лавры (Троицкий собор Успенского жен. монастыря в Александрове) в правой руке святого жезл (у др. архиереев его нет), на груди поверх омофора панагия; на иконе 1-й пол. XIX (ЦМиАР) правая рука М. в молении (жест орации). Образ М. узнаваем и при отсутствии надписи, в. т. ч. благодаря сохранению жеста правой руки (лежит на груди), напр., на небольших эмалевых иконах XIX в., заказываемых Киево-Печерской лаврой в качестве паломнических образков в мастерских Ростова (эмалевая иконка 2-й пол. XIX в., ЦМиАР).

Святые Ефрем, еп. Переяславский, Меркурий, еп. Смоленский, Симеон, еп. Суздальский. Фрагмент иконы «Собор Киево-Печерских святых». 1-я треть XIX в. (КБМЗ)

В составе избранных святых М. представлен на иконе-мощевике (ставротеке) 30-х — 40-х гг. XIX в. (собрание Ф. Р. Комарова), выполненной, по мнению И. В. Злотниковой, новгородским иконописцем по заказу духовного лица для хранения св. мощей. Изображение св. епископа представлено в нижнем левом медальоне (всего 4), врезанном в основание доски с мощевиком в центре. Парным М. является образ сщмч. *Автонома,* еп. Вифинского. Можно полагать, что художник был знаком с иконографией епископа, поскольку М. изображен в традиционном для него облачении (мантии), однако без омофора и в белом клобуке; правой рукой он благословляет, опущенная левая отведена в сторону.

Святые Меркурий, еп. Смоленский, и Симеон, еп. Суздальский. Фрагмент гравюры «Собор Киево-Печерских святых». 1-я треть XIX в. (ГЛМ)

В монументальной живописи изображение М. встречается в группе святых XIII в. в росписи галереи, ведущей в пещерную ц. прп. Иова Почаевского в Почаевской Успенской лавре (художники иеродиаконы Паисий и Анатолий, кон. 60-х — 70-е гг. XIX в., поновление — 70-е гг. XX в., ок. 2010): старец с клиновидной средней длины бородой, вьющимися волосами, в саккосе и омофоре, в митре с меховой опушкой; в руках держит крест. Образ М. был включен в программу декора 70-х гг. XIX в. храма Христа Спасителя в Москве: поясное изображение, написанное худож. Д. Н. Мартыновым, находилось на пилястре юж. части зап. крыла собора (первоначальные материалы не сохр., выполнено по новому эскизу А. В. Чарина, А. Л. Иванова и А. В. Чувина, 90-е гг. XX в.). Предположительно М.— один из 5 святителей, изображенных при входе в лавру в композиции «Собор чудотворцев, почивающих в Ближних

пещерах» в стенописи 1900–1902 гг. (мастер В. Д. Сонин).

Лит.: *Ровинский.* Народные картинки. Т. 3. С. 621–633. № 1505–1520; Т. 4. С. 761–763. № 1505а, 1517; *Мостовский М. С.* Храм Христа Спасителя / [Сост. заключ. ч. Б. Споров]. М., 1996[n]. С. 85; *Маркелов.* Святые Др. Руси. Т. 2. С. 168; *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. С. 33, 53, 63, 64; Православная икона России, Украины, Беларуси: Кат. выст. М., 2008. С. 116–117.

Э. В. Шевченко

МЕРКУ́РИЙ [греч. Μερκούριος; лат. Mercurius] (сер. III в.), вмч. (пам. 24 нояб.; пам. греч. 25 нояб.; пам. зап. 25 нояб.), пострадал в Кесарии Каппадокийской (ныне Кайсери, Турция).

В греческой традиции сведения о М. представлены в Мученичестве, которое имеет 3 редакции (BHG, N 1274–1276). Наиболее ранняя редакция (BHG, N 1274) сохранилась в 6 манускриптах X–XII вв. (напр.: Vat. gr. 807. Fol. 266–269r; Ambros. gr. 193. Fol. 36–40) и была издана И. Делеэ по рукописи XI в. (Paris. gr. 1539; *Delehaye.* 1909. P. 234–242). Вероятно, она восходит к утраченному оригиналу, созданному в Кесарии вскоре после кончины мученика. В XVI в. А. Липпомано перевел на лат. язык эту редакцию Мученичества М. для своего собрания Житий святых, но указал в качестве ее автора прп. Симеона Метафраста (X в.; Sanctorum priscorum patrum vitae / Ed. A. Lipomanus. R., 1556. Vol. 5. Fol. 181–183). Впосл. перевод Липпомано и его ошибочная атрибуция Мученичества Симеону Метафрасту воспроизводились в многочисленных изданиях Л. Сурия (1-е изд.: Certamen sancti martyris Mercurii // *Surius L.* De probatis sanctorum historiis. Coloniae, 1575. T. 6. P. 569–572), откуда перешли в «Патрологию» Ж. П. Миня (Certamen S. martyris Mercurii // PG. 116. Col. 269–276). На основе редакции BHG, N 1274 была составлена др. версия Мученичества М. (BHG, N 1275), сохранившаяся в 4 рукописях XI–XIII вв. (напр.: Ambros. gr. 259. Fol. 111v – 115v; Vat. gr. 866. Fol. 104r – 106r; Barber. gr. 318. Fol. 234v – 241r) и изданная С. Бинoном (*Binon S.* Documents grecs inédits. 1937. P. 19–39). Малообразованный анонимный автор данной редакции взял за основу предыдущую версию, заменив некоторые слова синонимами, добавив вымышленные или отсутствующие в первоначальном варианте детали. Так, агиограф уточняет, что Капитолий находился в Риме, указывает возраст М.— 25 лет, его родину — Каппадокию, описывает внешность святого (приятный на вид, румяный, светловолосый). Самая поздняя редакция Мученичества М. (BHG, N 1276) была написана прп. Симеоном Метафрастом на основе первоначального сказания о мученике. Агиограф интерпретировал некоторые сведения в свойственной ему манере, расширив текст риторическими отступлениями и пространными диалогами. Данная версия получила наибольшее распространение, о чем свидетельствуют ее многочисленные рукописные списки XI–XVI вв., и была издана Делеэ (*Delehaye.* 1909. P. 243–258).

Вмч. Меркурий. Мозаика кафоликона мон-ря Осиос Лукас. 30–40-е гг. XI в.

Согласно наиболее раннему греч. Мученичеству, императоры Деций (249–251) и Валериан (253–260) издали эдикт, по которому все жители Римской империи были обязаны приносить жертвы языческим богам, в случае отказа их следовало подвергать различным пыткам и казнить. В это же время императоры начали собирать в Риме армию для войны против варваров. Мертисийский (Μερτησίων) легион, в к-ром находился М., прибыл в столицу под командованием трибуна Сатурнина из Первой Армении. Вскоре Деций отправился в военный поход, а Валериан остался в Риме. Когда между римлянами и варварами происходило продолжительное сражение, М. явился ангел Божий в образе величественного мужа в белых одеждах. Он вручил воину меч и предсказал победу, повелев после нее не забывать Господа. М. решил, что пред ним предстал один из начальников войска, и смело устремился на врагов. Он убил царя неприятелей, поразив вместе с ним столь мн. варваров, что окровавленный меч прилип к его руке. В итоге варвары были побеждены и обратились в бегство. Деций, узнав о подвиге М., назначил его стратилатом (военачальником). Щедро наградив воинов, император распустил их по домам, а сам вместе с М. отправился в Рим, воздавая славу языческим богам и устраивая по пути в каждом городе пиршества.

Однажды, когда военачальник спал, ему снова явился ангел Божий и, разбудив его, напомнил, что не следует забывать Господа после победы, т. к. М. еще пострадает за Христа и удостоится победного венца в Царстве Небесном. Стратилат испугался, а когда пришел в себя, вспомнил о христ. вере, о которой узнал от своего отца, христианина Гордиана, занимавшего должность примикирия (начальник 1-й центурии) в Мертисийском легионе. Осознав видение и вспомнив наставле-

Усекновение главы вмч. Меркурия. Миниатюра из Минология имп. Василия II. 1-я четв. XI в. (Vat. gr. 1613. P. 206)

ния отца, М. раскаялся, уподобив себя ветви, не приносящей плода. Деций созвал множество знатных вельмож, среди которых был и М., чтобы принести совместную жертву в храме Артемиды, но военачальник тайно уклонился от жертвоприношения и удалился к себе в жилище. Один консул донес Децию, что М. и сам не пошел в языческий храм, и убеждал других не поклоняться Артемиде. Тогда император приказал привести М. к себе, чтобы лично убедиться в его отказе участвовать в жертвоприношении. Представ перед правителем, военачальник объявил, что одержал победу не благодаря языческим богам, а с помощью Христа. М. открыто исповедал себя христианином, бросил к ногам императора знаки воинского отличия — плащ и пояс, сказав, что не нуждается в его почестях и дарах. В ярости Деций приказал заключить бывш. полководца в темницу, надеясь, что там он переменит свое решение. В заточении М. возблагодарил Бога; ночью ему явился ангел и укрепил его в вере и мужестве. На следующий день, отвечая на допросе императору, М. сказал, что его отец Гордиан — скиф по происхождению, а своей родиной назвал небесный Иерусалим — город небесного Царя. До поступления на службу его звали Филопатр, имя Меркурий ему было дано военным трибуном. Несмотря на угрозы Деция, он отказался поклониться идолам, заявив, что намерен одержать победу над диаволом и получить награду от Христа. Разгневанный император приказал повесить М. на 4 столбах и ранить его острыми мечами, а снизу развести огонь, однако от обилия крови пламя потухло. Деций, желая продлить страдания мученика, повелел снять его со столбов и бросить в темницу. Там ночью к М. явился ангел и исцелил его раны, так что к воину вновь вернулись силы, и он прославил Бога. Когда утром все увидели, что М. здоров, император объявил, что причиной этому является магия христиан, и решил подвергнуть мученика новым пыткам. Он приказал опалять лицо М. пламенем, но вместо запаха жареного вокруг распространилось благоухание. Затем воина повесили вниз головой, привязав к его шее огромный камень, однако он по-прежнему оставался невредимым. Тогда Деций велел истязать М. бичами с медными наконечниками, пока кровь не покроет всю землю. Мученик твердо переносил пытки, прославляя Бога за то, что сподобился пострадать во имя Его. Видя непреклонность М., император велел отвезти его в Каппадокию и там обезглавить, чтобы показать проч. гражданам, каким наказаниям подвергается тот, кто не выполняет имп. приказы. М. доставили в Кесарию Каппадокийскую, накануне казни ему явился Христос и призвал на Небеса. Мученик был усечен мечом 25 нояб. После кончины святого его тело стало белым, как снег, и источало благоухание, так что многие, видя это чудо, уверовали во Христа. М. был погребен на месте казни, и впосл. у его могилы происходили исцеления.

Визант. синаксарные сказания о М. представляют собой сокращенные варианты первых 2 редакций Мученичества с некоторыми добавлениями или изменениями: в Синаксаре К-польской ц. (архетип кон. X в.) приводится описание внешности М., частично заимствованное из 2-й редакции Мученичества (SynCP. Col. 258–260). В Минологии имп. Василия II (1-я четв. XI в.) под 25 нояб. говорится об исцелениях, происходивших в то время от мощей мученика в Кесарии Каппадокийской (PG. 117. Col. 177–180).

По мнению исследователей, греческое Мученичество М. не заслуживает доверия с исторической т. зр. и представляет собой агиографическое произведение, построенное на реминисценциях и общих местах, заимствованных из Мученичеств вмч. Феодора Стратилата, вмч. Георгия Победоносца и вмч. Прокопия (*Delehaye*. 1908. P. 95–96; *Binon*. 1937. P. 40–41). Между тем предпринимались попытки установить время кончины мученика: Сурий датировал ее 253 или 254 г., прп. Никодим Святогорец — 255 г. Бинон считал, что события, описанные в Мученичестве, и казнь святого следует отнести к 250 г. (после успешных военных походов имп. Деция против варварских племен и издания им эдикта о публичных жертвоприношениях — *Binon*. 1937. P. 40).

В визант. и греч. традиции поминовение М. совершалось в разные дни. Так, в Синаксаре К-польской ц. память мученика и краткая заметка о нем помещены под 26 нояб. (SynCP. Col. 258–260); на полях рукописи Paris. gr. 1589, XII в., память мученика указана под 24 нояб. В Типиконе Великой ц. IX–XI вв. и его списках, а также в Минологии имп. Василия II, в нек-рых визант. Синаксарях и греч. печатной Минее (Венеция, 1593) память М. и сказание о нем на основе 2-й редакции Мученичества М. содержатся под 25 нояб. (*Дмитриевский*. Описание. С. 26; *Mateos*. Typicon. T. 1. P. 114; Laurent. S. Marco. 787, 1050 г.; Ambros. D. 74. Sup., XII в.; Bodl. Auct. T. 3. 16, 1307 г.). В «Синаксаристе» прп. Никодима Святогорца память М. и сказание о нем помещены под 25 нояб.

На то, что М. широко почитался не только в Византии, но и в поствизант. пространстве, указывает его упоминание в душеполезной «Повести о недостойном иерее» (сохр. в рукописи XVI в.); М. фигурирует в ней как реальное лицо, с к-рым был знаком главный герой повести — священник, наказанный за неканонический проступок невозможностью умереть в свой срок. Прожив неск. сотен лет, он рассказывает, что был соседом М. и свидетелем его страданий (*Afinogenov D.* The Story of an Unworthy Priest in Cod. Parisinus gr. 1632 // Scrinium. СПб., 2011. N 7. P. 91–102).

Почитание М. в Кесарии Каппадокийской восходит к кон. V или нач. VI в. В одном из раннесредневековых итинериариев указано, что паломник Феодосий видел (не позднее сер. VI в.) мощи святого в этом городе (*Theodosius*. De situ Terrae Sanctae. 15 // Itineraria et alia geographica. Turnhout. 1965. P. 120. (CCSL; 175)). В нач. XX в. в Кайсери сохранялись руины ц., освященной во имя М. (Das Martyrium des heiligen Karterios aus Kappadokien / Hrsg. J. Compernass. Bonn, 1905. Bd. 2. P. 84–85). В хронике Раймунда Ажильского говорится, что, возможно, мощи М. находились в Антиохии (ныне Антакья, Турция) в ц. св. Леонтия (*Raimundi de Aguilers* Historia Francorum. 39 // RHC, Occ. Vol. 3. P. 290).

В Греции было построено множество мон-рей и церквей во имя М.: согласно Житию прп. Давида Солунского (BHG, N 493), написанному в 718–720 гг., в сев. части Фессалоники у городской стены располагался мон-рь во имя великомучеников Феодора и М., к-рый, возможно, был построен в 1-й пол. VI в. (*Binon*. 1937. P. 84–85). На Патмосе в 1201 г. существовала обитель во имя М. (*Diehl C.* Le Trésor et la bibliothèque

de Patmos au commencement du XIIIe siècle // BZ. 1892. Bd. 1. S. 540). На Кипре были место, названное Айос-Меркурис (*Μενάρδος Σ.* Τοπωνυμικὸν τῆς Κύπρου // Ἀθηνᾶ. 1907. Т. 18. Σ. 384), и 2 церкви, посвященные святому (*Delehaye H.* Saints de Chypre // AnBoll. 1907. Vol. 26. P. 267). В Вост. Аттике недалеко от городка Скала-Оропу у подножия горы Льопеси стоит небольшая часовня во имя М., отреставрированная в 1911 г. (*Binon.* 1937. P. 93). Приблизительно в 17 км к северо-западу от г. Керкира, недалеко от дер. Айос-Маркос, находится однонефная ц. во имя М., построенная в 1074/75 г.

По нек-рым неподтвержденным сведениям, частицы мощей М. также хранились в К-поле: «В той части [города] покоится святой Меркурий, убивший Юлиана Отступника» (Описание святынь К-поля в лат. рукописи XII в. // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. М., 1996. С. 454). Под «той частью» следует понимать мон-рь мч. Диомида рядом с Золотыми воротами. Частицы мощей М. хранятся в *Большом Метеорском монастыре* и в мон-ре св. Варлаама в Метеорах (Фессалия), в обители Св. Лавра (Агия-Лавра), близ Калавриты, в мон-ре 40 Севастийских мучеников в Спарте, в монастыре Успения Пресв. Богородицы в Кинурии, в ц. св. Андрея в Ахее, в мон-ре *Кехровуниу* на о-ве Тинос, в мон-ре Пресв. Богородицы Платитеры на Керкире (Корфу), в мон-ре свт. Николая и мон-ре Агиас на Андросе, в мон-ре Св. Троицы, мон-ре Св. Креста и мон-ре Вронда на Самосе, в *Иоанна Богослова апостола монастыре на Патмосе,* в мон-ре святых Таксиархов на Серифосе (*Meinardus O. F. A.* A Study of the Relics of Saints of the Greek Orthodox Church // Oriens Chr. 1970. Bd. 54. S. 217–218). На Афоне, согласно разным традициям, местом хранения главы М. считаются *Великая Лавра* и *Ватопед,* частицы главы находятся в *Дионисия преподобного монастыре, Каракале;* другие частицы мощей — в Иверском мон-ре и *Пантократоре, Зографе, Ксиропотаме, Дохиаре, Ксенофонта преподобного монастыре, Григория преподобного монастыре,* в скиту Иоанна Предтечи, *Пантелеимона святого скиту* (*Σμυρνάκης Γ.* Τὸ Ἅγιον Ὄρος. Ἀθήνα, 1903. P. 393, 481–482, 512, 524, 526, 534, 552, 561, 572, 580). В 1842 г. иером. Неофит нашел шлем М. в мон-ре Каракал. С 1700 г. часть щита хранится в монастыре Пантократор. На нем представлено изображение Богоматери на троне с Младенцем на руках, Которая держит цветок в виде креста. Волхвы поклоняются Ей, внизу композиции — пелены. Также здесь изображены 3 евангелиста, справа внизу Давид, слева — Моисей, Иоанн Богослов держит свиток, на котором написано по-гречески: «В начале было слово». На нижней грани читается отрывок из Пс 71. 11 на лат. языке: «Все цари все народы» (*Binon.* 1937. P. 94–95).

А. Н. Крюкова

Легенда о Юлиане Отступнике. Др. агиографическая традиция связывала М. со смертью имп. Юлиана Отступника (361–363) во время военного похода в Персию, к-рая породила множество легенд как в языческой, так и в христ. среде. В «Церковной истории» Созомена, состав-

«Легенды о Юлиане Отступнике». Миниатюра из Гомилий Григория Назианзина. 879–882 гг. (Paris. gr. 510. Fol. 409v)

ленной в 1-й пол. V в., говорится, что приближенный Юлиана по пути в Персию, где в то время был император, не найдя пристанища, остался на ночь в некой церкви. То ли во сне, то ли наяву он увидел апостолов и пророков, к-рые также находились в этой церкви и горячо спорили о том, что следует сделать с императором, причиняющим вред Церкви. Долгое время собравшиеся не могли принять решения, пока двое из них, успокоив других, не удали-

Вмч. Меркурий. Икона. X в. (?) (мон-рь вмц. Екатерины на Синае)

лись. Проснувшись, воин не захотел продолжать свое путешествие и в следующую ночь вновь остался в той же церкви. Он увидел, как двое ушедших мужей вернулись к остальным и объявили, что Юлиан убит (*Sozom.* Hist. eccl. VI 2). Возможно, сюжет об убийстве нечестивого императора был заимствован из греч. Жития свт. Василия Великого (1-я четв. V в.), которое сохранилось в арм. переложении Фавста Бузанда (*Peeters P.* Un miracle des SS. Serge et Théodore et la vie de S. Basile dans Fauste Byzance // AnBoll. 1921. Vol. 39. P. 65–88). В нем речь идет об имп. *Валенте,* приверженце *арианства:* один из придворных императора видел во сне огромное собрание мучеников, двое из к-рых — Сергий и Феодор покинули собрание, чтобы избавить землю от императора. На следующий день, уснув на том же месте, придворный увидел вернувшихся мучеников, к-рые объявили, что Валент побежден (*Binon.* 1937. P. 17). По мнению Бинона, обе легенды о смерти императоров Валента и Юлиана были созданы параллельно приблизительно в одно время в Каппадокии и восходят к одному прототипу (Ibid. P. 18).

В сир. традиции образ М. контаминировал черты св. Кириона (Кира), одного из 40 Севастийских мучеников, и мученика по имени Меркурий, чьи мощи покоились в Кесарии Каппадокийской. Наиболее раннее упоминание мч. Кира как убийцы имп. Юлиана Отступника зафиксировано в сир. версии Жития сщмч. Евсевия Самосатского (BHO, N 294),

написанной не ранее сер. V в. Пространно эта история изложена в сир. «Романе о Юлиане» (создан в VI в. в Эдессе). В обоих текстах мученик назван Мар Кур(иос) (господин Кир), что в греч. традиции было воспринято как единое имя Меркурий и позволило связать этот образ с одноименным Каппадокийским мучеником. По мнению Т. Орланди, сюжет сверхъестественной смерти имп. Юлиана развивался в 2 центрах: в Антиохии, где главными героями были Севастийские мученики, и в Кесарии, где убийство связывалось с М. Несмотря на популярность «Романа о Юлиане», легенда о мученике — убийце имп. Юлиана не получила широкого распространения в сирийской традиции, ее упоминания есть только в трудах грекоязычных сирийцев *Иоанна Малалы* († после 578) и *Иоанна Дамаскина* († до 754). Следы почитания М. (агиографические и литургические памятники) у сирийцев также отсутствуют.

После отождествления в сир. традиции М. с одним из Севастийских мучеников версия о том, что именно он поразил копьем нечестивого императора, стала распространяться на Востоке, а затем и на Западе. Иоанн Малала, рассказывая в «Хронографии» эпизод из жизни свт. Василия Великого, повествует, что в ночь, когда умер Юлиан Отступник, святитель видел отверстые небеса и Христа на троне, Который громким голосом повелел М., стоявшему рядом в сверкающих доспехах, пойти и убить нечестивого императора — врага христиан. Мученик удалился, а через нек-рое время вернулся и объявил, что у Юлиана перерезано горло (*Ioan. Malal.* Chron. P. 333–334). Это сказание повторяется в Пасхальной хронике (нач. VII в.: Chron. Pasch. Vol. 1. P. 552) и в Хронике *Иоанна*, еп. Никиуского († вскоре после 700 г.; Chronique de Jean, évêque de Nikiou / Éd., trad. H. Zotenberg. P., 1883. P. 319–320). Иоанн Дамаскин, ссылаясь на Житие свт. Василия Великого, составленное, возможно, его учеником и преемником Елладием, написал, что однажды святитель молился перед иконой Божией Матери, на которой был также изображен М., прося избавить христиан от тирана Юлиана. Неожиданно мученик исчез, а затем вновь предстал с окровавленным копьем (*Ioan. Damasc.* De imag. I // PG. 94. Col. 1277). Однако и в Житии свт. Василия Великого, приписываемом его современнику свт. Амфилохию Иконийскому (BHG, N 247), и в Житии, предположительно составленном Елладием, говорится, что повеление убить Юлиана М. получил не от Христа, а от Пресв. Богородицы. Проснувшись, свт. Василий отправился в базилику М., где покоились мощи мученика, и увидел, что доспехи святого, к-рые также хранились там, исчезли (*Combefis F.* Sanctorum Patrum Amphilochii, Methodii et Andreae Cretensis opera omnia. P., 1644. P. 181–182). Никифор Каллист Ксанфопул (XIV в.) со свойственной ему свободой изложения трактует сведения из «Церковной истории» Созомена и добавляет к сонму апостолов и пророков, явившихся во сне не названному по имени воину-христианину, мучеников, 2 из которых — Артемий и М. (*Niceph Callist.* Hist. eccl. X 35 // PG. 146. Col. 552). Никифор Григора (XIV в.) составил между 1322 и 1327 гг. Панегирик М. (BHG, N 1277), бóльшая часть которого посвящена рассказу о чудесном видении свт. Василию Великому и о смерти Юлиана Отступника (*Binon.* Documents grecs inédits. 1937. P. 41–44).

Аллюзия на причастность М. к смерти Юлиана содержится в легендарном Житии Макария Римлянина, где говорится, что 3 монаха, отправившиеся искать страну блаженных, проходя М. Азию, видели место убийства императора М. (Anecdota. C. 137).

В визант. Минее за нояб.—дек. (Paris. gr. 1621, XIII в.) помимо памяти М. под 26 нояб. содержится сказание о смерти Юлиана Отступника от руки мученика под 25 нояб., напоминающее рассказ Псевдо-Амфилохия (*Binon.* Documents grecs inédits. 1937. P. 93–97).

Тем не менее визант. историк Михаил Глика (XII в.) на основе того, что в год гибели Юлиана свт. Василий еще не был епископом Кесарии Каппадокийской и что имя убийцы императора до его времени оставалось неизвестным, подверг сомнению легенду о смерти Юлиана Отступника от руки М. (*Mich. Glyc.* Annales IV // PG. 158. Col. 476–477).

Во время понтификата папы Римского Николая I (858–867) Житие свт. Василия Великого, приписываемое Амфилохию, было переведено на лат. язык Анастасием Библиотекарем (BHL, N 1022) и получило широкое распространение на Западе. Во многом именно благодаря переводу Жития свт. Василия, где говорится о смерти Юлиана Отступника от руки М., а не тексту Мученичества М. святой получил известность в средневек. Европе. Перевод Анастасия породил ряд позднейших переработок: перевод Евфимия (до 868; BHL, N 1023) и перевод Урса (нач. X в.; BHL, N 1024). Еще одно сказание на лат. языке о М. и Юлиане Отступнике (BHL, N 5938d) было составлено анонимным автором на основе рассказов Созомена, Сократа и Феодорита. В «Золотой легенде» Иакова из Варацце (XIII в.) рассказ о видении Василию Великому, из которого святитель узнал о смерти Юлиана Отступника от руки М., включен в главу о св. *Иулиане,* еп. г. Ценоманы. Основной сюжет построен на греческих источниках, однако М. предстает как мученик, пострадавший при имп. Юлиане, а не во времена правления имп. Деция (*Iacopo da Varazze.* Legenda aurea / Ed. G. P. Maggioni. Firenze, 1998². Vol. 1. P. 216–217). В Хронике Мартина Опавского († 1278) приводится сказание о смерти Юлиана Отступника на основе лат. перевода Жития свт. Василия Великого и добавляется, что перед смертью император воскликнул: «Ты победил, галилеянин!» (*Martini Oppaviensis.* Chronicon Pontificum et Imperatorum // MGH. SS. T. 22. P. 452). Впосл. эта легенда не раз повторялась в средневек. исторических документах: Николо делла Порта († 1410), повествуя о наказании, к-рое постигло Юлиана Отступника за то, что он приказал сжечь останки св. Иоанна Крестителя, пересказывает отрывок из Хроники Мартина Опавского о смерти императора от руки М. по повелению Пресв. Богородицы (*Nicolaus de Porta.* Historia translationis reliquiarum Beati Joannis Baptistae ad civitatem Jannuae // RHC, Occ. Vol. 5. Pars. 3. 3. P. 242). Позднее легенда о кончине Юлиана Отступника в изложении Псевдо-Амфилохия находила отражение в поэзии европ. стран до Ренессанса и Нового времени (*Binon.* 1937. P. 56).

Почитание М. в Египте, Эфиопии и Армении. В копт. традиции почитание М. и предание об убийстве им имп. Юлиана Отступника имели большую популярность. Этот сюжет присутствует уже в «Истории

Александрийской Церкви» (кон. V в.; см. в ст. *«История Александрийских патриархов»*) и в Хронике Иоанна, еп. Никиуского (VII в.). Копт. источники о М. многочисленны (обзор см.: *Binon.* 1937. P. 59–65; *Esbroeck.* 1991. P. 1592). Мученичество М., переведенное с греч. языка близко к оригиналу с присоединением рассказа об убийстве имп. Юлиана, сохранилось в 5 рукописях (самая ранняя датируется IX в.). Также засвидетельствованы 2 энкомия, приписываемые еп. Акакию Кесарийскому (см.: *Orlandi T.* Acacius, Bishop of Caesarea // CoptE. 1991. Vol. 1. P. 48–49): краткий, представляющий собой адаптацию Мученичества для решения гомилетических задач, и пространный, в котором также описаны посмертные чудеса (они встречаются и отдельно в рукописях). Еще один энкомий входит в копт. цикл текстов, приписываемых свт. Василию Великому.

В Египте культ М. получил особое распространение после *арабских завоеваний,* как считает Л. Макколл, в связи с тем, что мученик благодаря сюжету с имп. Юлианом стал восприниматься как защитник христиан от иноверцев. В частности, об этом свидетельствует участившееся использование имени Меркурий среди верующих. В араб. традиции М. получил прозвище Абу Сайфайн (Отец [с] 2 мечами: один меч указывает на смерть самого мученика, 2-й — на убийство имп. Юлиана). На араб. языке известны как переводы сохранившихся копт. текстов (Мученичества, энкомия Акакия Кесарийского), так и др. произведения: сборники чудес, гомилия о перенесении части мощей М. в Каир копт. патриархом Иоанном XIII в 1488 г., приписываемая Римскому патриарху Архелиду (sic!) гомилия о перенесении мощей М. в церковь его имени в Риме (см.: *Graf.* Geschichte. Bd. 1. S. 547; *Esbroek.* 1991. P. 1593). В копто-арабском Синаксаре (XIII–XIV вв.) основное сказание о М. приводится под 25 хатура (21 нояб.). Его отличительной чертой является сюжет с антропофагами-кинокефалами (см. *Кинокефалия*): дед М. был съеден 2 такими существами, а отец спасен ангельским вмешательством, после чего кинокефалы, приученные по божественной воле, стали христианами и не покидали отца М., а позднее сопровождали святого в военных экспедициях. Об убийстве М. имп. Юлиана Синаксарь упоминает неоднократно: под 2 бауна (27 мая), 10 хатура (6 нояб.), а также под 9 бабеха (6 окт.) — в сказании о Римском папе св. *Либерии,* который, согласно этой версии, вместе со свт. Василием отправился из Кесарии в Антиохию, чтобы обличить Юлиана. Папа был заключен в темницу и также оказался свидетелем явления М. В одной из редакций Синаксаря под 9 бауна (3 июня) отмечена память перенесения мощей М. в Каир (1488). В календаре *Абу-ль-Бараката* (XIV в.) память М. отмечена под 25 абиба (19 июля), когда в копто-араб. Синаксаре значится освящение церкви его имени (очевидно, в Ст. Каире). О популярности культа М. в копт. среде свидетельствует и тот факт, что в копто-араб. Синаксаре этим именем назван мученик-мим, известный в визант. традиции как *Порфирий,* пострадавший 15 сент. (18 тута; SynAlex. Vol. 1. P. 279–280; SynAlex (Forget). Vol. 1. 29–30).

В Египте было построено ок. 30 церквей во имя М., что свидетельствует о его широком почитании в этой стране (см.: The Churches and Monasteries of Egypt and Some Neighbouring Countries Attributed to Abû Sâlih the Armenian / Ed. B. T. A. Evetts. Oxf., 1895 (по указ.)). Одним из наиболее важных центров почитания М. является посвященная ему церковь (Абу-Сайфайн) в Дейр-Абу-Сайфайн в Ст. Каире (см. в ст. *Каир*). В сказании из копто-араб. Синаксаря о копт. патриархе Аврааме (975–978) под 6 кихака (2 дек.) говорится, что именно восстановление ц. Абу-Сайфайн было той наградой, к-рую патриарх после совершенного им чуда получил от халифа аль-Муизза (SynAlex. Vol. 2. P. 384–388; SynAlex (Forget). Vol. 1. P. 136–139). 3 июня 1488 г. сюда была перенесена часть мощей М. (*Butler A. J.* The Ancient Coptic Churches of Egypt. Oxf., 1884. T. 1. P. 75–154). Др. частицы мощей святого хранятся в ц. Пресв. Богородицы (Эд-Дамшириа) в Дейр-Абу-Сайфайн, в ц. Пресв. Богородицы в Касрият-эр-Рихан, в ц. св. Меркурия в Харат-Зувайла, в ц. св. Георгия в Харат-эр-Рум (Каир), в церквах св. Меркурия в Таммуа (мухафаза Гиза), в Мейре (мухафаза Асьют) и в Гамуле (к северу от Луксора) (*Meinardus O.* Two Thousand Years of Coptic Christianity. Cairo, 1999. P. 319).

Эфиоп. Синаксарь, основанный на копто-арабском, в целом повторяет его сведения под теми же датами, причем сказание о М. под 25 хедара (21 нояб.) дополнено многими фантастическими деталями, которые характеризуют и эфиоп. версию Мученичества М. (изд.: *Budge.* 1915. P. 1161–1187). В Эфиопии ц. во имя М. (Бэте-Мэркоревос) находится в *Лалибэле.*

В арм. традиции известно Мученичество М., представляющее собой буквальный перевод с греческого (BHO, N 753). В средневек. арм. Синаксаре Тер-Исраэла под 18 тре (26 нояб.) содержится пространная заметка о М., в к-рой после пересказа Мученичества кратко говорится о видении свт. Василия и убийстве М. имп. Юлиана.

Ист.: *Budge E. A. W., ed., transl.* Miscellaneous Coptic Texts in the Dialect of Upper Egypt. L., 1915; Encomium on St. Mercurius the General (M 595, 27v–31r) / Ed., transl. F. Wedmann // Homiletica from the Pierpont Morgan Library: Seven Coptic Homilies Attributed to Basil the Great, John Chrysostom, and Euodius of Rome. Lovanii, 1991. Vol. 1. P. 3–9 [text]; Vol. 2. P. 3–9 [transl.]. (CSCO; 524–525. Copt; 43–44); *Orlandi T.* I «Miracula S. Mercurii»: Testo latino inedito da un manoscritto della Vallicelliana // Rendiconti dell'Istituto Lombardo di Scienze e Lettere. 1967. Vol. 101. P. 263–272; Passione e miracoli di S. Mercurio / Introd., ed. T. Orlandi; trad. S. Di Giuseppe Camaioni. Mil., 1976; Koptische Heiligen- und Martyrerlegenden / Hrsg. W. Till. R., 1935. Tl. 1. S. 39–41. (OCA; 102); Storia della Chiesa di Alessandria / Ed., trad., comment. T. Orlandi. Mil., 1968. Vol. 1. P. 42–54, 65–69, 98–100. (Testi e documenti per lo studio dell'antichità; 17); History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria / Ed. B. Evetts. P., 1907. Pt. 2. P. 420. (PO; T. 1. Fasc. 4); Chronique de Jean, évêque de Nikiou / Éd., trad. H. Zotenberg. P., 1883. P. 319–320; SynAlex. Vol. 1. P. 324–326; Vol. 2. P. 274, 337–339; Vol. 5. P. 532, 683; SynAlex (Forget). Vol. 1. P. 111, 120–121; Vol. 2. P. 149, 158–160, 242; Le Calendrier d'Abou'l-Barakāt / Éd., trad. E. Tisserant. P., 1915. P. 276. (PO; T. 10. Fasc. 3); Le Synaxaire éthiopien: Mois de hedār. Turnhout, 1988. P. 356–373. (PO; T. 44. Fasc. 3); Vitae et Passiones sanctorum selectae ex Eclogariis. Venetiis, 1874. Vol. 2. P. 47–56 (на арм. яз.); Le Synaxaire arménien de Ter Israël / Éd. G. Bayan. P., 1922. Vol. 4: Mois de Tré. P. 117–119. (PO; T. 16. Fasc. 1).

Лит.: *Nöldeke Th.* Über den syrischen Roman von Kaiser Iulian // ZDMG. 1874. Bd. 28. S. 282–283; *Hoffmann J. G. E.* Iulianos der Abtrünnige: Syrische Erzählungen. Leiden, 1880; *O'Leary De Lacy E.* The Saints of Egypt. L.; N. Y., 1937. P. 201–203; *Piankoff A.* Saint Mercure, Abou Seifein et les Cynocephales // Bull. de la Société d'archéologie copte. Le Caire, 1942. Vol. 8. P. 17–24; *Orlandi T.* Studi copti. Mil., 1968. P. 89–145; *idem.* Basilio di Cesarea nella letteratura copta // RStO. 1975. T. 19. Fasc. 1/2. P. 49–59; *idem.* I santi della Chiesa copta // Corso di cultura sull'arte ravennate e bizantina. Ravenna, 1981. T. 28. P. 205–223; *Esbroeck M., van.* Mercurius of Caesarea, Saint // CoptE. 1991. Vol. 5. P. 1592–

1594; *MacCoull L. S. B.* Sinai Icon B. 49: Egypt and Iconoclasm// *Idem.* Coptic Perspectives on Late Antiquity. Aldershot, 1993. N 22 [без паг.]; *Муравьев А. В.* Переписка Юлиана Отступника и св. Василия Великого (BHG 260) в связи с житийной традицией последнего // ВДИ. 1997. № 2. С. 138–145; *idem. (Muraviev A.)* The Syriac Julian Romance as a Source of the Life of St. Basil the Great // StPatr. 2001. Vol. 37. P. 240–249; *Papaconstantinou A.* Le culte des saints en Égypte des Byzantins aux Abbassides: L'apport des inscriptions et des papyrus grecs et coptes. P., 2001. P. 145–146.

Л. Р. Франгулян, С. А. Моисеева, А. В. Муравьев

Почитание в Грузии. На груз. языке сохранились киминная (оригинальная), метафрастическая (расширенная) и синаксарная версии Мученичества М. (груз. მერკურე, მერკვირე, მერკური). Киминная редакция (нач.: «В то время как в стране той правили Деций и Валериан...») помещена в сборниках под 23 нояб. и представлена рукописями XI–XIV вв. из коллекций афонского *Иверского монастыря, Екатерины великомученицы монастыря на Синае* и Национального центра рукописей Грузии (см. *Институт рукописей имени Корнелия Кекелидзе*) (Ath. Iver. georg. 28, 1003 г. Fol. 119–133; НЦРГ. A 95, XI в. Л. 530 об.– 538; Sinait. iber. 91, XIV в. Fol. 98v – 106). Метафрастическая версия (возможно, перевод на груз. язык был выполнен *Иоанном Петрици;* нач.: «Когда Деций и Валериан, первый — в римском царском венце, а второй смотрел в сторону Азии...») сохранилась под 22 нояб. в рукописях XII–XIII вв. из коллекции Национального центра рукописей Грузии (НЦРГ. A 128. Л. 208 об.– 220 об.; НЦРГ. S 382. Л. 25–29 (неполностью)). Синаксарное сказание (25 нояб.) было составлено в XI в. прп. *Георгием Святогорцем* и включено им в сб. Великий Синаксарь, к-рый содержится в рукописях XI в. в собраниях Иерусалимской Патриархии (Hieros. Patr. iver. 24/25), Иверского мон-ря (Ath. Iver. georg. 30), мон-ря вмц. Екатерины на Синае (Sinait. iber. 4) и Национального центра рукописей Грузии (НЦРГ. A 97, 193, H 2211).

Служба М. под 25 нояб., составленная прп. *Иосифом Песнописцем,* была переведена на груз. язык прп. Георгием Святогорцем и сохранилась в рукописи Иерусалимской Патриархии (Hieros. Patr. iver. 124, XI–XII вв. Fol. 324v). Содержит стихиру на «Господи, воззвах» и прокимен, ирмосы 4-го плагального (8-го) гласа («Колесницегонителя фараона погрузи...»). В совр. календаре Грузинской Православной Церкви память М. указана 24 нояб.

Лит.: *Габидзашвили.* Переводные памятники. 2004. Т. 1. С. 286–287; 2011. Т. 5. С. 416.

Н. Н. К.

Почитание М. на Руси распространилось с XI в.– Ярослав Мудрый назвал своего сына Вячеслава, князя Смоленского, в крещении Меркурием. Непосредственную связь с М. несомненно имеет и культ мч. *Меркурия* Смоленского. На слав. язык было переведено пространное Мученичество М. BHG, N 1274. Оно включено под 24 или 26 нояб. как в домакариевские Четьи-Минеи (напр., в РГБ. Вол. № 592 и Троиц. № 669, XV в.), так и в Великие Минеи-Четьи, составленные свт. *Макарием* (*Творогов О. В.* Переводные жития в рус. книжности XI–XV вв.: Кат. М.; СПб., 2008. С. 83–84).

Вмч. Меркурий. Роспись ц. Христа Пантократора мон-ря Дечаны. 1348–1350 гг.

Перевод краткого Жития в нестишном Прологе помещен под 25 нояб. (Слав.-рус. Пролог по древнейшим спискам: Синаксарь за сент.—февр. М., 2010. Т. 1. С. 398), он лишь частично совпадает с текстом Минология Василия II и с Синаксарем К-польской ц., перевод сделан по Синаксарю, ставшему прототипом, Vat. gr. 2046. Fol. 84b–c, XII в. (Там же. С. 398, 400). В пространной редакции и в нек-рых списках краткой редакции (Прологи 1313 г.: ГИМ. Увар. № 325; РГАДА. Тип. № 157) то же Житие перенесено на 26 нояб. (*Прокопенко Л. В.* Состав и источники Пролога за сентябрьскую половину года по спискам XII — нач. XV вв. // Лингвистическое источниковедение и история рус. языка, 2006–2009. М., 2010. С. 232–233).

Краткое Житие из греч. стишных Синаксарей («семейство М» по классификации Делеэ) было переведено юж. славянами в XIV в. и помещено также под 26 нояб. (*Петков, Спасова.* Стиш. Пролог. Т. 3. С. 89). Этот перевод стишного Пролога получил распространение на Руси на рубеже XIV и XV вв. Впосл. митр. Макарий включил в составленные им ВМЧ под 24 нояб. пространное Мученичество BHG, N 1274 и краткое Житие М. из стишного Пролога (ВМЧ. Дни 23–25. Стб. 3268–3278, 3308), а под 26 нояб.– краткое Житие из нестишного Пролога (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 205 (1-я паг.)).

М. пользовался большим почитанием и в Московской Руси: частицы его мощей были привезены в Москву в 1603 г. от буд. Иерусалимского патриарха Феофана IV, в 1625 г.– от Вифлеемского митрополита, в 1625 г.– от серб. «Мокалевского» еп. Сергия, в 1629 г.– из мон-ря свт. Николая Чудотворца в Янине, в 1643 г.– от серб. архиеп. Паисия, в 1644 г.– от К-польского патриарха Парфения II, в 1645 г.– от митр. Мелетия Браиловского (*Муравьев А. Н.* Сношения России с Востоком по делам церковным. СПб., 1858. Ч. 1. С. 287; 1860. Ч. 2. С. 24, 28, 71, 237, 274, 315, 332).

В драгоценных наперсных крестах-мощевиках сохранились мощи М. Самый ранний, предположительно московской работы (XIII–XIV вв., ГММК), украшен резными изображениями святых, чьи мощи были в него помещены. Мощи М. находятся в нижней части креста новгородского происхождения — это наперсный крест-мощевик (1-я четв. XV в., ГММК) с литым образом Христа на престоле и резными фигурами Деисуса; изображение Спасителя по стилю близко памятникам каменной новгородской пластики. Мощи М. размещали и в более поздних новгородских реликвариях. Они были вложены в воздвизальный крест, сделанный «повелением и трудами» соловецких старцев Исаака Шахова и Даниила Жданьского (1560/61, ГММК); в складень-мощевик новгородского боярина С. Е. Трусова (1561/62, ныне в ГММК), подаренный им

свт. Филиппу, игум. Соловецкому (впосл. митрополит *Филипп II*). Мощи М. сохранялись в новгородской Св. Софии и упоминаются в описях XVIII–XIX вв. как хранившиеся в серебряном ковчеге со стеклянной крышкой, который стоял у алтарной преграды. В Москве в нач. XVII в. был сделан крест-мощевик, среди вложений в к-рый есть также частица мощей М.; этот крест, вероятнее всего, принадлежал царской семье и находился в Благовещенском соборе Московского Кремля. По описи 1699 г., в Образной палате царского дворца хранились неск. частиц от мощей М., как отдельно, так и в составе мощевиков со святынями из Палестины (*Успенский*. 1902. С. 54, 56).

Мощи М. вложены в Виленский крест (до 1657, муромский Свято-Троицкий жен. мон-рь), прославленный чудотворениями в Муроме с нач. XVIII в. (*Сухова*. 2003. С. 176); в напрестольный крест из церкви погоста Пятиусово Торопецкого у. Псковской губ. (кон. XVII — нач. XVIII в., ПИАМЗ; *Родникова*. 2003. С. 239); в крест нач. XVIII в. с литым Распятием (нач. XVIII в., там же); в складень работы московского серебряника А. А. Жданова (1720, ГММК); в благословенный крест 1-й трети XVIII в. (ГММК).

Ист.: *Успенский А. И.* Церковно-археологическое хранилище при Моск. дворце в XVII в. // ЧОИДР. 1902. Т. 202. Кн. 3. Отд. 1. С. 1–92; Описи имущества новгородского Софийского собора XVIII — нач. XIX вв. Новг., 1993. Вып. 2. С. 37.

Лит.: Христианские реликвии. 2000. Кат. 10, 12, 31, 36; Сохраненные святыни Соловецкого мон-ря: Кат. М., 2001. Кат. 40. С. 150–153; *Костина И. Д.* Произведения моск. серебряников 1-й пол. XVIII в.: Кат. М., 2003. № 158, 190; *Стерлигова И. А.* Священные вложения в новгородских напрестольных крестах XVI–XVII вв. // Ставрографический сб. М., 2003. Вып. 2. С. 114–127; *Сухова О. А.* Чудотворные Сретенский и Виленский кресты из г. Мурома // Там же. С. 164–180; *Родникова И. С.* Напрестольные серебряные кресты из собр. Псковского музея // Там же. С. 207–256.

М. А. М., О. В. Л.

В западной традиции почитание М. получило наиболее широкое распространение в Юж. Италии. Сохранились 2 редакции перевода греч. Мученичества М. на лат. язык (BHL, N 5933–5934), выполненного при Арехисе (Арихисе) II, герцоге (758–774), а впосл. князе Беневенто (774–787). Из заглавия (...edita ab Arechis principe) можно предположить, что Арехис сам осуществил перевод или был его заказчиком (CSLMA. AI. P. 44–45). Автор не просто перевел греческое Мученичество М., но расширил его историческими отступлениями, вымышленными деталями, пространными диалогами и богословскими рассуждениями. Так, в начале повествования для придания большей исторической достоверности рассказывается о приходе к власти имп. Деция после убийства имп. Филиппа Араба (244–249) и его сына; имп. Валериан не упоминается. Войско, в к-ром служил М., названо Мартиевым (Martius), родиной М.— Армения. День кончины М. обозначен под 25 нояб. Первая редакция получила более широкое распространение по сравнению со 2-й, о чем свидетельствует число рукописей, в к-рых она сохранилась. В XI в. мон. Стефан составил Похвальное слово М. (BHL, N 5939), в котором описаны явления мученика, происшедшие в 1084 г. В нач. XII в. Ландульф II, архиеп. Беневенто (1108–1119), написал стихотворное Мученичество М. (BHL, N 5935). В XIV в. Петр Наталис составил краткое сказание о М. (*Petr. Natal.* CatSS. X 106).

Вмч. Меркурий. Роспись ц. Богородицы Перивлепты в Охриде. 1294–1295 гг.

Начиная с VIII в. в Италии почитание М. было связано с преданием о перенесении мощей мученика из Кесарии в Эклан (древний город в исторической области Самний на юге Италии, располагавшийся в 25 км от Беневенто), а затем в Беневенто. Павел Диакон († ок. 797) описал в небольшой поэме (из 39 стихов) мученичество М., перенесение его мощей имп. Константом, похищение св. останков 3 монахами, новое перенесение при герц. Арехисе из Эклана в Беневенто (*Pauli Diac.* Hymnus in translationem Beneventum corporis beati Mercurii martyris // PL. 95. Col. 1600). Впоследствии появились более обстоятельные рассказы на латинском языке о перенесении мощей М. (BHL, N 5936–5938a, 5938b), различающиеся между собой, как правило, формой, но не содержанием. Самая ранняя версия Сказания о перенесении мощей М. (BHL, N 5936) была написана не ранее нач. IX в., т. к. в ее основе лежат «История лангобардов» Павла Диакона и Житие св. Барбата, еп. Беневенто (BHL, N 973), составленное в IX в. Начало текста утрачено (MGH. Scr. Lang. P. 576–578). Др. редакция (BHL, N 5937) сохранилась полностью, что позволяет восстановить лакуны в предыдущей версии. По мнению Бинона, Сказание о перенесении мощей М. в Беневенто в том виде, в котором оно сохранилось, было составлено, возможно, спустя 50 лет после описываемых событий. Автор Сказания, под которым не следует понимать самого герц. Арехиса, вероятно, был современником перенесения мощей (*Binon.* 1937. P. 47–48). Версия BHL, N 5938a написана гекзаметром (MGH. Scr. Lang. P. 578–580). Еще одна версия (BHL, N 5938b) сохранилась в рукописи XVII в. (Roma. Bibl. Univ. Alessandrina. Cod. 96 (alias I. h. 4–6). Fol. 209v — 213v).

Согласно Сказанию о перенесении мощей М., византийский имп. Константин, также называемый Константом (под ним следует понимать Константа II (641–668)), желая отвоевать у лангобардов Италию, отправился в военный поход, взяв с собой мощи М. В 663 г. он высадился в Таренте (ныне Таранто), опустошил Апулию, захватил и полностью уничтожил города Луцерию (ныне Лучера), Эклан (после разрушения превратился в дер. Квинтодечимо; ныне на территории Мирабелла-Эклано), затем осадил Беневенто. Однако из-за сопротивления, оказанного Ромуальдом I, герц. Беневенто (662–677), и внезапного прихода с военным подкреплением его отца ко-

роля лангобардов Гримоальда I (662–671) Констант был вынужден снять осаду с города. Три монаха, охранявшие мощи М., получив откровение во сне, притворились больными и вместе с реликвией скрылись в разрушенном Эклане. По повелению М., явившегося монахам во сне, они построили церковь в Эклане и скрыли мощи святого под плитой у входа во внутренний двор. Спустя примерно 95 лет Арехис II решил построить в Беневенто роскошную базилику во имя Св. Софии (Премудрости Божией) по образцу Св. Софии К-польской. По воле Божией он отыскал мощи М. и 26 авг. 768 г. перенес их в построенную церковь в Беневенто (в версии BHL, N 5938a это событие ошибочно датируется 7 авг. 738). Сохранились документы, согласно которым в нояб. 774 г. Арехис предоставил мон-рю и базилике Св. Софии в Беневенто различные привилегии и подношения, в числе к-рых — ц. Меркурия в Эклане (Memorie istoriche della pontificia città di Benevento. R., 1763. Vol. 1: Dal secolo VIII al secolo XVIII. P. 279, 305–306).

Делеэ предположил, что в Беневенто привезли мощи не М., а одноименного мученика из Эклана, память которого отмечена в Иеронимовом Мартирологе под 25 или 26 авг. (*Delehaye*. 1908. P. 92). В 3 наиболее ранних рукописях Мартиролога (бернской, из Эхтернаха и из аббатства Вайсенбург, VIII в.) содержится запись: «В Апулии, в городе Эклане, мученика Меркурия» (Et Apolia civitate Eclano Mercori martyris — MartHieron. P. 467). Т. о., в сер. V в. в Эклане почитался местный мч. Меркурий, но впоследствии сведения о нем были забыты. Л. Дюшен отождествил Меркурия из Эклана с М., однако, по мнению других исследователей, эта гипотеза является ошибочной, поскольку текст Иеронимова Мартиролога из этих рукописей восходит к его италийской редакции, датируемой V в., когда мощи М. почитались в Кесарии Каппадокийской и Сказания об их перенесении в Беневенто еще не существовало (*Binon*. 1937. P. 50). После нахождения Арехисом мощей Меркурия и их перенесения в Беневенто экланского святого отождествили с М., предания о котором в то время уже были известны в Италии от греков (Ibid. P. 52). В календаре монастыря Св. Софии в Беневенто М. поминается под неск. числами: под 17 авг. указан праздник освящения алтаря в честь М.; под 26 авг.— день перенесения мощей святого; под 24 нояб.— канун дня памяти мученика; под 25 нояб.— день его мученической кончины; под 2 дек.— октава праздника (*Giovardi*. 1730. P. 146).

Частицы мощей святого хранятся в Италии: в монастырском комплексе Монтеверджине близ Авеллино, в ц. Спасителя в Торо, в ц. Сан-Меркурио в Серракаприоле (обл. Апулия), в церкви г. Арки (обл. Абруццо). В Палермо есть посвященная ему часовня, которую украсил лепниной Дж. Серпотта. Мученик считается покровителем Беневенто, Семинары, Серракаприолы, Торо. В Канне-делла-Батталья (Апулия) в 1146–1200 гг. находился монастырь М. (*Binon*. 1937. P. 100). Возможно, частица мощей М. была перевезена из Беневенто в Монте-Кассино аббатом Дезидерием (впосл. папа Римский Виктор III) немного ранее 1086 г.

Согласно средневековым западным Хроникам XII–XIII вв., М. вместе с великомучениками Георгием Победоносцем и Димитрием Солунским явился крестоносцам и возглавил христианское войско при взятии Антиохии в 1098 г. (*Tudebodus Abbreviatus*. Gesta francorum. IV 39 // RHC, Occ. Vol. 3. P. 151; *Baldrici episcopi Dolensis* Historia Jerosolimitana. III 17 // Ibid. Vol. 4. P. 77; *Guiberti abbatis* Gesta Dei per Francos. VI 9 // Ibid. P. 206; *Matthaei Parisiensis, monachi,* Chronica majora / Ed. H. R. Luard. L., 1874. Vol. 2. P. 88). В других источниках в числе святых воинов-покровителей также указываются вмч. Феодор Стратилат или св. Маврикий (иногда вместо вмч. Димитрия Солунского; *Tudebodus imitatus et continuatus*. Historia peregrinorum. 82 // RHC, Occ. Vol. 3. P. 205; *Roberti Monachi* Historia Iherosolimitana VII 13 // Ibid. P. 832).

В западных «исторических» Мартирологах IX в. М. не упоминается. Кард. Ц. Бароний внес в Римский Мартиролог (80-е гг. XVI в.) память М. под 25 нояб. (MartRom. P. 543). В современной редакции Римского Мартиролога мученик поминается под тем же числом (MartRom (Vat.). P. 607). В западной литургической традиции в честь М. были написаны многочисленные гимны (*Chevalier U.* Repertorium hymnologicum. Louvain, 1892. T. 1. P. 14, 181. N 208, 3945; T. 2. 1897. P. 31, 87, 104, 514. N 10403, 11242, 11504, 18060; 1912. T. 4. P. 153. N 37689).

Ист.: BHG, N 1274–1277a; BHO, N 753; BHL, N 5933–5938, 5938b, 5938d, 5939; *Giovardi V.* Acta passionis et translationis sanctorum martyrum Mercurii ac XII Fratrum. R., 1730; SynCP. Col. 253, 256, 258–259; *Delehaye H.* Les légendes greques des saints militaires. P., 1909. P. 91–101 [исслед.], 234–258 [изд.]; *Binon S.* Documents grecs inédits relatifs à S. Mercure de Césarée. Louvain, 1937; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 2. Σ. 183–184; ЖСв. Нояб. С. 681–891; *Miracula S.* Mercurii: Testo latino inedito da un manoscritto della vallicelliana / Ed. T. Orlandi. Mil., 1967; Passione e miracoli di S. Mercurio / Ed. T. Orlandi, Transl. S. Di Giuseppe Camaioni. Mil., 1976; Синаксарь: Жития святых Правосл. Церкви / Авт.-сост.: иером. Макарий Симонопетрский. М., 2011. Т. 2. С. 313–314.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. 1901². Т. 2. С. 364; Т. 3. С. 483–484; *Butler A. J.* The Ancient Coptic Churches of Egypt. Oxf., 1884. Vol. 1. P. 75–154, 357–360; *Amélineau E.* Les Actes des martyrs de l'Église Copte. P., 1890. P. 16–18; *Delehaye H.* La Translatio S. Mercurii Beneventum // Mélanges Godefroid Kurth. Liège, 1908. Vol. 1. P. 16–24 (переизд.: *idem.* Mélanges d'hagiographie grecque et latine. Brux., 1966. P. 189–195); *idem.* Origines. 1933². P. 176, 309; *Krappe A. H.* La vision de S. Basile et la légende de l'empereur Julien // RBPH. 1928. Vol. 7. N 3. P. 1029–1034; *Baynes N. H.* The Death of Julian the Apostate in a Christian Legend // JRS. 1937. Vol. 27. P. 22–29; *Binon S.* Essai sur le cycle de saint Mercure: Martyr de Dèce et meurtrier de l'empereur Julien. P., 1937; ΘΗΕ. 1966. Т. 8. Σ. 1001; *Sauget J.-M.* Mercurio, santo, martire di Cesarea di Cappadocia // BiblSS. 1967. Vol. 9. Col. 362–368; *idem.* Mercurio, sanro, martire ad Eclano // Ibid. Col. 368; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 333; *Πεντζίκης Ν. Γ.* Ἅγιον Ὄρος: Ἕνας πλήρης ταξιδιωτικός οδηγός. Αθήνα, 2003. Τ. 2. Σ. 28, 42, 63, 110, 280, 305, 358; *Trovato S.* Antieroe dai molti volti: Giuliano l'Apostata nel Medioevo bizantino. Udine, 2014. P. 251–275; *Robert M.* Tyran et magicien?: Représentation de la figure de l'empereur Julien dans les sources littéraires grecques, latines et syriaques de l'Antiquité tardive: Diss. Québec, 2016.

А. Н. Крюкова

Гимнография. Память М. указана под 25 нояб. в *Типиконе Великой церкви,* отражающем кафедральное богослужение К-поля IX–XI вв., без богослужебного последования (*Mateos*. Typicon. T. 1. P. 114).

В *Студийско-Алексиевском Типиконе* 1034 г., содержащем древнейшую сохранившуюся редакцию студийского Синаксаря, память М. отмечена под 26 нояб. и упоминается только самогласная стихира М. (*Пентковский.* Типикон. С. 355). Однако в слав. Минеях XII в., относящихся к студийской традиции, под 26 нояб. содержится полное богослужебное последование М., состоящее из канона 8-го гласа, цикла стихир-подобнов, самогласной стихиры и седальна

(см.: *Ягич.* Служебные минеи. С. 461–468; также см.: *Горский, Невоструев.* Описание. Отд. 3. Ч. 2. С. 32). Такой же состав имеет служба М. 26 нояб., согласно *Евергетидскому Типикону* 2-й пол. XI в., представляющему малоазийскую редакцию Студийского устава (*Дмитриевский.* Описание. Т. 1. С. 326).

В *Мессинском Типиконе* 1131 г., представляющем южноиталийскую редакцию Студийского устава, память М. отмечается под 25 нояб. вместе с памятью сщмч. Климента, папы Римского, сщмч. Петра Александрийского и вмц. Екатерины; богослужебное последование в этот день объединяет песнопения всем указанным святым. М. назначается отпустительный тропарь 4-го гласа Ὁ μάρτυς σου Κύριε· (Мч҃нкъ твоѝ, гд҃и:), седален по кафизме на утрене, стихиры на хвалитех; общий канон поется всем святым, празднуемым 25 нояб.; на литургии назначается прокимен Пс 115. 6, Апостол — Флп 3. 20 — 4. 3, аллилуиарий Пс 131. 9, Евангелие — Ин 15. 17 — 16. 2, причастен Пс 32. 1 (*Arranz.* Typicon. P. 61–62; тот же устав службы 25 нояб. содержится и в афонском *Георгия Мтацминдели Типиконе* сер. XI в.— см.: *Кекелидзе.* Литургические груз. памятники. С. 242).

В одной из древнейших сохранившихся редакций *Иерусалимского устава* — Sinait. gr. 1096, XII–XIII вв.,— память М. указана под 24 нояб. вместе с памятью вмц. Екатерины (см.: *Дмитриевский.* Описание. Т. 3. С. 33).

Согласно Типикону серб. архиеп. Никодима 1319 г., 24 нояб. служба М. поется вместе со службами вмц. Екатерине и в честь попразднства *Введения во храм Пресвятой Богородицы;* мученикам назначается общий отпустительный тропарь 4-го гласа Мч҃нцы твоѝ, гд҃и:, на литургии — также всем мученикам (*Миркович.* Типикон. Л. 62б). Аналогичный устав службы под 24 нояб. зафиксирован и в первопечатном греч. Типиконе 1545 г., хотя святым назначается не один общий тропарь, а 2 разных.

В первопечатном московском Типиконе 1610 г. (и последующих, в т. ч. в современном) указан также кондак М. 8-го гласа Во бранéхъ непобѣдимаго вóина:; на литургии назначаются Апостол — Еф 6. 10–17, Евангелие — Лк 21. 12–27.

Последование М., содержащееся в современных богослужебных книгах, включает: отпустительный тропарь 4-го гласа Мч҃нкъ твоѝ, гд҃и: (Минея. Ноябрь. Ч. 2. С. 288); кондак 4-го гласа Во бранéхъ непобѣдимаго вóина: (Там же. С. 295); канон авторства *Иосифа Песнописца* с акростихом Μερκουρίου με τὸ σθένος φυλαττέτω. Ἰωσήφ (Меркуриева мя крепость да хранит. Иосифов) плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, ирмос: Ἡ κεκομμένη τὴν ἄτομον· (Посѣченный несѣкóмаго:), нач.: Μετὰ τῆς ἄνω χορείας, Μερκούριε (С горними

Вмч. Меркурий. Роспись Кралевой ц. мон-ря Студеница. 1313–1314 гг.

ликами, Меркурие); цикл стихир-подобнов; седален; ексапостиларий (Μηναῖον. Νοέμβριος. Σ. 333).

По рукописям известны песнопения М., не вошедшие в совр. богослужебные книги: кондак 3-го гласа Ἐτησίοις ἄσμασιν ἀνευφημοῦμέν σε, μάρτυς· (Ежегодными песнями почтим тебя, мучениче...) (*Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης), μητρ.* Ταμεῖον Ἐκκλησιαστικῆς ποιήσεως // Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος. 1940. Т. 39. Σ. 147); анонимный канон с акростихом Ἀγῶνας ὑμνῶ προφρόνως Μερκουρίου (Подвиги Меркурия пою радостно) 4-го гласа, ирмос: Ἀΐσωμαί σοι, Κυρίε· (Воспою тебѣ гд҃и:), нач.: Ἄθλοις μαρτυρίου (Подвигами мученичества) (Ταμεῖον. Σ. 108); общий канон М., сщмч. Клименту, сщмч. Петру и вмц. Екатерине (об этом каноне говорится в указаниях Мессинского Типикона — см. выше; авторство канона, вероятно, принадлежит кому-то из гроттаферратских гимнографов) без акростиха плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, ирмос: Ἁρματηλάτην φαραώ· (Колесницегонúтела фараóна:), нач.: Τητραφεγγῆ κάλλη, μαρτύρων σύμπνοιαν (Четверосияние прекрасное, мучеников единство), со 2-й песнью (AHG. T. 3. P. 490–505); иные каноны, стихиры, седальны и ексапостиларии (см.: *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* 1940. Σ. 146–148).

Е. Е. Макаров

Иконография. Древнейшие изображения М. сохранились с IX в.; великомученик, как правило, молод, с курчавыми темными волосами, чуть прикрывающими уши, с короткой бородой. В Ерминии иером. Дионисия Фурноаграфиота (ок. 1730–1733) дано лаконичное описание внешности М.: «...молод, с показавшеюся бородой». В византийском искусстве его часто изображали в ряду прославленных воинов, таких как святые Димитрий Солунский, Георгий, Феодор Тирон, Феодор Стратилат и Прокопий Кесарийский. Параллельно существовали 2 иконографических извода, различавшиеся облачением: мученический, когда святой облачен в хитон и гиматий, и воинский — в доспехах и с оружием. В ранних памятниках преобладает воинский тип, напр.: на рельефе слоновой кости с изображением 40 мучеников Севастийских (кон. X — нач. XI в., ГЭ) —

Усекновение главы вмч. Меркурия. Миниатюра из Минология деспота Димитрия Палеолога. 1322–1341 гг. (Bodl. gr. theol. f. 1. Fol. 18r)

М. в рост, с копьем и мечом; в триптихе с Деисусом и со святыми (X–XI вв., Музеи Ватикана); в Арбавильском триптихе (кон. X — сер. XI в., Лувр) — погрудно, с копьем; на фронтисписе Псалтири имп. Василия II (Marc. gr. 17. Fol. III, ок. 1019 г.), на миниатюре из Минология (Paris. gr. 580. Fol. 2v, 1055/56 г.) — в рост, а также на фресках ц. вмц. Варвары (1006–1021), Карабаш-килисе (долина Соганлы, Каппадокия, 1060–1061), базилики Константина в Еникёе, Каппадокия (XI в.), ц. св. Меркурия на о-ве Керкира (Корфу) (1074), ц. Панагии Космосотиры в Феррах (Ферресе, ок. 1152), капеллы Палатина в Палермо (1154–1166), ц. Вознесения в Милешеве (ок. 1234), ц. ап. Андрея в Ливади на о-ве Китира (XIII в.), капеллы св. Стефана ц. Св. Троицы в Сопочани (1263–1268) и др. Как мученик М. изображен на иконных минеях (напр., на иконах 2-й пол. XI в. и ок. 1200 г. из мон-ря вмц. Екатерины на Синае). В рукописных минологиях присутствует сюжет усекновения главы М. (на миниатюрах в Минологии имп. Василия II — Vat. gr. 1613. P. 206, 1-я четв. XI в., и в Минологии деспота Димитрия Палеолога — Bodl. gr. theol. f. I. Fol. 18r, 1322–1341 гг.).

Уже в ранних памятниках М. часто изображали с обнаженным мечом или вынимающим меч из ножен, что станет типичной чертой его иконографии, как, напр., в росписи Direклы-килисе (1-я четв. X в.), на миниатюре в рукописи из афонского мон-ря Дохиар (Ath. Doch. 5. Fol. 216), на мозаике кафоликона Осиос Лукас (30–40-е гг. XI в.), в росписи ц. свт. Николая Касницыса в Кастории (2-я пол. XII в.).

Встречаются отступления от достаточно устойчивой иконографии образа святого. На синайской иконе X в., где конный М. поражает имп. Юлиана Отступника, святой изображен безбородым; тот же безбородый тип представлен на пластине из собора Сан-Марко (ок. 1000) и на иконе «Деисус и святые» (2-я пол. XV в., мон-рь вмц. Екатерины на Синае). Иногда М. с длинной бородой, как, напр., на фреске в ц. св. Георгия в Кастории (1547), а также в некоторых произведениях древнерусского искусства.

Особой темой в агиографической литературе, нашедшей воплощение в иконографии, является Сказание об убийстве М. имп. Юлиана Отступника. Этот сюжет впервые встречается в рукописи Слов Григория Назианзина (Paris. gr. 510. Fol. 409v, 879–882 гг.) в качестве иллюстрации ко «2-му обличительному слову Григория против царя Юлиана». На листовой миниатюре в 3 яруса изображены (сверху вниз): Юлиан Отступник, осаждающий персид. г. Ктесифон; свт. Василий Великий, возносящий молитву о поражении Юлиана Отступника; М., повергающий Юлиана Отступника,— святой на коне стремительно несется на врага и поражает его копьем, император падает на землю со своего коня (*Brubaker L.* Vision and Meaning in Ninth-Century Byzantium: Image as Exegesis in the Homilies of Gregory of Nazianzus. Camb., 1999. P. 232–234). М., поражающий Юлиана Отступника копьем, изображен: на полях рукописи Слов Григория Назианзина (Ath. Pantel. 6. Fol. 242v); на иконе X в. (?) из мон-ря вмц. Екатерины на Синае — здесь же показан ангел, к-рый указывает на меч воина как на орудие возмездия, а с небес М. ниспосылается венец; на фреске в ц. св. Меркурия на о-ве Керкира (1074); на иконе XV в. из Верии. Особенно распространен в позневизант. искусстве видоизмененный иконографический тип этого сюжета, когда М. пронзает императора не сидя на коне, а стоя, как, напр., на фреске в мон-ре Пантелеимона в Айе (Фессалия) и на иконах из собрания М. Лаци в Афинах, из музея Бенаки в Афинах, из Лавры св. Афанасия на Афоне (все — XVII в.).

В росписях палеологовского времени М. изображен как воин: на фресках работы Мануила Панселина в парекклисионе прп. Евфимия базилики вмч. Димитрия в Фессалонике (1302/03); в мон-ре Хора (Кахрие-джами) в К-поле (1316–1320); в ц. вмч. Георгия в Старо-Нагоричино (1317–1318); в ц. вмч. Димитрия в Печской Патриархии (ок. 1345); в ц. св. Таксиархов в Кастории (1359/60). Начиная с XIII в. воинское облачение М. часто дополняют шлем и кираса, а фигура святого представлена в сложном ракурсе, напр. в росписи: ц. Богоматери Перивлепты в Охриде (1294/95); ц. Успения Богородицы мон-ря Грачаница (ок. 1320); мон-ря Дечаны (ок. 1340); ц. свт. Афанасия «ту Музаки» в Кастории (1384/85). Сцена мучения М. входит в состав настенных минологиев в притворах соборов мон-ря Христа Пантократора в Дечанах (1350) и Св. Троицы мон-ря Козия, Румыния (между 1390 и 1391).

Вмч. Меркурий поражает имп. Юлиана Отступника. Икона. Посл. четв. XV в. (Византийский музей, Верия)

Мученичество вмч. Меркурия. Роспись ц. Христа Пантократора мон-ря Дечаны. 1348–1350 гг.

В поствизант. живописи сохранились и мученический и воинский типы иконографии, первый встречается чаще, напр. в росписи Кремиковского мон-ря в Болгарии (1493); мон-ря Анапавса в Метеорах (мастер Феофан Критский) (1527); афонского мон-ря Дионисиат (мастер Дзордзис Фукас) (1547); Б. Метеорского мон-ря (1552); ц. ап. Иоанна Богослова в мон-ре Пресв. Богородицы Мавриотиссы в Кастории (1552), а также на иконе «Святые Меркурий и Артемий» (2-я пол. XVI в., собрание Р. Андреадиса).

В поствизант. период появился вариант воинского типа иконографии М. с изображением в $^3/_4$-ном повороте, с наклоненной головой, он словно пронзает копьем поверженного противника, напр. в росписи мон-рей в Янине — свт. Николая (Агиос-Николаос-тон-Филантропинон) (ок. 1542), Дилиу (1543), св. Иоанна Предтечи (1824). Такой же вариант изображения на иконе «Святые Меркурий и Екатерина» XVII в. (собрание митрополии в Верии); каждое изображение этих святых обусловлено общим днем памяти.

Вмч. Меркурий и вмц. Екатерина. Икона. XVII в. (Византийский музей, Верия)

Примечательный вариант иконографии святого встречается в копт. искусстве — как и мч. Христофора, М. изображают с песьей головой (напр., на поздней копт. иконе из Каирского музея), что связано с влиянием на иконографию великомученика александрийской версии его Жития.

На Руси образ М. не приобрел широкого распространения, хотя о его почитании упоминают некоторые источники, а частицы мощей святого присутствуют среди чтимых реликвий в мощевиках и панагиях. В русской традиции М. преимущественно изображался безбородым. Одно из ранних изображений святого, датируемое XII в., находится на левом поле оклада иконы

«Богоматерь Одигитрия», происходящей из Софийского собора в Вел. Новгороде (НГОМЗ),— великомученик показан в хитоне и плаще с крестом в руках. В нижней части наперсного креста XIII–XIV вв. из Благовещенского собора Московского Кремля (ГММК) помещено поясное изображение безбородого М. в воинских доспехах; на кресте-мощевике нач. XVII в. из того же собора (ГММК) также внизу расположено поясное изображение безбородого М. Заключенный в арку образ М.-мученика, с крестом в руке, вместе с другими св. воинами украшает т. н. Малый саккос (XIV в., ГММК), а его поясной образ в медальоне вышит на рукаве т. н. Большого саккоса митр. Фотия (1-я четв. XV в., ГММК).

В иконописи отдельные изображения М. практически не встречаются. Его образ включен в состав святых в минеях на ноябрь, где он может быть представлен как мученик или как воин. Напр., вместе с мч. Меркурием Смоленским М. изображен на иконе на ноябрь из Покровского собора на Рогожском кладбище (нач. XVII в., см.: Древности и духовные святыни старообрядчества / Сост.: М. Вилкова и др. М., 2005. С. 86); с вмц. Екатериной — на минее 1701 г. работы П. И. Рименского (ГТР). Для икон, на которых М. изображен в составе избранных святых, предпочтительным становится его тип воина, юного, безбородого, напоминающего обликом вмч. Димитрия Солунского (напр., на иконе-двухряднице из ц. Входа Господня в Иерусалим в Каргополе, кон. XVI–XVII в., ВОКМ; на иконе «Избранные святые в предстоянии иконе «Богоматерь Знамение»», 1914, ЕМИИ). Столь популярный в визант. и поствизант. искусстве элемент иконографии М., как шлем, в рус. памятниках неизвестен.

В программах декорации храмов XVI–XVII вв. образ М.-воина был достаточно популярен. Сцена убиения М. имп. Юлиана Отступника входит в житийный цикл свт. Василия Великого в росписи диаконника (1547–1551) Благовещенского собора Московского Кремля (там находился придел во имя свт. Василия Великого) — на сев. стене в 3-м ярусе юный безбородый М., напоминающий вмч. Георгия, в воинских доспехах и алом плаще, верхом на белом коне, поражает распростертого на земле Юлиана Отступника в царском облачении и венце.

Подавляющее большинство изображений М. в русском искусстве позднего средневековья ростовые. На них он представлен воином в доспехах, с оружием в руках. Так, на крышке раки для частиц мощей ап. Варнавы, мч. Анфима и М. (1598/99, ГММК) М.-воин изображен с опущенным мечом в правой руке и с воздетым крестом в левой руке — жест, символизирующий выбор великомучеником воинства Христова (см.: Борис Годунов. 2015. Кат. № 101. С. 267).

Начиная с сер. XVI в. образ М.-воина часто включали в программу церковных росписей, как правило размещая среди фигур на гранях столбов. В Спасо-Преображенском соборе Спасского мон-ря в Ярославле (1563/64) он представлен на сев.-зап. столбе в среднем ярусе как юный воин в доспехах и в плаще; он опирается на меч в правой руке, в левой копье, украшенное прапором (см.: *Анкудинова, Мельник.* 2002. Ил. на с. 71. С. 100. Табл. 12). В росписи Смоленского собора Новодевичьего мон-ря (1598) святой написан в нижнем ярусе на сев. грани юго-вост. столба (по мнению Л. С. Ретковской, это образ мч. Меркурия Смоленского) — он юный и безбородый, вооружен копьем, мечом и небольшим 8-гранным щитом за левым плечом. В том же соборе М. в доспехах, с копьем изображен в паре с вмч. Феодором Тироном на сев. стене в откосе окна (нижний ряд, среднее окно, вост. откос; живопись поздняя). В росписи 1652–1666 гг. Архангельского собора Московского Кремля, повторяющей программу и рисунок росписи 1564/65 г., фигура М. находится на юго-зап. столбе, на юж. грани в 3-м ярусе, над образом мч. Христофора; М. молод, безбород, в воинских доспехах, в правой руке держит крест, в левой — меч, за левым плечом — щит. Изображение М. нередко встречается на столбах и в оконных откосах в росписи храмов 2-й пол. XVII в., ориентированной на Кремлевские соборы Москвы. В Успенском соборе в Ростове (1659, 1670–1671) М. представлен в 3-м ярусе сверху на зап. грани юго-вост. столба (*Никитина.* 2015. С. 304. Табл. 9 Б. № 11). Если в визант. искусстве М. изображали часто в паре или рядом с мч. Прокопием Кесарийским, в поствизантийском — с вмч. Иаковом Персянином, то в рус. традиции встречаются разнообразные варианты расположения святых на столбах соборов: напр., М. представлен вместе с мч. Мардонием Никомидийским во 2-м ярусе на сев. грани юго-зап. столба в росписи Троицкого собора Ипатиевского мон-ря (1685, артель под рук. Гурия Никитина). Образ М. включен в роспись: Троицкого собора Спасо-Иаковлевского Димитриева мон-ря в Ростове (1689) — в 1-м ярусе на зап. грани сев. столба (Там же. С. 423. Табл. 8. № 11А); ц. ап. Иоанна Богослова в Ростове (1683) — в оконном откосе юж. окна верхнего света на зап. стене (см.: Там же. С. 375. Табл. 8. № 92); Успенского собора Троице-Сергиевой лавры (1684) — в зап. откосе зап. окна верхнего света на юж. стене (Там же. С. 390. Табл. 7. № 51).

Вмч. Меркурий повергает имп. Юлиана Отступника. Роспись Благовещенского собора Московского Кремля. 1547–1551 гг.

Вмч. Меркурий. Роспись Спасо-Преображенского собора в Ярославле. 1563–1564 гг.

Лит.: *Piankoff A.* St Mercure, Abū Seifein et les Cynocéphales // Bull. de la Société d'Archéologie Copte. Cairo, 1942. T. 8. P. 17–24; Благовещенский собор Московского Кремля: К 500-летию уникального памятника рус. культуры / Сост.: И. Я. Качалова, Н. А. Маясова, Л. А. Щенникова. М., 1990. Ил. 86; *Vocotopoulos P.* An Icon of St Mercurius Slaying Julian the Apostate // Bulletin. Skopje, 1996. N. S. N 2: Medieval Art.: In Honour of Zagorka Rasolkoska-Nikolovska. P. 137–140. Pl. 2; Уральская икона. Живописная, резная и литая икона XVIII — нач. XX в. Екат., 1998; *Анкудинова Е. А., Мельник А. Г.* Спасо-Преображенский собор в Ярославле. М., 2002; *Самойлова Т. Е.* Княжеские портреты в росписи Архангельского собора Моск. Кремля: Иконогр. программа XVI в. М., 2004. С. 176; *Саенкова Е. М., Герасименко Н. В.* Иконы св. воинов.

М., 2008. С. 83–86; Стенопись Троицкого собора Ипатьевского мон-ря / Сост. О. С. Куколевская, при участии А. А. Адашинской и Л. В. Нерсесяна. М., 2008. Т. 2. С. 220; Борис Годунов: От слуги до Государя всея Руси: Кат. выст. / Сост. И. А. Бобровницкая, О. А. Цицинова. М., 2015; *Никитина Т. Л.* Рус. церковные стенные росписи 1670–1680-х гг. М., 2015.

Н. В. Герасименко, Е. М. Саенкова, Ю. Н. Бузыкина

МЕРКУ́РИЙ, мч. (пам. греч. 24 мая) — см. в ст. *Мелетий Стратилат, Стефан, Иоанн, Серапион Египтянин, Каллиник волхв, Феодор, Фавст* и др. мученики.

МЕРКУ́РИЙ (XIII в. (?)), мч. (пам. 24 нояб. и в воскресенье перед 28 июля — в Соборе Смоленских святых), Смоленский.

Житие М. в ранних списках датируется 2-й четв. XVI в., оно вошло в ВМЧ митр. Макария под 24 нояб. (Успенский и Царский списки). В некоторых списках Житие отнесено к 28 июля — дате празднования Смоленской иконе Божией Матери. По наблюдениям Ф. И. Буслаева, архиеп. Сергия (Спасского), А. П. Кадлубовского, Л. Т. Белецкого, Ф. Г. Спасского и др. исследователей, почитание М. может рассматриваться как проявление на рус. почве греческой и общеевроп. традиции культа вмч. *Меркурия* Кесарийского: совпадает дата празднования памятей святых, много параллелей обнаруживается в Житиях святых, в службах им. Составление Жития М. в 1-й сохранившейся версии, т. н. минейной редакции, было связано с идеологической программой прославления смоленских святынь после взятия Смоленска вел. кн. Московским *Василием III Иоанновичем* в 1514 г., как и утверждение праздника Смоленской иконы Божией Матери, а также строительство Смоленского собора в Новодевичьем мон-ре. По-видимому, наиболее ранний из ныне известных списков Жития М. находится в рукописном сборнике, принадлежавшем игум. Нифонту (Кормилицыну), настоятелю Волоколамского мон-ря (1522–1543) (РНБ. Q. XVII. № 15. Л. 351–355, ок. 1538 г.). Повесть о М. представлена здесь как история чуда Пресв. Богородицы, заступницы Смоленска, и расположена рядом с Повестью о чудесах от Владимирской иконы Божией Матери. В сборнике материал организован по «Главизнам», отсюда это название было заимствовано в ВМЧ и сохранилось за минейной редакцией Жития М. («Главизна изъявляется от чудес дивнейшеи заступницы нашей... и память сказуется ея святого Меркурия иже есть гроб его в Смоленске, граде нашем, бывших от него чудес»). Житие начинается

Мч. Меркурий Смоленский. Фрагмент иконы «Собор русских святых». Кон. XVIII — нач. XIX в. (МИИРК)

похвалой Пресв. Богородице. Далее следует рассказ о нашествии Батыя и разорении Русской земли. Описание ужасных бедствий, постигших Русь, переходит в плач Пресв. Богородицы и моление о Своих чадах. В этой части Повесть о М. связана с циклом повестей о Батыевом нашествии. В собственно житийной части действие происходит в Смоленске. Ночью в «церкви Богородицы» совершается чудо от иконы Божией Матери: Пресв. Богородица велит пономарю привести к Ней воина М. Он некто «от римских пазух», княжеского рода, греч. веры. Пономарь застает его на молитве. М. с радостью идет на призыв Пресв. Богородицы, Которая повелевает ему выступить против врага, тайно идущего к городу. М. берет меч, выходит за городские ворота на Долгий мост, где вступает в бой. Он убивает исполина и мн. вражеских воинов, потом уходит в предуказанное место и просит Бога послать ему мученическую смерть, желая пролить кровь за Св. Церковь. Глас с неба обещает ему мученичество. Приходят вражеские ратники, с которыми М. сражается. Враги видят над городом чудесное явление Пресв. Богородицы. Затем некий воин из варваров или сын убитого исполина отсекает М. голову. Мученик встает, берет свою голову и идет в город, чтобы поведать горожанам о своей победе и о чудесной помощи Пресв. Богородицы. Тело мученика погребают в церкви у левого клироса, он является в видении пономарю и велит повесить свои щит и копье над гробницей.

Характер и последовательность событий в Житии М. в значительной мере определены воздействием преданий о вмч. Меркурии Кесарийском и вмч. *Димитрии Солунском*. Рус. святому агиограф дает рим. происхождение по аналогии с древним рим. воином Меркурием. В Житии М. упоминается чудо в Кесарии Каппадокийской, повествующее о том, как Пресв. Богородица послала вмч. Меркурия убить имп. Юлиана Отступника (361–363) и спасти

Мч. Меркурий Смоленский, держа в руках отсеченную голову, приходит к воротам Смоленска. Клеймо иконной рамы. XVII в. (ЯХМ)

город. Ранний греч. источник, рассказывающий об убиении Юлиана,— Хроника Иоанна Малалы — был известен на Руси. В нем описано видение свт. Василия Великого: Спас, сидящий на престоле, посылает св. Меркурия убить Юлиана; воин стоит перед Христом в светящейся железной броне. Услышав повеление, он исчезает и потом возвращается, вновь предстает перед престолом Господа и сообщает о гибели Юлиана. Прп. *Иоанн Дамаскин*

в «Первом защititительном слове против порицающих святые иконы» в разд. «Свидетельства древних и славных святых Отцов об иконах» (§ XVI) пересказывает этот эпизод, несколько изменяя его: свт. Василий видит икону Божией Матери, на к-рой изображен и воин Меркурий; он исчезает с иконы и вновь появляется уже с окровавленным копьем. Этот эпизод не был включен в слав. версию «Первого защитительного слова...», для его актуализации требовалось обращение к греч. источнику. Т. о., есть основания считать, что над составлением Жития М. работал образованный (скорее всего волоколамский) книжник, интересовавшийся историей чудотворных икон и полемикой с иконоборцами. В рус. хронографическом своде XV в. «Летописец Еллинский и Римский» воспроизведен фрагмент Хроники Малалы и сообщается, что по молитве свт. Василия Великого Меркурий убил Юлиана, поскольку тот возводил хулу на Богоматерь; эта вставка не имеет аналогий в традиции визант. хроник (Летописец Еллинский и Римский / Ред.: О. В. Творогов. СПб., 1999. Т. 1. С. 310, 311; 2001. Т. 2. С. 66). В Житии свт. Василия Кесарийского, распространенном в русской традиции, эпизод с гибелью Юлиана приведен в расширенной версии: во сне святитель видит, как Богоматерь посылает св. Меркурия на подвиг — казнить Юлиана; пробудившись, он отправляется в ц. св. Меркурия, где хранились его мощи и оружие, и видит, что оно исчезло. В отличие от Кесарийского святого смоленский воин призывается не из сонма мучеников, а из среды живых людей. Однако сведéние воедино историй мученической смерти за веру и посмертного подвига порождает композиционные сложности в Житии М.: он представлен героем посмертного чуда, а не реальным жителем Смоленска.

Неясно происхождение лит. мотива «хождение с головой в руке», в Житии вмч. Меркурия Кесарийского он отсутствует, но был распространен в зап. агиографии, где символизировал буд. торжество христианства и христ. власти. Московским книжникам XVI в. этот сюжет был известен из Жития сщмч. Дионисия Ареопагита, переведенного на слав. язык прп. Максимом Греком и включенного в ВМЧ. Кроме того, в сборнике Нифонта (Кормилицына) того же времени, что и сборник с «Главизнами», помещено краткое Житие мч. Иоанна Казанского, очевидно тогда же и составленное, в к-ром присутствует тот же мотив — «хождение с отрубленной головой» (РНБ. Q. XVII. № 647. Л. 254–254 об.). Прп. Максим Грек, находившийся в заключении в Волоколамском монастыре в 1525–1531 гг., мог рассказать

Прп. Авраамий и мч. Меркурий Смоленские в молении перед Смоленской иконой Божией Матери. Икона. Нач. XIX в. (ГИМ)

его насельникам и о почитавшемся во Флоренции мч. Мине (Миниато) († ок. 250; после казни поднял свою отрубленную голову и пошел умирать в пещеру).

В сокращенной редакции Житие М. вошло в «Русский временник» и летописные своды XVII в. в составе цикла о Батыевом нашествии.

Т. н. Жулевская редакция Жития М. представлена в единственном списке (ГИМ. Син. № 908, 1665 г.). Она существенно отличается от минейной (Белецкий предлагал считать ее особой версией Жития М.) и содержит следы влияния устной традиции и нового обращения к преданию о вмч. Меркурии Кесарийском. В рассказ о возвращении в город М. с отрубленной головой в этой редакции включен эпизод, повествующий о некой девице, вышедшей за водой: увидев святого без головы, она стала ругать его. Этот эпизод сохранился в устной легенде о М., зафиксированной в XIX в. в Смоленской губ. Фольклоризированный характер версии заставил исследователей считать ее первичной, якобы предшествовавшей письменной и отражающей устный этап бытования легенды (она опубликована как наиболее представительная и древняя редакция, см.: Слово о Меркурии Смоленском / Коммент.: Л. А. Дмитриев // ПЛДР: XIII в. М., 1981. С. 204–209).

Согласно Жулевской редакции Жития М., Пресв. Богородица явилась вне града, за Днепром «в Печерстем монастыре» и повелела пономарю искать М. Тот нашел его у креста, находившегося в части города «Петровское сто» (на правом берегу Днепра). После отсечения главы М. пошел к Мологинским воротам (предполагается, что это искаженное название Молоховских ворот), где и упал. Здесь тело святого лежало 3 дня непогребенным, архиепископ и горожане не смогли поднять его с земли. Богородица Сама, взяв тело мученика, «принесше во свою соборную церков и положи на месте своем во гробе»; жители Смоленска, пришедшие утром в храм, увидели святого «на своем месте почивающа». Т. о., Житие свидетельствует о том периоде, когда в смоленском Успенском соборе почитались мощи М.

В списках XVII в. зафиксирована т. н. смоленская, или западная, редакция Жития М.; она содержит незначительные разночтения с минейной редакцией. Церковь, в к-рой явилась Пресв. Богородица, названа Успенской; место сражения обозначено как Долгомостие. Там, где упал М., войдя в город, как сказано в Житии, был поставлен столб в память о мученике (в наст. время в дер. Долгомостье под Смоленском проходят праздники в честь св. воина). В нек-рых списках указано, что текст является переводом с польского; однако польск. оригинал пока не обнаружен. Анджей Литворня предполагал, что он существовал в 1-й пол. XVII в., и пытался его реконструировать.

Гимнография. В службе М. под 24 нояб., известной в списках с кон. XVI в., иногда упоминается имя еп. Варсонофия, по благословению которого был составлен канон. В связи с этим указанием церковные историки (архиеп. Филарет (Гумилевский), архиеп. Сергий (Спасский)) датировали создание службы временем, когда кафедру в Смоленске занимал еп. Варсонофий (1509–1514), т. е. периодом борьбы за Смоленск Василия III. Отношение Смоленского епископа к победителю в момент

Прп. Авраамий и мч. Меркурий Смоленские.
Фрагмент иконы «Все святые, в земле Российской просиявшие».
Кон. 20-х — нач. 30-х гг. XX в.
Иконописец мон. Иулиания (Соколова)
(ризница Троице-Сергиевой лавры)

взятия города в 1514 г. было неоднозначным. Вторая Софийская летопись, почти современная событиям, описанным в Житии М., сообщает, что владыка встретил вел. князя с крестами, но потом свое крестное целование «преобиди» (нарушил.— *Авт.*) (ПСРЛ. Т. 6. Вып. 2. Стб. 403), и вел. князь владыку «свел» в Москву. Офиц. Никоновская летопись, составленная под рук. митр. *Даниила* в 1526–1530 гг., представляет еп. Варсонофия торжественно несущим навстречу вел. князю чудотворную Смоленскую икону Божией Матери. Последовавшие затем действия владыки определены как «измена» и «крестное преступление». Несмотря на это обстоятельство, летописная и богослужебная традиции связывают почитание М. и Смоленской иконы Божией Матери с еп. Варсонофием, к-рый обращался к ним за помощью во время войны. Однако московские книжники видели в М. прежде всего защитника Руси во время Батыева нашествия и ставили легендарного воина в один ряд с рус. св. князьями *Александром Ярославичем Невским* и *Михаилом Всеволодовичем* Черниговским.

В каноне, принадлежавшем еп. Варсонофию, текст древнего канона вмч. Меркурию Кесарийскому изменен незначительно, он не содержит повествовательного материала, имеющего специфический смоленский колорит. Особенностями канона являются упоминания «поганых» (в каноне вмч. Меркурию Кесарийскому сказано о победе над врагами), а также копья и щита, принадлежавших смоленскому воину, впрочем, это могли быть и позднейшие лексические замены. От первоначального канона вмч. Меркурию Кесарийскому этот канон отличается гл. обр. особым скорбным настроением: богородичны содержат моления об избавлении города от «бед и скорбей». При переводе на греч. язык начальных букв тропарей 9-й песни канона читается имя Иосиф (*Спасский*. 1951. С. 234). Этот акростих указывает на составителя канона вмч. Меркурию Кесарийскому — прп. *Иосифа Песнописца*.

Основная и, очевидно, более ранняя служба содержит заимствования из минейного Жития М., более поздние — из легендарных сказаний. Буслаев называл службу лирической редакцией Жития. Нек-рые стихиры XVII в. имеют почти фольклорный эпический характер (*Серегина*. 1994. С. 159–165). Условно в исследовательской лит-ре выделено 3 редакции службы (О. Н. Бахтина, Н. В. Рамазанова). В рукописях встречаются кондаки «Явися во бранех непобедим воин...» и «Чистотою душевною купно и телесною и сердечною ко Богу любовию...».

Почитание М. как защитника Смоленска не прослеживается в исторических и агиографических источниках до XVI в. В 1953 г. в Смоленске был найден текст буллы с изображением вмч. Меркурия Кесарийского и греч. надписью: «Господи, помози рабу своему Меркурию Вентеславу». Считается, что она принадлежала кн. Вячеславу, получившему Смоленск от отца, Киевского кн. *Ярослава (Георгия) Владимировича* Мудрого. По мнению В. Л. Янина, в Смоленске могло существовать особое почитание вмч. Меркурия Кесарийского, связанное с тем, что 1-й смоленский князь был крещен с именем Меркурий (Актовые печати. Т. 1. С. 16). Возрождение почитания св. воина в XV в. могло быть связано с участием смоленских полков в Грюнвальдской битве (1410), а также с московской войной. Культ М. интегрирует смоленские и московские традиции почитания вмч. Меркурия Кесарийского. На Соборах 1547 и 1549 гг. М. канонизирован не был. В Степенную книгу сказание о нем не вошло. Святой прославляется в службе Всем новым российским чудотворцам, составленной суздальским иноком Григорием (*Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 1. С. 385–386). Память святого отмечена под 24 нояб. в Коряжемских святцах (РГБ. Унд. № 237. Л. 80 об., 1621 г.). В Месяцеслове троицкого келаря Симона (Азарьина) (РГБ. МДА. I. № 201. Л. 307, 327 об., сер. 50-х гг. XVII в.) и близких к нему святцах с пасхалией XVII в. (ГИМ. Син. № 901. Л. 76 об., 197) М. упомянут 24 нояб. и 17 авг., что, вероятно, связано с отождествлением святого со сщмч. *Меркурием*, еп. Смоленским, к-рый почитается в числе преподобных отцов Киево-Печерских, в Ближних пещерах почивающих. В Житии М., помещенном под 24 нояб. в «Алфавите русских святых» старообрядческого мон. *Ионы* Керженского (ЯМЗ. Инв. № 15544. Л. 146 об.— 147 об., 1807–1811 гг.), о мощах М. сказано: «...не благоволиша остатися в Смоленске, но въ кладе приплыша чюдне рекою Дънепром в Киево-Печерский монастырь, и тамо в Ближней пещере почивают». Отождествление 2 святых может быть связано с существованием культа М. в западнорус. землях на протяжении XVII в.

До Октябрьской революции 1917 г. в Смоленске почитались мощи М., его меч и копье. По свидетельству И. А. Бунина, на солее в Успенском соборе находились шлем и железные сандалии М. (ныне сохр. только сандалии). Изображение М. с отсеченной головой не встречается на иконах. Однако Бунин в повести «Суходол»

Сандалии мч. Меркурия Смоленского
(Успенский собор, Смоленск)

описал древний суздальский образ: «...изображение безглавого человека, держащего в одной руке мертвенно-синеватую голову в шлеме, а в другой икону Путеводительницы».

Канонизация святого подтверждена включением его имени в Собор Смоленских святых, установленный в 1983 г. по благословению патриарха Московского и всея Руси *Пимена (Извекова)*.

Ист.: *Белецкий Л. Т.* Лит. история «Повести о Меркурии Смоленском»: Исслед. и тексты. Пг., 1922; Святые рус. римляне: Антоний Римлянин и Меркурий Смоленский / Подгот. текстов, исслед.: Н. В. Рамазанова. СПб., 2005. Лит.: *Буслаев Ф. И.* Смоленская легенда о св. Меркурии и ростовская о Петре царевиче Ордынском // *Он же.* Ист. очерки рус. народной словесности и искусства. СПб., 1861. Т. 2. С. 155–198; *Кадлубовский А. П.* Очерки по истории древнерус. лит-ры житий святых. Варшава, 1902. С. 44–107; *Delehaye H.* Les légendes grecques des saints militaires. P., 1909; *Binon St.* Essai sur le cycle de S. Mercure, martyr de Dèce et meurtrier de l'empereur Julien. P., 1937. P. 109. (BEHER; 53); *Спасский Ф. Г.* Рус. литургическое творчество: (По совр. Минеям). П., 1951. С. 233–236; *Бахтина О. Н.* К лит. истории Повести о Меркурии Смоленском: (Хронографическая и Минейная редакции) // Книга в Сибири XVII — нач. XX в. Новосиб., 1980. С. 139–171; *она же.* Новгородская Забелинская редакция Повести о Меркурии Смоленском // Сибирское собр. М. Н. Тихомирова и проблемы археографии. Новосиб., 1981. С. 153–158; *она же.* Повесть о Меркурии Смоленском // СККДР. 1989. Вып. 2. Ч. 2. 248–252; *Амелькин А. О.* Лит. и фольклорные традиции в Житии Меркурия Смоленского // Истоки, традиции и контекст в лит-ре. Владимир, 1992. С. 15–25; *он же.* Ист. реалии в Повести о Меркурии Смоленском // Мир житий: Сб. мат-лов конф. (Москва, 3–5 окт. 2001). М., 2002. С. 206–210; *Серегина Н. С.* Песнопения рус. святым. СПб., 1994. С. 158–165; *Плюханова М. Б.* Сюжеты и символы Московского царства. СПб., 1995. С. 63–81; *eadem (Pliukhanova M.)* Il miracolo dei cefalofori alla luce della tradizione agiorafica russa // Santità, culti, agiorafia: Temi e prospettive: (Atti del Conve. Roma, 24–25 ottobre 1996). Viella (Roma), 1997. P. 315–325.

М. Б. Плюханова

Иконография. Самое раннее описание облика М. в иконописных подлинниках относится к кон. XVI в.: «Аки Димитрей, во бронех; верхняя риза багрова с белилы, доспех пернаст — вохра с белилы, рукава изпод рукав лазорь; нагавицы багор в правой руке меч, а в другой ножни» (Иконописный подлинник новгородской редакции по Софийскому списку кон. XVI в.: С вар-тами из списков Забелина и Филимонова // СбОДИ на 1873 г. С. 15). В подлинниках XVIII — 1-й трети XIX в. облик М. чаще всего уподоблен облику вмч. Димитрия Солунского и описан под 24 нояб. следующим образом: «...аки Димитрий Селунский, образом велик, брада невелика, разсохата мало, на главе шапка, залом черн, шуба камка узорчата, отворот бел, в правой руце сабля гола велика, а он подперся ею, что посохом, а в другой руке ножны» (БАН. Строг. № 66. Л. 57; ИРЛИ (ПД). Перетц. № 524. Л. 90 об.; см. также: *Филимонов.* Иконописный подлинник. С. 200; *Большаков.* Подлинник иконописный. С. 51). Однако встречаются и др. варианты: «...аки Борис князь, а инде млад, в латах и доспесе, аки Димитрий Селунский» (ИРЛИ (ПД). Перетц. № 524. Л. 197 об.; под 28 июля); «подобием млад, аки Георгий, на нем шуба княжеска, в руце меч в ножнах» (ИРЛИ (ПД). Бобк. № 4. Л. 37 об.; под 24 нояб.); «млад, аки Димитрий Селунский, ризы княжеские» (*Филимонов.* Иконописный подлинник. С. 200). В нек-рых подлинниках особо подчеркивалась принадлежность святого к княжескому роду: «...родом бе римлянин, пришел юн сый служити князем, рода княжеска» (РНБ. Погод. № 1931. Л. 69). В руководстве акад. В. Д. Фартусова о внешности М. сказано: «Типом римлянин, отличался силой и высоким ростом, средних лет, с небольшой бородой, волосы подстрижены; в русских военных доспехах. В правой руке меч, в левой — хартия». На хартии Фартусов предлагает писать: «Пречистая, Преславная, Преблагословенная Владычице, Ты своим ходатайством спасла град сей и не допустила людям Твоим впасть в руце злых врагов христианских» (*Фартусов.* Руководство к писанию икон. С. 85). Зафиксированные в подлинниках разночтения в описании облика М. отражены в его изображениях: святого могли изображать юношей или средовеком, в воинских доспехах или в княжеском облачении.

Наиболее ранний достоверный образ М. сохранился в житийном цикле святого на иконной раме XVII в. (ЯХМ). Он представлен безбородым юношей

Усекновение главы мч. Меркурия Смоленского. Клеймо иконной рамы. XVII в. (ЯХМ)

с короткими волосами, в золотом пластинчатом доспехе, синем плаще, красной рубахе и высоких красных сапогах. В руках у него большой меч, к-рым он побивает вражеских воинов. Житийный цикл М. расположен на нижнем поле рамы и состоит из 7 клейм. Композиции сопровождаются надписями на полях, все фрагменты текста пронумерованы, и соответствующие цифры проставлены на фоне в клеймах: 1) Видение пономарю Божией Матери, повелевшей призвать М. на защиту Смоленска от войск Батыя. 2) М. приходит на Долгий мост и посекает врагов мечом. 3) Гибель войска Батыя. 4) Усекновение главы М. 5) М., держа отсеченную голову в руках, приходит к воротам города. 6) Погребение М. в Успенском соборе. 7) Явление во сне пономарю М., повелевшего повесить над гробом его оружие. Состав др. клейм рамы, среди к-рых есть композиции, не имеющие прямого отношения к Житию М. («О Тебе радуется», «Достойно есть», «Покров Пресв. Богородицы» и «Похвала Пресв. Богородицы», а также «Ветхозаветная Троица» и «Собор двенадцати апостолов»), позволяет предположить, что рама окружала почитаемую Богородичную икону. Помимо житийных сцен на раме представлены иллюстрации к Повести о нашествии Батыя и к Сказанию о мученичестве блгв. кн. Михаила и исп. Феодора Черниговских, текстов, входящих в качестве предисловия в минейную редакцию Повести о Меркурии Смоленском. Надписи, сопровождающие клейма, также соответствуют тексту минейной редакции. Повесть читается за богослужением в день памяти М. (24 нояб.), а также в день празднования Смоленской иконе Божией Матери «Одигитрия» (28 июля) как свидетельство одного из чудес иконы. Т. о., состав клейм на раме позволяет предположить, что в среднике находился Смоленский образ Божией Матери.

Возможно, изображение М. имеется в росписи кон. XVI в. Смоленского собора Новодевичьего мон-ря. На юго-вост. столпе изображен юный воин с пышной прической, в доспехе с белой перевязью, зеленом плаще и высоких сапогах (*Ретковская Л. С.* Смоленский собор Новодевичьего мон-ря. М., 1954. С. 17–18). За спиной у него круглый щит, в правой руке — копье, левой он опирается на меч. Образ воина близок к образу М. на раме XVII в. из ЯХМ, но надпись «великомученик Меркурий» заставляет предположить, что в росписи изображен вмч. Меркурий Кесарийский, на день памяти к-рого (24 нояб.) в XVI в. было установлено празднование памяти М. (*Квливидзе Н. В.* Фрески Смоленского собора: Иконогр. программа росписи // Московский Новодевичий мон-рь: к 500-летию основания / Сост.: А. Л. Баталов, Л. А. Беляев. М., 2012. С. 349. Примеч. 39). Однако облик святого в росписи Смоленского собора не соответствует традиц. визант. иконографии вмч. Меркурия, к-рый изображается с бородой и, как правило, в шлеме.

В XVIII — нач. XIX в. получили распространение иконы, на к-рых М. представлен вместе с прп. Авраамием Смоленским. На иконе, происходящей из церкви с. Бастеновичи Могилёвской обл. Белоруссии (1723–1728; НХМ), святые изображены в молении перед Смоленской иконой Божией Матери на фоне г. Смоленска. Такая же композиция представлена на иконе из Успенского собора Смоленска, но вместо образа Божией Матери в небесном облачном сегменте —

Прп. Авраамий и мч. Меркурий Смоленские. Икона. 1723–1728 гг. (НХМ)

Господь Саваоф. На иконе нач. XIX в. (Смоленский гос. музей-заповедник) святые изображены в небесах коленопреклоненными, в молении иконе Божией Матери, которую держат ангелы; в нижней части иконы — панорама Смоленска. На иконе смоленских святых — блгв. кн. Андрей, прп. Авраамий и М. (XIX в., Смоленский гос. музей-заповедник) — мученик назван в подписи благоверным князем, что, вероятно, связано с преданием о принадлежности М. к княжескому роду.

В составе композиции «Собор русских святых» М. изображен на выговской ико-

Блгв. кн. Андрей, прп. Авраамий, мч. Меркурий Смоленские. Икона. XIX в. (Смоленский гос. музей-заповедник)

не кон. XVIII — нач. XIX в. (МИИРК) в виде юноши, в рост, с крестом в правой руке и мечом в левой. На северодвинской иконе XIX в. из дер. М. Горка Виноградовского р-на Архангельской обл. и на иконе 1814 г. письма П. Тимофеева полуфигура юного М. представлена в молении (ГРМ; см.: Образы и символы старой веры: Памятники старообр. культуры из собр. Рус. музея / ГРМ. СПб., 2008. С. 72–73, 82–85. Кат. 62, 70; прорись см.: *Маркелов.* Святые Др. Руси. Т. 1. С. 462–463). На иконе того же извода нач. XIX в. из Черновицкой обл. Украины (НКПИКЗ) М. изображен средовеком, в правой руке держит поднятый меч, в левой — ножны. Образ М. как средовека в княжеском облачении, опирающегося на меч, повторяется в рисунках сер. XX в. мон. Иулиании (Соколовой) и встречается на иконах XX–XXI вв.

Н. В. Квливидзе

МЕРКУ́РИЙ [лат. Mercurius], в рим. мифологии бог торговли, прибыли, обогащения и удачи, вестник богов. Сын Юпитера (или Вулкана) и Майи (покровительница плодоносной земли, по ее имени назван месяц май в рим. календаре; в древнегреч. мифологии ей соответствует старшая из 7 плеяд, дочерей Атланта и океаниды Плейоны, также Майя). В античной лит-ре М. называли отцом Фавна, Евандра и Ларов. М. входил в Совет богов (лат. Dii Consentes) в пантеоне Др. Рима.

Культ М. появился довольно поздно и получил распространение в эпоху Тарквиниев. Возможно, культ М. восходит к этрускам, но прямых доказательств этому нет. Официально М. вошел в число италийских богов в 495 г. до Р. Х., первоначально как покровитель торговли (merx — товар, mercare — торговать) зерном и производства хлеба, затем стал богом торговли в целом. В тот год по решению народного собрания был построен и посвящен М. храм в Риме. По сообщению Тита Ливия, тогда же была образована коллегия торговцев, покровителем к-рой стал М. (*Liv.* Ab urbe cond. II 27). Храм М. располагался у Великого (Большого) цирка (лат. Circus Maximus), между Авентинским и Палатинским холмами. Время его постройки совпало с периодом борьбы патрициев и плебеев; в 494 г. состоялась 1-я сецессия — демонстративный уход плебеев на Авентинский холм, в то время находившийся за пределами города. Из-за географического положения посвященного ему храма (между Авентинским холмом, куда ушли плебеи, и патрицианским Палатином) М. приобрел роль покровителя красноречия. Согласно рим. представлениям, М. как бог торговли мог не только принести прибыль, богатство и способствовать удачным сделкам, но и указать место расположения клада. Поскольку М. не входил в число ранних италийских богов, не был назначен фламин, в обязанности к-рого входило бы отправление его культа, не было и коллегии жрецов, учрежденной ради этой цели. Вместо этого в Риме и др. городах Италии существовали коллегии почитателей М. (также почитали мать М.— Майю) из плебеев и рабов. В честь М. 15 мая устраивался праздник — Меркуралии (лат. Mercuralia). Во время праздника торговцы окропляли водой, взятой из посвященного М. источника у Капенских ворот, свои головы, корабли и товар. Считалось, что это принесет им удачу (*Ovid.* Fast. V 663–692).

Культ М. одним из первых среди культов италийских богов попал под влияние греческой культуры. М. был отождествлен с греч. богом Гермесом. Образ М. приобрел новые характеристики: он стал хранителем путешественников, богом музыки, астрологии, мер и весов, покровителем искусств и ремесел. В «Энеиде» Вергилия М.— проводник душ в мире мертвых (*Vergil.* Aen. I 741). В этом качестве М. выступал посредником между 2 мирами, между богами и людьми. Присущие М. хитрость и ловкость сделали его божеством плутовства, обмана (во мн. мифологических системах бог плутовства связан одновременно и с миром живых, и с миром мертвых, напр. образ германо-сканд. бога Локи) и даже воровства. Большинство мифов о М.— переосмысление греч. представлений о Гермесе, но существуют и мифы, имеющие исключительно рим. происхождение. Один из них связан с основанием Рима и известен в пересказе Вергилия в «Энеиде»: М. был тем, кто напомнил Энею, что Юпитер приказал ему найти город (Рим) в Италии и что перед этим он должен прервать свои отношения с Дидоной, царицей Карфагена. Второй миф содержится в «Фастах» Овидия. Нимфа Лара, зная о тайной страсти Юпитера к др. нимфе, Ютурне, рассказала об этом Ютурне и Юноне. Рассерженный Юпитер вырвал у Лары язык и повелел М. сопроводить ее в подземный мир. Во время путешествия в мир мертвых М. силой овладел Ларой, которая позже родила мальчиков-близнецов — Ларов, которые затем почитались римлянами как божества,

покровительствующие дому, семье, общине, путешественникам.

В зап. провинциях Римской империи М. был необычайно популярен и воспринимался как бог всех ремесел; его отождествляли с кельтским богом Лугом, к-рый нередко выступал также как главный бог племен или общин. Как бог границ, рубежей и проводник в мир мертвых М. отождествлялся с этрусским богом Турмсом. С М. римляне отождествляли англо-саксон. бога Водена (эквивалент германо-скандинавского Одина).

М. имел те же атрибуты, к-рые традиционно приписываются Гермесу, — крылатые сандалии (таларии, лат. talaria), остроконечную шляпу (петас, лат. petasos), магический крылатый золотой жезл с 2 обвивающими его змеями (кадуцей, лат. caduceus). Кадуцей, к-рый М., как правило, держал в левой руке, символизировал его роль вестника богов, а также успешно проведенную торговую сделку; позднее кадуцей стал имп. символом мира и процветания. Как бог торговли М. часто изображался с кошелем с деньгами. Коллегии почитателей М. в имперское время видоизменились, превратившись в коллегии *императоров культа*. Во время правления имп. Августа и имп. Веспасиана М. изображался на рим. монетах. Сохранились изображения императоров Калигулы, Нерона и Коммода в образе М.

Лит.: *Phillips R. C.* Mercurius // Der Neue Pauly. Stuttg., 2000. Bd. 8. Sp. 1–4; *Gavrilović N.* A Contribution to the Study of the Cult of God Mercury in Moesia Superior // Archaeologia Bulgarica. 2010. T. 14. N 1. P. 57–79; *Fratantuono L.* Lethaeum ad fluvium: Mercury in the Aeneid // Pallas. 2015. N 99. P. 295–310.

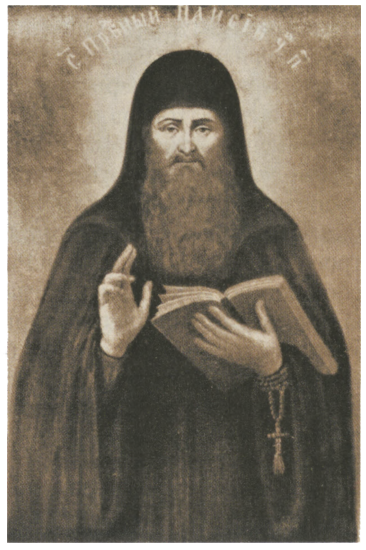
А. А. Захарова

МЕРКУ́РИЙ И ПАЙСИЙ, преподобные (пам. 4, 24 нояб. (М.), 19 июля (П.), 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 Киево-Печерских), Киево-Печерские, в Дальних пещерах почивающие. Они не упоминаются в комплексе ранних источников (до 30-х гг. XIII в.), повествующих о Киево-Печерском мон-ре (см. *Киево-Печерская лавра*) и его насельниках — *Киево-Печерском патерике,* «Повести временных лет» (см. *Летописание*) и Житии прп. *Феодосия* Печерского. О них, как и о большинстве святых,

Прп. Меркурий Киево-Печерский. Икона. 40-е гг. XIX в. Мастерская Киево-Печерской лавры (Дальние пещеры Киево-Печерской лавры)

почивающих в Дальних пещерах, сохранились только краткие поздние сведения. Указание на XIV в. как время жизни М. и П. (*Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 261; Дива печер. 1997. С. 67, и др.) следует признать необоснованным.

«Благословенный отец Паисий» и «святый старец Меркурий» впервые упоминаются как имеющие соседние погребения в «Тератургиме»



Прп. Паисий Киево-Печерский. Икона. 40-е гг. XIX в. Мастерская Киево-Печерской лавры (Дальние пещеры Киево-Печерской лавры)

мон. Афанасия (Кальнофойского) (К., 1638), в перечне святых, чьи мощи находятся в Дальних пещерах (цит. по: *Модест (Стрельбицкий)*. 1885. С. 81). При этом М. и П. не указаны в составленном по благословению Киевского митр. св. *Петра (Могилы)* ок. 1643 г. каноне преподобным отцам Печерским, автором к-рого считается протосинкелл и экзарх К-польского патриарха *Мелетий Сириг.*

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. и П. жили «в великой любви» в одной келье и просили Бога, чтобы Он их никогда не разлучал; после кончины их тела были погребены в Дальних пещерах рядом (*Модест (Стрельбицкий)*. 1885. С. 44). М. почитается Церковью как постник (сведение об этом появилось в лит-ре XIX в., его источник неизвестен). По сообщению еп. *Димитрия (Самбикина)* (1901), «ныне преп. Паисий почивает в отдельной раке от преп. Меркурия, и почивают друг против друга по обеим сторонам пещерного коридора; неизвестно, когда их мощи положены в отдельные раки» (*Димитрий (Самбикин)*. Месяцеслов. Июль. С. 222).

Научное исследование мощей отцов, почивающих в Дальних пещерах, произведенное в 1982 г., показало, что П. к моменту кончины было 20–25 лет, возраст М. определить не удалось (Дива печер. 1997. С. 94).

Местная канонизация М. и П. совершена при архим. *Варлааме (Ясинском;* впосл. митрополит Киевский), настоятеле Киево-Печерской лавры в 1684–1690 гг., когда был установлен Собор преподобных отцов, почивающих в Дальних пещерах. Тогда же, вероятно, была составлена «Служба преподобных отцов Печерских, ихже нетленные мощи в Дальней пещере почивают», в к-рой М. и П. прославляются в 6-м тропаре 3-й песни канона. Общецерковное почитание М. и П. установлено указами Синода 1762, 1775 и 1784 гг., к-рыми было разрешено печатать службы Печерским преподобным и вносить их имена (в т. ч. М. и П.) в общецерковные месяцесловы. В 1843 г. установлено празднование Собору всех Киево-Печерских святых и Собору всех святых, в Малой России просиявших. Не позднее XIX в. были составлены тропари и кондаки М. и. П. (опубл. в кн.: *Модест (Стрельбицкий)*. 1885. С. 44–46). Дни памяти М. и П., как и мн. др. св. отцов, по-

чивающих в Дальних пещерах, были установлены во 2-й пол. XIX в.

Ист.: Службы прп. отцам Печерским, ихже мощи в Ближней и Дальней пещере нетленно почивают. К., 1763; Канон собору прп. отцов Киево-Печерских, в Дальних пещерах почивающих // Минея (МП). Авг. Ч. 3. С. 132. Лит.: *[Евгений (Болховитинов), митр.].* Описание Киево-Печерской лавры. К., 1847³. С. 113, 294; *Барсуков.* Источники агиографии. Стб. 359; *Модест (Стрельбицкий), архиеп.* Краткие сказания о жизни и подвигах св. отцев Дальних пещер Киево-Печерской Лавры. К., 1885. С. 8; *Леонид (Кавелин).* Св. Русь. С. 24–25, 26–27; *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 3. С. 662; *Димитрий (Самбикин).* Месяцеслов. Нояб. С. 127; Дива печер лаврських. К., 1997 (по указ.); *Филарет (Гумилевский), архиеп.* РСв. 2008. С. 477.

М. В. П.

Иконография. Описания облика М. и П. представлены в Строгановском толковом иконописном подлиннике (т. н. Клинцовском, кон. XVIII в.) в составе Собора Киево-Печерских святых (все без указания дня памяти): М.— «сед, брада кругла, доле Николины, проста, на главе клобук черн, ризы преподобническия дичь, испод киноварь разбелен, правая рука молебна у сердца, длань вверх, левою поднял ризу с левыя страны» (кон. XVIII в.; БАН. Строг. № 66. Л. 318 об.— «левыя страны» 46-й); П.— «сед, брада Власиева (сщмч. Власия Севастийского.— *Э. Ш.*), власы с ушей, на плечах клабук черн, риза преподобническая, испод вохра, правую руку прижал к сердцу, левою держит ризу, поднял мало» (Там же. Л. 316 — «левыя страны» 14-й).

В Дальних (Феодосиевых) пещерах лавры при мощах каждого из святых находится икона с его единоличным изображением; обе иконы выполнены в 40-х гг. XIX в. в мастерской Киево-Печерской лавры иером. *Иринархом* с учениками. М. представлен по пояс, в небольшом развороте влево; он, муж средних лет с недлинной рыжеватой бородой, облачен в мантию, на голове клобук округлой формы; в руках держит открытую книгу с текстом из Пс 18. 10–11: «Страхъ Гдн чистъ, пребывай въ вѣкъ вѣка: судьбы Гдни истинны, оправданы вку(пе во)ж<д>ѣленны паче злата и камене». П. изображен фронтально, чуть ниже пояса; у него длинная, окладистая, слегка вьющаяся борода без проседи; он в рясе и мантии, на голове округлый клобук, правой рукой благословляет, на запястье левой руки намотаны четки; держит раскрытую к себе книгу.

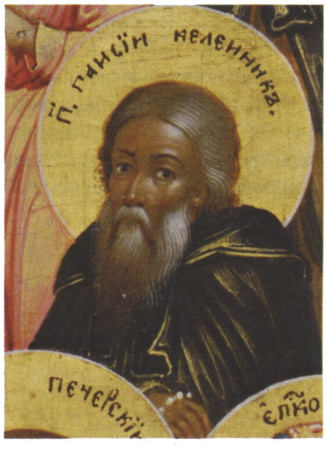
К облику на иконе при мощах близко (в т. ч. и по возрастной характеристике) изображение М. на находящейся при нижнем входе в Дальние пещеры иконе «Собор преподобных отцов, нетленно почивающих в пещере прп. Феодосия» (1890, работа иконописцев мастерской Киево-Печерской лавры). Образу святого придан назидательный характер — он представлен в легком повороте влево, но не с книгой, а с указующим вверх перстом правой руки. В нимбе надпись: «Прп: Меркурiи постникъ.». К иконе при мощах П., вероятно, восходит его образ на иконе при входе в Дальние пещеры: он представлен фронтально, каштановая борода чуть короче, но так же окладиста, кисть правой руки приложена к груди. В нимбе надпись: «Прп^вный Паисiй.».

В составе композиции «Собор Киево-Печерских святых» расширенного извода, начало сложения к-рого связано с процессом соборной канонизации Печерских чудотворцев во 2-й пол. XVII в.,

Прп. Меркурий Киево-Печерский. Фрагмент иконы «Собор преподобных отцов, нетленно почивающих в пещере прп. Феодосия». 1890 г. Мастерская Киево-Печерской лавры (Дальние пещеры Киево-Печерской лавры)

расположение М. и П. остается неизменным в большинстве случаев. Оба в левой группе чудотворцев, почивающих в Дальних (Феодосиевых) пещерах. П. занимает более «почетное», нежели М., место: он представлен в нижней части композиции непосредственно за фигурой прп. Феодосия Печерского; П. открывает 2-й ряд «пятерицы» преподобных Агафона Чудотворца, Лукиана, Тита Воина и Лонгина Вратарника. Фигура М. находится в верхней части композиции, в предпоследнем, 8-м снизу ряду; как и П., он открывает «пятерицу» преподобных, в к-рую включены Нестор Некнижный, Мартирий и Ахила Диаконы и Пимен Постник. Данная схема воспроизводилась до кон. XIX в. и известна по большому количеству гравюр и литографий. Д. А. Ровинский на примере иконографии листовой гравюры почаевского мастера 2-й пол. XVIII в. Иосифа Гочемского публикует аналогичные гравированные изображения, датируя 2 наиболее ранних из них кон. XVII в. и 1-й пол. XVIII в. (см.: *Ровинский.* Народные картинки. Кн. 3. С. 623. № 1506, 1507); гравюру 1771/74 г. работы Иоанна Кончаковского и ее копию 1821 г. работы Герасима Проценко (Там же. Кн. 3. С. 621–633. № 1505–1518; Кн. 4. С. 761–763. № 1505а, 1517). К тому же изводу относится киевская гравюра Василия Белецкого (1751; 1756 — РГБ), на к-рой М. изображен держащим крест в левой руке; образ П. имеет в подписи в нимбе уточнение о его монашеском делании: «п Паисiи Келенникъ» (у Ровинского эта надпись с гравюры Гочемского воспроизведена как «П. Паисiи калинникъ»; см.: Там же. С. 622. № 506(73)).

На эстампах XIX в. встречаются изменения в иконографии святых, особенно в изображении П., фигура к-рого занимала значимое место, рядом с князьями и первоигуменом лавры, но объяснение этому отсутствовало в т. ч. в связи с утратой в надписи эпитета при имени. Так, на раскрашенном офорте 1-й четв. XIX в. (РГБ) П. изображен как лицо светское: он облачен в платье с орнаментированными оплечьем и поручами, голова не покрыта, волосы короткие, а в нимбе при имени указано «с[вя]тый» вместо приня-



Прп. Паисий Киево-Печерский. Фрагмент иконы «Собор Киево-Печерских святых». 1-я треть XIX в. (КБМЗ)

того при образах монахов на этом же офорте надписания «пре[подобный]» (см.: *Алёхина, сост.* 2006. С. 63). На раскрашенной гравюре 1-й трети XIX в. (ГЛМ) святой предстает с омофором на плечах, т. е. в сане архиерея, но в отличие от др. святителей его голова не покрыта митрой, как на ранних изображениях. На хромолитографии 1894 г. (ГЛМ, РГБ; см.: Там же. С. 64) на П. также платье, напоминающее княжеское, голова не покрыта, но в надписи обозначен преподобнический чин прославления. На тонолитографии 1893 г. (ГЛМ) он в подряснике-однорядке (?) (с пуговицами от ворота до подола), что может подразумевать его характеристику как келейника; эпитет отсутствует, чин святости — «преподобный».

То, что отмечено как общие принципы и закономерности композиции «Собор Киево-Печерских святых» на примере эстампов, будет верно и для икон. Наиболее ранними и соответствующими традиц. схеме с сохранением при имени Паисий эпитета «Келейник» являются иконы: посл. трети XVIII в. (1771 (?), ИркОХМ — Иркутские иконы: Кат. / ИркОХМ; сост.: Т. А. Крючкова. М., 1991. С. 62. Кат. 28) — М. обращен к центру, в мантии, на голове клобук, борода седая средней длины, седые же вьющиеся волосы до плеч, подпись в нимбе: «прⷭ. меркꙋрїи.», П. представлен в повороте к центру композиции, голова не покрыта (куколь на плечах), в волосах на голове и в сужающейся книзу бороде незначительная проседь, подпись в нимбе: «прⷭ. пасиѝи келе»; 1-й трети XIX в. (КБМЗ) — П. изображен в повороте к центру композиции, но взгляд обращен на молящегося, на кисти правой руки четки, подпись в нимбе: «п. пасиѝи келен. никъ.»; сер. XIX в. (Троицкий собор Успенского жен. мон-ря в Александрове) — оба святых изображены так же, как на иконе из КБМЗ, но П. без четок; 2-й пол. XVIII в. (НКПИКЗ; см.: Правосл. икона России, Украины, Беларуси: Кат. выст. М., 2008. С. 116–117) — в подписи на намбе П. отсутствует эпитет. На иконе 1-й пол. XIX в. (см.: *Алёхина, сост.* 2006. С. 33) П. представлен как архиерей — в красной фелони, с белым с золотыми крестами омофором на плечах, без митры, руки воздеты и разведены в стороны в жесте моления, при этом в надписи сохранена часть эпитета и изменен чин святости: «Стый Паисій Кел.» На эмалевых иконах, к-рые изготавливались по заказу Киево-Печерской лавры в Ростове в качестве паломнических образков, из-за миниатюрности изображения нередко отсутствуют надписи имен в нимбах, но, напр., на иконе 2-й пол. XIX в. (ЦМиАР) образ М. узнаваем благодаря расположению «пятерицы» с фигурами 2 диаконов в стихарях, а П.— еще и по месту в композиции и отличим от других по платью (см.: *Алёхина, сост.* 2006. С. 48); сохранены надписи, в т. ч. эпитет при имени Паисий, на эмалевом образке 3-й четв. XIX в. (Нововалаамский мон-рь, Финляндия).

Прп. Меркурий Киево-Печерский. Фрагмент тонолитографии «Собор Киево-Печерских святых». 1893 г. (ГЛМ)

Изображение М. представлено в составе избранных святых на иконе-мощевике (ставротеке), выполненной, по мнению И. В. Злотниковой, новгородским иконописцем по заказу духовного лица (30–40-е гг. XIX в., собрание Ф. Р. Комарова). Святой в паре с ап. Андреем Первозванным показан на верхнем правом медальоне (всего 4), вмонтированном в основание доски с мощевиком в центре. Апостол и преподобный изображены беседующими, М. в рясе, в мантии и в схиме, голова не покрыта, левая рука отведена в сторону.

Согласно описи Дальних пещер 1877 г., на простенках в ц. прп. Феодосия Киево-Печерского среди 19 выполненных масляными красками фигур святых были образы М. и П. (Опись 1877 г.: Главная церковная и ризничная опись Дальних пещер // ЦГИАК. Ф. 128. Оп. 2 (общ.). Д. 294. Л. 43 об.).

Лит.: *Ровинский.* Народные картинки. Кн. 3. С. 621–625; Кн. 4. С. 762; *Маркелов.* Святые Др. Руси. Т. 2. С. 168. № 333; *Алёхина Л. И. и др., сост.* Киево-Печерский патерик: У истоков рус. монашества: [Кат.]. М., 2006.

Э. В. Шевченко

МЕРО́ПА, мц. (пам. греч. 23 дек.) — см. в ст. *Миропия,* мц.

СОКРАЩЕНИЯ, ПРИНЯТЫЕ В ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

Библейские книги

Ветхий Завет

Авв	Книга пророка Аввакума
Авд	Книга пророка Авдия
Агг	Книга пророка Аггея
Ам	Книга пророка Амоса
Быт	Бытие
Вар	Книга пророка Варуха
Втор	Второзаконие
Дан	Книга пророка Даниила
1, 2, 3 Езд	Книги Ездры — 1, 2 и 3-я
Еккл	Книга Екклесиаста
Есф	Книга Есфири
Зах	Книга пророка Захарии
Иез	Книга пророка Иезекииля
Иер	Книга пророка Иеремии
Иов	Книга Иова
Иоиль	Книга пророка Иоиля
Иона	Книга пророка Ионы
Ис	Книга пророка Исаии
Исх	Исход
Иф	Книга Иудифи
Лев	Левит
1, 2, 3 Макк	Книги Маккавейские — 1, 2 и 3-я
Мал	Книга пророка Малахии
Мих	Книга пророка Михея
Нав	Книга Иисуса Навина
Наум	Книга пророка Наума
Неем	Книга Неемии
Ос	Книга пророка Осии
1, 2 Пар	Книги Паралипоменон — 1-я и 2-я
Песн	Книга Песни Песней Соломона
Плач	Книга Плач Иеремии
Посл Иер	Послание Иеремии
Прем	Книга премудрости Соломона
Притч	Книга Притчей Соломоновых
Пс	Псалтирь, псалом
Руфь	Книга Руфь
Сир	Книга премудрости Иисуса, сына Сирахова
Соф	Книга пророка Софонии
Суд	Книга Судей Израилевых
Тов	Книга Товита
1, 2, 3, 4 Цар	Книги Царств — 1, 2, 3 и 4-я
Числ	Числа

Новый Завет

Гал	Послание к Галатам
Деян	Деяния святых апостолов
Евр	Послание к Евреям
Еф	Послание к Ефесянам
Иак	Послание ап. Иакова
Ин	Евангелие от Иоанна
1, 2, 3 Ин	Послания ап. Иоанна — 1, 2 и 3-е
Иуд	Послание ап. Иуды
Кол	Послание к Колоссянам
1, 2 Кор	Послания к Коринфянам — 1-е и 2-е
Лк	Евангелие от Луки
Мк	Евангелие от Марка
Мф	Евангелие от Матфея
Откр	Откровение св. Иоанна Богослова (Апокалипсис)
1, 2 Петр	Послания ап. Петра — 1-е и 2-е
Рим	Послание к Римлянам
1, 2 Тим	Послания к Тимофею — 1-е и 2-е
Тит	Послание к Титу
1, 2 Фес	Послания к Фессалоникийцам (Солунянам) — 1-е и 2-е
Флм	Послание к Филимону
Флп	Послание к Филиппийцам
МТ	Масоретский текст Библии

Вселенские и Поместные Соборы

Вселенские

I Всел.	Вселенский Собор 1-й, 1-й Никейский (325)
II Всел.	Вселенский Собор 2-й, 1-й Константинопольский (381)
III Всел.	Вселенский Собор 3-й, Ефесский (431)
IV Всел., Халкид.	Вселенский Собор 4-й, Халкидонский (451)
V Всел.	Вселенский Собор 5-й, 2-й Константинопольский (553)
VI Всел.	Вселенский Собор 6-й, 3-й Константинопольский (681)
Трул.	Трулльский (Пято-Шестой Вселенский) Собор (691–692)
VII Всел.	Вселенский Собор 7-й, 2-й Никейский (787)

Поместные

Анкир.	Анкирский (314)
Антиох.	Антиохийский (341)
Гангр.	Гангрский (ок. 340)
Карф.	Карфагенский (419)
Конст. (394)	Константинопольский (394)
Конст. (861), Двукр.	Константинопольский (Двукратный) (861)
Конст. (879)	Константинопольский (879)
Лаодик.	Лаодикийский (ок. 343)
Неокес.	Неокесарийский (между 314 и 325)
Сардик.	Сардикийский (Сердикийский) (343)

Правила святых апостолов

Ап.	Правила святых апостолов

Правила отцов Церкви

Амф.	Правило св. Амфилохия
Анаст.	Ответ Анастасия, патриарха Антиохийского
Афан.	Правила св. Афанасия Великого, архиеп. Александрийского
Васил.	Правила св. Василия Великого, архиеп. Кесарийского
Генн. Посл.	Окружное послание св. Геннадия, патриарха Константинопольского
Григ. Наз.	Правило св. Григория Назианзина (Богослова)
Григ. Неок.	Правила св. Григория, архиеп. Неокесарийского
Григ. Нис.	Правила св. Григория, еп. Нисского
Дион.	Правила св. Дионисия, архиеп. Александрийского
Иоан. Зл.	Св. Иоанн Златоуст. Беседа на Еф
Иоан. П.	Правила св. Иоанна Постника, патриарха Константинопольского
Кир.	Правила св. Кирилла, архиеп. Александрийского
Ник. Исп.	Правила св. Никифора Исповедника, патриарха Константинопольского
Ник. Конст.	Правила Николая, патриарха Константинопольского
Петр Ал.	Правила св. Петра, архиеп. Александрийского
Тарас. Посл.	Послание св. Тарасия, патриарха Константинопольского, к папе Римскому Адриану I
Тимоф.	Правила Тимофея, еп. Александрийского
Феоф.	Правила Феофила, архиеп. Александрийского

Список опечаток, замеченных в предыдущих томах

Том	Полоса	Колонка	Строка	Напечатано	Следует читать
40	420	3	10-я сверху	15 авг. 1917 г.	13 авг. 1917 г.
42	671	1	33-я сверху	Насир ад-Дина	Насир ад-Дин
43	279	1	подрисуночная подпись	Роспись	Роспись
43	96	3	По техническим причинам после 35-й строки сверху пропущено имя автора: А. А. Турилов		

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.-Й.	Нью-Йорк	Camb.	Cambridge	R.	Roma
Н. Новг.	Нижний Новгород	Cph.	Copenhagen, Copenhague	St.-Pb.	Sankt-Petersburg
Новг.	Новгород; Вел. Новгород	Düss.	Düsseldorf	Stuttg.	Stuttgart
Новосиб.	Новосибирск	Edinb.	Edinburgh	Tb.	Tbilissi
Од.	Одесса	Fr./M.	Frankfurt am Main	Thessal.	Thessaloniki
П.	Париж	Freiburg i. Br.	Freiburg im Breisgau	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

МЕХИКО *Столицы государств*
ОАХАКА *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
Росарио *Города и поселки городского типа*
Сан-Лукас *Населенные пункты сельского типа*

Примечание.
В данную таблицу не включены условные обозначения, помещенные в легендах карт издания

ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

Том XLIV

МАРКЕЛЛ I – МЕРКУРИЙ И ПАИСИЙ

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 1.12.2016. Формат 60×90 1/8. Бумага мелованная. Гарнитура «Petersburg».
Печать офсетная. Усл.-печ. л. 94,0. Тираж 30 000 экз. Заказ № 4205

Полиграфические работы — ОАО «Можайский полиграфический комбинат».
143200, г. Можайск, ул. Мира, д. 93. Тел.: +7(495)745–84–28, +7(49638)20–685
www.oaompk.ru, www.oaompk.рф

ББК 86.372я2
ISBN 978-5-89572-051-6
© Православная религиозная организация Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2016